



AÑO IX, VOL II
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**



DOSSIÊ / DOSSIER

O USO DE EQUÍDEOS NA MEDICINA MODERNA
EL USO DE LOS ÉQUIDOS EN LA MEDICINA MODERNA

COORDENAM / COORDINAN: Ana Lucia Camphora, Ana Paula Perrota e André Carvalho

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-

Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año IX – Vol. II

Diciembre de 2022



Directoras

Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro
Cassiana Lopes Stephan

Coordinador

Carlos Andrés Moreno Uran

Comité editorial

Angela Lamas Rodrigues
Nicolás Jiménez Iguarán
Micaela Mariel Anzoátegui
Juliana Granados Mora
Juan José Ponce
Josué Imanol López Barrios
Oscar H. Franco Suárez
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Manuel Cárdenas Castro
Luciana Carrera Aizpitarte

Comité de redacción

Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz de Barros
Marisol Serrano Pinto
Ariadna Beiroz
Agustina Belén Marín
María Belén Ballardo
Julieta Andrea Campos
Leticia Mirielle Gonçalves

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Comunicaciones, redes y prensa

Antonella Calle Avilés

Consejo asesor

Iván Darío Ávila Gaitán
Paula Cristina Mira Bohórquez
María Marta Andreatta
Fernando Bagiotto Botton
Carol Adams
Beatriz Podesta
Mónica B. Cragnolini
Maria Esther Maciel
Gabriela Balcarce
Matthew Calarco
Gabriel Giorgi
Paula Fleisner
Vanessa Lemm
Julieta Yelin
Sebastián Chun
Ana Cristina Ramírez Barreto
María Luisa Pfeiffer
Álvaro Fernandez-Bravo
Emmanuel Biset
Hernán Neira
Kimberly Ann Socha
Fabiola Leyton
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Alejandro Kaufman
Oscar Horta
Marcelo Raffin

Coordinan este número

Ana Lucia Camphora
Ana Paula Perrota
André Carvalho

Conto de fadas

Esse parque de diversões nunca foi divertido para você, que sempre esteve submerso no verde fúnebre da espoliação.

Esse parque de diversões tampouco foi divertido para mim que, desde criança, fui obrigada a montar em suas costas na tentativa de naturalizar a objetificação de seu corpo de quatro patas.

No carrossel, também tentaram, e eu mesma cheguei a tentar em nome dos outros que habitam minha vida psíquica e social, naturalizar a objetificação da minha própria carne, destinada à performance da donzela indefesa, tão indefesa quanto o equino que a carrega no dorso.

Como objetos nos encontramos enredados, por meio de um movimento circular e labiríntico, à violência que chamam de “estrutural”: violência do tipo que lhe acomete em sua animalidade equina e violência do tipo que me acomete em minha feminilidade humana.

Será que um dia nos desenredaremos dessa tal estrutura? ou nossa realidade permanecerá para sempre atada, como em um conto de fadas, ao lastro transfusional do carrossel?

Cassiana Stephan

Cuento de hadas

Ese parque de diversiones nunca fue divertido para ti, que siempre estuviste sumergido en el verde fúnebre del despojo.

Este parque de diversiones tampoco fue divertido para mí, ya que de niña me vi obligada a montar en su espalda en un intento de naturalizar la cosificación de su cuerpo de cuatro patas.

En el tiovivo también intentaron, e incluso yo lo intenté en nombre de otros que habitan mi vida psíquica y social, naturalizar la objetivación de mi propia carne, destinada a la actuación de la doncella desvalida, tan desvalida como el équido que la lleva a cuestas.

Como objetos, nos encontramos enredados, a través de un movimiento circular y laberíntico, con la violencia que ellos llaman “estructural”: violencia del tipo que te afecta en tu animalidad equina y violencia del tipo que me afecta a mí en mi feminidad humana. ¿Algún día nos desligaremos de esta estructura? ¿O nuestra realidad quedará para siempre atada, como en un cuento de hadas, al lastre de transfusiones del tiovivo?

Cassiana Stephan

Agradecimientos

Muchas gracias a todas las personas que se dedican, en diferentes ámbitos, a intervenir en este mundo, para hacerlo un lugar mejor para todos los convivientes de nuestra Biosfera.

Muchas gracias a todo el equipo de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales por su apoyo en la elaboración de este dossier.

También agradecemos a Ana Lucia Camphora, Ana Paula Perrota e André Carvalho, coordinadores de este dossier.

Agradecemos especialmente a Ana Lucía Camphora por la imagen de la portada de esta edición. Esta imagen forma parte del vídeo “Más allá de las palabras en un mundo más que humano”, presentado en la sección de arte del dossier *El uso de equine en la medicina moderna*.



Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
Año IX – Volumen II

Editorial (Português) 10
Editorial (Castellano)16
Ana Lucia Camphora, Ana Paula Perrota & André Carvalho

TABLA DE CONTENIDOS

DOSSIÊ / DOSSIER

O uso de equídeos na medicina moderna / El uso de equine en la medicina moderna

ARTÍCULOS

Pontos críticos e possibilidades de melhoria no uso de equídeos pela medicina moderna 23
Evelyne Paludo & Vanessa Carli Bones

A produção de hormônio gonadotrófico equino nas “fazendas de sangue” da Syntex S.A. (Cone sul da América Latina): não olhe para baixo! 41
Ana Lucia Camphora & David Castro

Las terapias asistidas con caballos: el “animal de terapia” entre la dominación especista y la cooperación mutualista 67
Julia Michelle Picazo

El origen de la producción de la antitoxina diftérica en Francia: entre filantropía y comercio 93
Jonathan Simon

ARTE

O Tempo e os Jumentos 112
Samylla Mól

Além das palavras em um mundo mais que humano 116
Ana Lucia Camphora

TEMAS LIBRES

Estudos Críticos Animais / Estudios Críticos Animales



Perros de guerra: el discurso sobre las divisiones caninas del ejército argentino	123
Diego L. Forte	
Breve crítica al origen zoonótico del SARS-COV-2 y su desarrollo social en México	142
José Jaime Huerta Céspedes	
Violencia y especismo en Costa Rica: la ética antiespecista como propuesta de cambio social	169
María Fernanda Obando-Sánchez	
Toponimia crítica animal. ¿Son los nombres de lugar una oportunidad más para la defensa de los no humanos?	182
Eduardo Barona Collado	
Más allá de la biopolítica: los estudios animales, las granjas industriales y el advenimiento de la vida muriente	200
James Stanescu	
El Sumak Kawsay de los animales no humanos	221
Jéssica Paola Melo Parra, Margarita Isabel González Poma & Tatiana Rivadeneira Cabezas	
Una guerra del tiempo se despliega	245
Francisco Hernández Galván & Martín de Mauro Rucovsky	
Reflexiones e intuiciones sobre la empatía en los animales. Una perspectiva fenomenológica	268
Rosa Icela Ojeda Martínez	
Más mundos, más ontologías: implicancias filosófico-políticas en el giro ontológico	288
Carlo Zarallo Valdés & Anderson Kaue Plebani	
Depois da verdade, do antagonismo	311
Hugo Vedovato & Vitor Vedovato	
Sintiencia y resistencia. Uma entrevista a Óscar Horta	331
Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato	

EDITORIAL

Ano IX – Vol. II

O USO DE EQUÍDEOS NA MEDICINA MODERNA

Ana Lucia Camphora

Ana Paula Perrota

André Carvalho

O pragmatismo instrumental que moldou as formas de interação entre humanos e equídeos se constituiu em diferentes culturas e períodos históricos, prosseguindo resiliente e enraizado na contemporaneidade. Funcionais como quase-máquinas, convertidos em ferramentas de guerra, transporte, capacidade de carga e força-motriz, os equídeos, principalmente os cavalos, sustentaram privilégios, demarcaram assimetrias sociais e fronteiras territoriais, se tornaram atributos simbólicos e culturais, reforçando identidades e ideais de nação (Guest & Mattfeld, 2020). Incontáveis mitos e simbologias ancoraram essas relações a fenomenais conquistas, virtudes morais, qualidades estéticas e atributos nacionais. É dito que o valor incomensurável de suas contribuições erigiu economias, tradições, técnicas e práticas, formando uma herança ancestral atualizada em uma densa rede de valores e significados. Poucos são os vínculos inter-espécies em que contradições entre a condição de objeto técnico e a dimensão afetiva dessas relações foram tantas, e tão evidentes. Sob o manto dessa ambiguidade, a imagem do centauro amalgama os laços que mantêm o cavalo “atrelado” nessa “parceria” desigual. Como afirmou Nevzorov (2011), as doces fábulas sobre as relações entre humanos e cavalos não são nada além de fábulas, que obscurecem os incontáveis aspectos dramáticos implicados em tal relação.

Esses não são cavalos consumidos à exaustão por olhos estéticos, objeto de abordagens inter-culturais, partes do mercado esportivo ou do negócio de apostas. Seus corpos ágeis não nos seduzem em leilões. Não se prestam a projetos pessoais de empoderamento. Nem dançam em picadeiros, nem escutamos seu trote desarmônico nos asfaltos das periferias. Não são cavalos políticos; nem cavalos-monumentos, a serviço do poder. Sobre eles, muito pouco foi dito desde que seus corpos foram reinventados para ocupar a centralidade de um capítulo decisivo da medicina moderna. Essa não-existência é o resultado de uma

construção. Manadas invisíveis de eficientes fornecedores de matéria-prima para a produção farmacêutica em larga escala.

O dossiê que apresentamos nesta edição nos convida a examinar um capítulo marcadamente obscuro das interações entre humanos e equídeos, que se inscreve na história da medicina moderna e da indústria farmacêutica mundial. Os artigos apresentados a seguir buscam resgatar parte de trajetórias de cavalos, mulas e jumentos convertidos em eficientes fornecedores de matéria-prima. Componentes centrais em sistemas de espoliação, essas manadas invisíveis mantidas sob uma intrincada rede formada por ciência e mito, modernidade e tradição, emergem a partir de narrativas esparsas. As práticas de bio-poder que se reproduzem ainda no presente em uma autêntica “ciência do atraso”, nos impõem reivindicar, no âmbito dos estudos críticos animais, mais luz sobre a história das técnicas e da ciência sustentadas pelo uso intensivo do organismo de diversas espécies de equídeos.

Sobretudo o cavalo, pela quantidade de sangue disponível, e por sua docilidade no manejo, foi convertido em fonte de matéria-prima para uma indústria que se expandiu velozmente, a partir do final do século XIX. Quando o motor de explosão, as ferrovias, e os bondes elétricos apontavam para o fim de uma trajetória árdua e milenar, a medicina moderna impôs aos cavalos uma nova função, não menos penosa. Para atender à urgência imposta pela epidemia de difteria que se disseminava na Europa e em várias partes do mundo, com altos índices de mortalidade, sobretudo de crianças, a fisiologia do cavalo assumiu lugar central na produção em larga escala do soro anti-diftérico e, quase imediatamente, do soro antitetânico. Em sequência, a soroterapia também foi a resposta encontrada para combater diversas outras toxinas, como a raiva e o botulismo, e contra envenenamentos por picadas de serpentes, aranhas, escorpiões, e outros animais peçonhentos. O princípio da soroterapia consiste em injetar doses progressivas de toxinas (ou venenos) com o propósito de produzir uma reação do organismo equino em termos de níveis de anticorpos produzidos. As sangrias são realizadas de acordo com diferentes protocolos, de forma que o total de sangue seja extraído de uma só vez, ou em duas ou três extrações seguidas. Atualmente, os cavalos usados na produção de antivenenos fornecem cerca de 12 litros de sangue para a obtenção do plasma que constitui a matéria-prima para os diversos tipos de soros. Esse processo, denominado hiperimunização, se repete quatro vezes ao ano.¹

Os estudos de Jonathan Simon (2008) sobre a produção inicial do soro antidiftérico descreveram o contexto no qual o sangue extraído dos cavalos “deu vida” a grandes instituições científicas, como o Instituto Pasteur, criado na França, e inúmeras outras implantadas em diferentes continentes. Em seu artigo, “A origem da produção de antitoxina diftérica

1 Protocolo adotado pelo Instituto Butantã, principal produtor de antivenenos do Brasil, segundo a Diretora de Produção, Hui Wen Fan. Seminário online *120 anos de produção de antivenenos do Instituto Butantan*, realizado em 30.10.21: <https://www.youtube.com/watch?v=wgVA2CAcTSQ&list=PLXd5kwpNg4FGgOuuknliII0xb4ig2J-tA&index=10&t=4726s>.

na França: entre a filantropia e o comércio”, cuja tradução publicamos neste dossiê, Simon nos conduz aos estábulos do Instituto Pasteur, onde eram realizadas as sangrias diárias. A escritora francesa, Marguerite Yourcenar (1983:138) se referiu ao destino reservado aos cavalos produtores de soro: “...bons cavalos da Guarda Republicana, velhos e cansados, condenados a agonizar, às vezes durante dois anos, num estábulo do Instituto Pasteur, tendo por única distração serem sangrados (...), para afinal sucumbirem exangues, andrajos equestres vítimas dos nossos progressos imunológicos, enquanto os próprios soldados da Guarda se mortificam: ‘preferíamos que fossem mandados de vez ao matadouro’.”

Uma vasta literatura discorre sobre os homens, médicos e fisiologistas que promoveram esse avanço da medicina sustentado sobre a reinvenção do cavalo como artefato técnico (Simon, 2016). Mas a participação decisiva do organismo equino que se tornou, simultaneamente, objeto de experimentação e fábrica viva de matéria-prima para a indústria farmacêutica moderna e contemporânea, ainda não despertou interesse como tema de investigação no profícuo campo das culturas equestres. Nos cabe observar ainda que essa e outras formas de uso intensivo de equídeos não foram devidamente examinadas nos estudos sobre as formas de participação direta e indireta de animais não-humanos na medicina (Woods et al, 2018). De fato, ao longo do século 20 e até hoje, muito pouco mudou nos métodos de espoliação equina implementados para a produção dos diferentes tipos de antivenenos. Técnicas invasivas de subjugação da funcionalidade fisiológica desses animais, convertidos em unidade de produção vitais para a indústria farmacêutica, sustentam o mercado global de plasma equino hiper-imunizado que, em 2020 foi avaliado em U\$ 969.38 milhões, podendo alcançar, em 2026, U\$ 1.585.00 milhões². Esses valores podem estar subestimados, já que nem todos os pequenos laboratórios produtores têm sua produção monitorada.

O termo “espoliação”, utilizado pela Diretora de Produção do Instituto Butantã³, em São Paulo, Brasil, para descrever a condição dos cavalos soro-produtores nos parece mais do que adequado. “Espoliar” significa “tirar a alguém, por violência ou fraude, a propriedade de alguma coisa; despojar; desapossar; esbulhar.”⁴ O tradicional “soro antiofídico” é o único tratamento reconhecido pela Organização Mundial de Saúde para as vítimas de acidentes com animais peçonhentos. Considerados como doença globalmente negligenciada, esses acidentes afetam principalmente as populações rurais e de regiões remotas de países tropicais. Mas apenas em 2016, princípios éticos e de bem-estar no uso de animais na produção de antivenenos foram incluídos no guia que estabelece procedimentos para a produção, controle e regulação dos antivenenos ofídicos (WHO, 2016).

2 Anti-venom Market - Growth, Trends, COVID-19 Impact, and Forecasts (2021-2026): <https://www.businesswire.com/news/home/20210303005784/en/1.58-Billion-Anti-venom-Market---Global-Growth-Trends-COVID-19-Impact-and-Forecasts-2021-2026---ResearchAndMarkets.com>.

3 Palestra da Diretora de Produção do Instituto Butantã, Hui Wen Fan, no seminário online *120 anos de produção de antivenenos do Instituto Butantan*, realizado em 30.10.21, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w-gVA2CAcTSQ&list=PLXd5kwpNg4FGgOuuknliII0xb4ig2J-tA&index=10&t=4726s>.

4 Porto Editora – “espoliar” no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [online]. Porto: Porto Editora. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/espolar>.

Uma outra indústria, sustentada por sangrias de éguas prenhas para extração do hormônio gonadotrófico equino, nos remete aos persistentes vínculos que ligam o colonialismo e o capitalismo contemporâneo. “Fazendas de sangue”, mantidas na Argentina e Uruguay, pela Syntex, indústria farmacêutica multinacional, se beneficiam da inexistência de regulamentação específica para a utilização das éguas. Apesar de diversas alternativas sintéticas desse hormônio, que objetiva o estímulo do cio de porcas e outras matrizes em fazendas industriais, estarem disponíveis no mercado, a produção e comercialização do hormônio gonadotrófico equino ainda é um negócio lucrativo. A exploração massiva de jumentos para atender ao mercado chinês de *ejiao*, medicamento tradicional sem eficácia comprovada cientificamente, é mais um sistema de bio-exploração que evidencia persistentes assimetrias dos mercados transatlânticos. Na região Nordeste do Brasil, a ameaça imposta aos jumentos traz implicações culturais, éticas e socioambientais com reflexos críticos nos territórios latino-americanos, assim como em outros territórios nacionais. Ao examinarmos esses cenários mantidos à margem do desenvolvimento de novas tecnologias eficazes, e mais éticas, buscamos mapear algumas lacunas significativas que contribuem para a sustentação de lucrativos mercados globais dependentes de formas intensivas de exploração do organismo de equídeos.

Iniciamos a sessão deste dossiê com o estudo em que **Evelyne Paludo** e **Vanessa Carli Bones** examinam a precária visibilidade dada pela literatura especializada aos equídeos como animais experimentais. Aspectos obscuros e lacunas na regulamentação dos procedimentos de produção de antivenenos põem em evidência a urgência da transparência de informações, bem como a necessidade de regulamentações, a fim de que se possa fiscalizar, corrigir e, em especial, minimizar o grau das violações à dignidade dos equídeos fornecedores de soro. Em sequência, o artigo de **Ana Lucia Camphora** e **David Castro** focaliza a indústria do hormônio gonadotrófico coriônico equino extraído nas “fazendas de sangue” da Argentina e Uruguai, ponderando sobre as condições rudimentares e abusivas que caracterizam o manejo de éguas prenhas face aos interesses da indústria farmacêutica mundial. **Julia Michelle Picazo** investiga as construções semiótico-materiais do “animal de terapia” nas interações terapêuticas assistidas por cavalos. Sob uma perspectiva psicossocial dessa nova modalidade de “animal de trabalho”, suas reflexões tratam das travessias institucionais do antropocentrismo-especismo nas práticas diversas que constituem essas terapias. **Julieta Campos** e **Michelle Guzmán** são as responsáveis por uma tradução para o espanhol de um artigo em inglês de **Jonathan Simon** sobre a inovação terapêutica representada pela soroterapia para o tratamento da difteria no fim do século XIX, situando as atividades desenvolvidas nos estábulos do Instituto Pasteur dentro da história da medicina. Concluimos a temática deste dossiê com mais dois trabalhos, no campo das artes. **Samylla Mol** nos apresenta um texto zoopoético que nos apresenta a questão do abate de jumentos no Brasil para atender ao mercado chinês do *ejiao*, em que o tempo aparece como narrador/observador da história dos jumentos. Em outro trabalho, **Ana Lucia Camphora**

recorre à narrativa audiovisual da videoarte para resgatar o lugar do cavalo na história da soroterapia. O vídeo “Além das palavras em um mundo mais que humano” é formado por trechos de filmes institucionais que registram o ambiente de pesquisa e produção de soro em instituições soroterápicas brasileiras, ao longo do século XX.

Continuando com a sessão seguinte desta edição, na qual diferentes pesquisas em torno dos Estudos Críticos Animais são abarcadas, apresentamos o estudo de **Diego Forte**, que analisa a condição dos cães envolvidos na guerra das Malvinas, entre Argentina e Inglaterra, em 1982. Tanto o discurso épico quanto bélico atribuem qualidades humanas aos animais que participaram do conflito, ainda que excluam as responsabilidades sociais sobre os desfechos trágicos que lhes foram impostos. Em sequência, **José Jaime Huerta Céspedes** discute sobre as consequências políticas do entendimento da zoonose como relação de risco contínuo para a vida durante a pandemia da Covid-19, em um contexto marcado por informações distorcidas sobre a origem do vírus. Em seu artigo, **María Fernanda Obando-Sánchez** examina o especismo como posição hegemônica e suas implicações para a vida dos animais não humanos, no contexto costarricense. Em seu estudo, **Eduardo Barona** adota a toponímia crítica para refletir sobre lugares geográficos espanhóis que têm sua história associada a processos de dominação de não humanos. A tradução do artigo de **James Stanescu**, realizada **Paula Garbarino Mendiondo**, **Gustavo Medina Pose** e **Federico Parra Delprato**, reflete criticamente sobre o conceito de “biopolítica” para pensar na relação inter-espécie na dimensão transfronteiriça entre seres matáveis e não matáveis, no contexto das granjas industriais. **Jessica Paola Melo Parra**, **Margarita Isabel González Poma** e **Tatiana Rivadeneira Cabezas** são autoras de um texto que traz para a discussão dos estudos animais o conceito *Sumak Kawsay*, ou “Bem-Viver Andino”, sob uma perspectiva decolonial, intercultural e eco-selvagem. **Francisco Hernández Galván** e **Martín De Mauro Ruco-vsky** tomam os fungos como protagonistas, em sua singular temporalidade e alternativas radicais, na formação de novos interesses radicais na ecopolítica cultural. **Rosa Icela Ojeda Martínez** analisa pressupostos filosóficos da empatia entre animais por meio da filosofia fenomenológica. **Carlo Zarallo Valdés** e **Anderson Kaue Plebani** exploram algumas implicações filosóficas e políticas da virada ontológica, sob a ótica do perspectivismo ameríndio, sugerindo uma reorientação da antropologia a partir de ontologia relacional que coloca todas as entidades dentro de um pluriverso. Já o ensaio de **Hugo Vedovato** e **Vitor Vedovato** nos traz uma reflexão filosófico-artística acerca dos imbricamentos entre as violências perpetradas contra animais humanos e animais não-humanos em tempos de pós-verdade e antagonismo maniqueísta. Concluimos esta edição com a entrevista de **Oscar Horta**, professor de filosofia moral na Universidade de Santiago de Compostela a **Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato**. Os temas discutidos abarcam senciência e resistência observadas a partir da ética animal, do igualitarismo, e desenvolvimento jurídico desigual no campo dos direitos animais e da natureza.

Bibliografía

- Guest, K. & Mattfeld, M. (Eds.). (2020). *Horse Breeds and Human Society: Purity, Identity and the Making of the Modern Horse*. New York: Routledge.
- Nevzorov, A. (2011). *The horse crucified and risen*. Nevzorov Haute Ecole, second edition.
- Simon, J. (2008). Monitoring the stable at the Pasteur Institute. *Science in Context*, 21(2), 181-200.
- Simon, J. (2016). *Diphtheria Serum as a Technological Object: A Philosophical Analysis of Serotherapy in France 1894-1900*. Lexington Books.
- World Health Organization (2016). *WHO Guidelines for the Production, Control and Regulation of Snake Antivenom Immunoglobulins*. WHO Press: Switzerland.
- Woods, A. et al. (2018). *Animals and the shaping of Modern Medicine: one health and its histories*. Palgrave-MacMillan: University of Manchester, UK.
- Yourcenar, M. (1985). *O tempo, esse grande escultor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

EDITORIAL

AÑO IX – VOL. II

EL USO DE LOS ÉQUIDOS EN LA MEDICINA MODERNA

Ana Lucia Camphora

Ana Paula Perrota

André Carvalho

El pragmatismo instrumental que moldeó las formas de interacción entre humanos y equinos se constituyó en diferentes culturas y períodos históricos, manteniéndose resistente y arraigado en la contemporaneidad. Funcionales como cuasimáquinas, convertidos en herramientas de guerra, transporte, capacidad de carga y fuerza motriz, los equinos, especialmente los caballos, sustentaron privilegios, demarcaron asimetrías sociales y fronteras territoriales, se convirtieron en atributos simbólicos y culturales, reforzando identidades e ideales de nación (Guest & Mattfeld, 2020). Innumerables mitos y símbolos anclaron estas relaciones a logros fenomenales, virtudes morales, cualidades estéticas y atributos nacionales. Se dice que el valor inconmensurable de sus aportes erigió economías, tradiciones, técnicas y prácticas, formando un patrimonio ancestral actualizado en una tupida red de valores y significados. Hay pocos vínculos interespecies en los que las contradicciones entre la condición de objeto técnico y la dimensión afectiva de estas relaciones sean tantas y tan evidentes. Al amparo de esta ambigüedad, la imagen del centauro amalgama los lazos que mantienen al caballo “atado” a esta “asociación” desigual. Como afirmaba Nevzorov (2011), las dulces fábulas sobre las relaciones entre humanos y caballos no son más que fábulas, que oscurecen los innumerables aspectos dramáticos involucrados en esta relación.

Estos no son caballos consumidos hasta el agotamiento por ojos estéticos, objetos de enfoques transculturales, partes del mercado deportivo o del negocio de las apuestas. Sus cuerpos ágiles no nos seducen en las subastas. No se prestan a proyectos de empoderamiento personal. Ni siquiera bailan en los picaderos, ni escuchamos su trote desarmónico sobre el asfalto de los alrededores. No son caballos políticos, ni caballos-monumento, al servicio del poder. De ellos se ha hablado muy poco desde que sus cuerpos fueron reinventados para ocupar la centralidad de un capítulo decisivo de la medicina moderna. Esta inexistencia es el resultado de una construcción. Rebaños invisibles de proveedores eficientes de materias primas para la producción farmacéutica a gran escala.

El dossier que presentamos en este número nos invita a examinar un capítulo marcadamente oscuro de las interacciones entre humanos y equinos, que se inscribe en la historia de la medicina moderna y de la industria farmacéutica mundial. Los artículos que se presentan a continuación buscan rescatar parte de las trayectorias de caballos, mulas y burros convertidos en eficientes proveedores de materia prima. Componentes centrales en los sistemas de expoliación, estos rebaños invisibles mantenidos bajo una intrincada red formada por ciencia y mito, modernidad y tradición, emergen de narrativas dispersas. Las prácticas de biopoder que aún se reproducen en el presente en una auténtica “ciencia del atraso” nos imponen reclamar, en el ámbito de los estudios críticos animales, más luz sobre la historia de las técnicas y las ciencias sustentadas en el uso intensivo del organismo de diferentes especies equinas.

El caballo en particular, por la cantidad de sangre disponible y su docilidad en el manejo, se convirtió en fuente de materia prima para una industria que se expandió rápidamente a partir de finales del siglo XIX. Cuando el motor a explosión, los ferrocarriles y los tranvías eléctricos señalaban el final de una ardua y milenaria trayectoria, la medicina moderna impuso a los caballos una nueva función, no menos dolorosa. Para hacer frente a la urgencia impuesta por la epidemia de difteria que se estaba extendiendo en Europa y en varias partes del mundo, con altas tasas de mortalidad, especialmente en niños, la fisiología del caballo asumió un papel central en la producción a gran escala de antidiftéricos y, casi inmediatamente, el suero antitetánico. Posteriormente, la sueroterapia también fue la respuesta encontrada para combatir varias otras toxinas, como la rabia y el botulismo, y contra el envenenamiento por mordeduras de serpientes, arañas, escorpiones y otros animales venenosos. El principio de la sueroterapia consiste en inyectar dosis progresivas de toxinas (o venenos) con el objetivo de producir una reacción en el organismo equino en cuanto a los niveles de anticuerpos producidos. Las sangrías se realizan según diferentes protocolos, de forma que la sangre total se extrae de una sola vez, o en dos o tres extracciones seguidas. Actualmente, los caballos utilizados en la producción de antivenenos aportan unos 12 litros de sangre para obtener el plasma que constituye la materia prima de los diferentes tipos de suero. Este proceso, llamado hiperinmunización, se repite cuatro veces al año.¹

Los estudios de Jonathan Simon (2008) sobre la producción inicial del suero antidiftérico describieron el contexto en el que la sangre extraída de los caballos “dio vida” a grandes instituciones científicas, como el Instituto Pasteur, creado en Francia, y a otras innumerables instituciones implantadas en diferentes continentes. En su artículo “El origen de la producción de antitoxina diftérica en Francia: entre la filantropía y el comercio”, cuya traducción publicamos en este dossier, Simon nos traslada a las caballerizas

1 Protocolo adoptado por el Instituto Butantã, principal productor de antivenenos en Brasil, según la directora de producción, Hui Wen Fan. Seminario online 120 años de producción de antiveneno en el Instituto Butantan, realizado el 30 de octubre de 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=wgVA2CAcTSQ&list=PLXd5kwpNg4FGgOuuknliII0xb4ig2J-tA&index=10&t=4726s>.

del Instituto Pasteur, donde se realizaban las sangrías diarias. La escritora francesa Marguerite Yourcenar (1983:138) se refirió al destino reservado a los caballos productores de suero: “...Buenos caballos de la Guardia Republicana, viejos y cansados, condenados a agonizar, a veces durante dos años, en un establo del Instituto Pasteur, cuya única distracción era ser desangrados (...), para finalmente sucumbir en harapos ecuestres sin sangre, víctimas de nuestro progreso inmunológico, mientras los propios soldados de la Guardia se mortificaban: ‘preferiríamos que los enviaran al matadero.’”

Una vasta literatura analiza a los hombres, médicos y fisiólogos que impulsaron este avance sostenido de la medicina basado en la reinención del caballo como artefacto técnico (Simon, 2016). Pero la decisiva participación del organismo equino, que a la vez se convirtió en objeto de experimentación y fábrica viva de materia prima para la industria farmacéutica moderna y contemporánea, aún no ha despertado interés como tema de investigación en el fructífero campo de las culturas ecuestres. También cabe señalar que esta y otras formas de uso intensivo de los equinos no fueron debidamente examinadas en los estudios sobre las formas directas e indirectas de participación de los animales no humanos en la medicina (Woods et al., 2018). De hecho, a lo largo del siglo xx y hasta la actualidad, muy poco ha cambiado en los métodos de explotación equina implementados para la producción de diferentes tipos de antivenenos. Técnicas invasivas para subyugar la funcionalidad fisiológica de estos animales, convertidas en unidades de producción vitales para la industria farmacéutica, sustentan el mercado mundial de plasma equino hiperinmunizado, que en 2020 se valoró en US\$ 969, 38 millones, y podría alcanzar, en 2026, US\$ 1585 millones.² Estos valores pueden estar subestimados, ya que no todos los pequeños laboratorios productores tienen monitorizada su producción.

El término “explotación”, utilizado por la directora de producción del Instituto Butantã³, en São Paulo, Brasil, para describir la condición de los caballos productores de suero, parece más que adecuado. “Explotar” significa “quitar a alguien, por violencia o fraude, la propiedad de algo; despojar; desterrar; desbollar.”⁴ El tradicional “suero antiveneno” es el único tratamiento reconocido por la Organización Mundial de la Salud para las víctimas de accidentes con animales venenosos. Considerada como una enfermedad globalmente desatendida, estos accidentes afectan principalmente a poblaciones rurales y de regiones remotas de países tropicales. Pero recién en 2016, los principios éticos y de bienestar en el uso de animales en la producción de antivenenos fueron incluidos en la guía que establece procedimientos para la producción, control y regulación de antivenenos para serpientes (OMS, 2016).

2 Anti-venom Market - Growth, Trends, COVID-19 Impact, and Forecasts (2021-2026): <https://www.businesswire.com/news/home/20210303005784/en/1.58-Billion-Anti-venom-Market---Global-Growth-Trends-COVID-19-Impact-and-Forecasts-2021-2026---ResearchAndMarkets.com>

3 Conferencia de la directora de producción del Instituto Butantã, Hui Wen Fan, en el seminario en línea *120 años de producción de antiveneno en el Instituto Butantã*, realizado el 30 de octubre de 2021, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wgVA2CAcTSQ&list=PLXd5kwpNg4FGgOuuknliI0xb4ig2J-tA&index=10&t=4726s>.

4 Porto Editora – “despojo” [“espolar” en portugués] en el Diccionario de Infopedia en Lengua Portuguesa [en línea]. Oporto: Porto Editora. Disponible: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/espolar>

Otra industria, sustentada por el sangrado de yeguas preñadas para extraer la hormona gonadotropina equina, nos remite a los vínculos persistentes que vinculan el colonialismo con el capitalismo contemporáneo. Las “granjas de sangre”, mantenidas en Argentina y Uruguay por Syntex, una multinacional farmacéutica, se benefician de la falta de regulación específica para el uso de yeguas. Aunque existen en el mercado varias alternativas sintéticas de esta hormona, que tienen como objetivo estimular el celo en cerdas y otras madres en granjas industriales, la producción y comercialización de la hormona gonadotropina equina sigue siendo un negocio lucrativo. La explotación masiva de burros para atender el mercado chino de *ejiao*, una medicina tradicional sin eficacia científicamente comprobada, es otro sistema de bioexplotación que pone de relieve las asimetrías persistentes en los mercados transatlánticos. En la región Nordeste de Brasil, la amenaza impuesta a los burros tiene implicaciones culturales, éticas y socioambientales con repercusiones críticas en los territorios latinoamericanos, así como en otros territorios nacionales. Al examinar estos escenarios que quedan fuera del desarrollo de nuevas tecnologías efectivas y más éticas, buscamos mapear algunas brechas significativas que contribuyen a sostener lucrativos mercados globales dependientes de formas intensivas de explotación del organismo equino.

Comenzamos la sección de este dossier con el estudio en el que **Evelyne Paludo** y **Vanessa Carli Bones** examinan la precaria visibilidad que la literatura especializada otorga a los équidos como animales de experimentación. Aspectos oscuros y vacíos en la regulación de los procedimientos de producción de antivenenos resaltan la urgencia de la transparencia de la información, así como la necesidad de regulaciones, para que se pueda monitorear, corregir y, en particular, minimizar el grado de violaciones a la dignidad de los equinos proveedores del suero. A continuación, el artículo de **Ana Lucía Camphora** y **David Castro** se centra en la industria de la hormona gonadotropina coriónica equina extraída en las “granjas de sangre” de Argentina y Uruguay, ponderando las condiciones rudimentarias y abusivas que caracterizan el manejo de yeguas preñadas frente a los intereses de la industria farmacéutica mundial. **Julia Michelle Picazo** investiga las construcciones semiótico-materiales del “animal de terapia” en las interacciones terapéuticas asistidas por caballos. Bajo una perspectiva psicosocial de esta nueva modalidad de “animal de trabajo”, sus reflexiones versan sobre los cruces institucionales del antropocentrismo-especismo en las diferentes prácticas que constituyen estas terapias. **Julieta Campos** y **Michelle Guzmán** son las responsables de la traducción al español de un artículo en inglés de **Jonathan Simon** sobre la innovación terapéutica que representó la sueroterapia para el tratamiento de la difteria a finales del siglo XIX, situando las actividades realizadas en los establos del Instituto Pasteur dentro de la historia de la medicina. Concluimos el tema de este dossier con dos obras más, en el campo de las artes. **Samylla Mol** nos presenta un texto zoopoético que nos plantea el tema de la matanza de burros en Brasil para atender el mercado *ejiao* chino, en el que el tiempo aparece como narrador/observador de la historia de los burros. En otro trabajo, **Ana Lucia Camphora** recurre a la narrativa audiovisual del videoarte para rescatar

el lugar del caballo en la historia de la sueroterapia. El video “Más allá de las palabras en un mundo más que humano” está compuesto por fragmentos de películas institucionales que registran el ambiente de investigación y producción de sueros en las instituciones de seroterapia brasileñas a lo largo del siglo xx.

Continuando con la próxima sección de esta edición, en el que se engloban diferentes investigaciones en torno a los Estudios Críticos Animales, presentamos el estudio de **Diego Forte**, quien analiza la condición de los perros involucrados en la Guerra de Malvinas, entre Argentina e Inglaterra, en 1982. Tanto el discurso épico como el bélico atribuyen cualidades humanas a los animales que participaron en el conflicto bélico, aunque descarten la responsabilidad social por los trágicos desenlaces que se les imponen. A continuación, **José Jaime Huerta Céspedes** aborda las consecuencias políticas de entender la zoonosis como un riesgo continuo para la vida durante la pandemia de la Covid-19, en un contexto marcado por información distorsionada sobre el origen del virus. En su artículo, **María Fernanda Obando-Sánchez** examina el especismo como posición hegemónica y sus implicaciones para la vida de los animales no humanos en el contexto costarricense. En su estudio, **Eduardo Barona** adopta la toponimia crítica para reflexionar sobre los lugares geográficos españoles cuya historia está asociada a procesos de dominación no humana. La traducción del artículo de **James Stanescu**, realizada por **Paula Garbarino Mendiando**, **Gustavo Medina Pose** y **Federico Parra Delprato**, reflexiona críticamente sobre el concepto de “biopolítica” para pensar la relacionalidad interespecie en la dimensión transfronteriza entre seres matables y no matables, en el contexto de las granjas industriales. **Jessica Paola Melo Parra**, **Margarita Isabel González Poma** y **Tatiana Rivadeneira Cabezas** son autoras de un texto que trae el concepto *Sumak Kawsay*, o “Buen Vivir Andino”, a la discusión de los estudios animales desde una perspectiva decolonial, intercultural y eco-silvestre. **Francisco Hernández Galván** y **Martín De Mauro Rucovsky** toman a los hongos como protagonistas, en su singular temporalidad y alternativas radicales, en la formación de nuevos intereses radicales en la ecopolítica cultural. **Rosa Icela Ojeda Martínez** analiza los supuestos filosóficos de la empatía entre animales a través de la filosofía fenomenológica. **Carlo Zarallo Valdés** y **Anderson Kaue Plebani** exploran algunas implicaciones filosóficas y políticas del giro ontológico, desde la perspectiva del perspectivismo amerindio, sugiriendo una reorientación de la antropología desde una ontología relacional que ubica a todas las entidades dentro de un pluriverso. El ensayo de **Hugo Vedovato** y **Vitor Vedovato** nos trae una reflexión filosófico-artística sobre la imbricación entre la violencia ejercida contra humanos y animales no humanos en tiempos de posverdad y antagonismo maniqueo. Concluimos este número con una entrevista de **Oscar Horta**, catedrático de filosofía moral de la Universidad de Santiago de Compostela, a **Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato**. Los temas discutidos incluyen la sensibilidad y la resistencia observadas desde la ética animal, el igualitarismo y el desarrollo legal desigual en el campo de los derechos de los animales y la naturaleza.

Bibliografía

- Guest, K. & Mattfeld, M. (Eds.). (2020). *Horse Breeds and Human Society: Purity, Identity and the Making of the Modern Horse*. New York: Routledge.
- Nevzorov, A. (2011). *The horse crucified and risen*. Nevzorov Haute Ecole, second edition.
- Simon, J. (2008). Monitoring the stable at the Pasteur Institute. *Science in Context*, 21(2), 181-200.
- Simon, J. (2016). *Diphtheria Serum as a Technological Object: A Philosophical Analysis of Serotherapy in France 1894-1900*. Lexington Books.
- World Health Organization (2016). *WHO Guidelines for the Production, Control and Regulation of Snake Antivenom Immunoglobulins*. WHO Press: Switzerland.
- Woods, A. et al. (2018). *Animals and the shaping of Modern Medicine: one health and its histories*. Palgrave-MacMillan: University of Manchester, UK.
- Yourcenar, M. (1985). *O tempo, esse grande escultor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

DOSSIÊ / DOSSIER
ARTÍCULOS

Pontos críticos e possibilidades de melhoria no uso de equídeos pela medicina moderna

Puntos críticos y posibilidades de mejora en el uso de équidos en la medicina moderna

Critical Points and Possibilities for Improvement in the Use of Equids in Modern Medicine

Enviado: 15.11.22

Acceptado: 27.02.23

Evelyne Paludo

Advogada e Pós-graduada em Direito Animal pela UNINTER/ESMAFE (Brasil)

Email: paludoadvocacia@gmail.com

Vanessa Carli Bones

Veterinária e Pós-doutoranda em Ciências Veterinárias pela UFPR (Brasil)

Email: vcb.vete@gmail.com

Animais são comumente utilizados para ensino e pesquisa. O uso de equídeos para a medicina é mais um caso de utilização de animais, sendo que a cadeia de criação, manutenção e utilização de indivíduos é grande, mas quase esquecida. O objetivo deste artigo é apresentar pontos críticos existentes na criação e no uso de equídeos para a medicina moderna, a saber: a visão dos animais como objetos; o uso de animais envolvendo baixos graus de bem-estar; a falta de critérios técnicos oficiais para garantir graus aceitáveis de bem-estar; a falta de transparência; bem como as limitações do uso de animais e falta de aplicação de métodos alternativos. A visão dos animais como sujeitos; seu uso condizente com altos graus de bem-estar; a existência de critérios técnicos oficiais para garantir graus aceitáveis de bem-estar; a transparência e a perspectiva de utilização de alternativas são formas de melhoria dos pontos críticos identificados.

Palavras-chave: bem-estar animal, experimentação animal, regulamentação, sciência.

Los animales se utilizan comúnmente para enseñanza e investigación. El uso de équidos para medicina es otro caso de uso de animales, y la cadena de producción, mantenimiento y uso de individuos es grande, pero casi olvidada. El objetivo de este artículo es presentar los puntos críticos existentes en la producción y uso de équidos para la medicina moderna, a saber: la visión de animales como objetos; el uso de animales vivos que implica bajos grados de bienestar; la falta de criterios técnicos oficiales para garantizar grados aceptables de bienestar; la falta de transparencia; así como limitaciones en el uso de animales y falta de aplicación de métodos alternativos. La visión de los animales como sujetos; el uso de équidos acorde con altos grados de bienestar; criterios técnicos oficiales para garantizar grados aceptables de bienestar; transparencia, y la perspectiva de utilizar alternativas son formas de mejorar los puntos críticos identificados.

Palabras clave: bienestar animal, experimentación animal, regulación, sintiencia.

Animals are commonly used for teaching and research. The use of equids for medicine is yet another case of animal use, given that the chain of raising, maintenance and use of equids is large, but almost forgotten. The objective of this paper is to present critical points of the raising and use of equids for modern medicine, as follows: the vision of animals as objects; the use of live animals involving low standards of welfare; the lack of technical official criteria to guarantee acceptable welfare degrees; the lack of transparency; as well as limitations of animal use and the lack of application of alternative methods. The vision of animals as subjects; the use of equids in accordance with high welfare standards; official technical criteria to guarantee acceptable welfare standards; transparency, and the perspective of using alternative methods are ways to address the identified critical points.

Keywords: Animal experimentation, animal welfare, regulation, sentience.

1. Introdução

Animais são comumente utilizados para ensino e pesquisa científica no Brasil, porém, no momento não há publicações oficiais provenientes do Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal (Concea) que reportem espécies e números de animais utilizados, para quais finalidades, graus de invasividade a que os indivíduos são submetidos, dentre outras informações importantes. Tal falta de transparência também é observada na área específica do uso de equídeos para a produção de antivenenos, hormônios e outros produtos utilizados na medicina. Há que se considerar também que no cenário de uso de animais para produção de antivenenos, não apenas equinos são utilizados para produção de plasma hiperimune e são alvo de discussões éticas e legais, mas também ovinos, asininos, cabras, outros grandes animais, coelhos (em grande escala e outros animais em nível experimental), ofídios para produção de venenos, animais usados para alimentar os ofídios e indivíduos (normalmente roedores) usados para testar a eficácia e a segurança dos antivenenos em fase pré-clínica (WHO, 2016). Além disso, não apenas a fase de produção do antiveneno é importante, mas todo o cenário de transporte e manutenção dos animais usados, desde o nascimento até a morte. Portanto, a cadeia de criação, manutenção e utilização de animais neste cenário é grande, mas, ao mesmo tempo, quase esquecida pela sociedade.

No caso específico da produção de antivenenos, segundo a Organização Mundial da Saúde (do inglês *World Health Organization*-WHO, 2016), imunoglobulinas antiveneno ofídicas são o único tratamento específico para o tratamento contra picadas de cobras venenosas; elas são produzidas a partir do fracionamento de plasma usualmente obtido de grandes animais domésticos hiper imunizados contra venenos específicos. Ainda de acordo com a referida organização, importantes, mas usados de forma infrequente, antivenenos podem ser preparados a partir de animais menores; de forma geral, quando injetado em um paciente humano envenenado, um antiveneno efetivo é capaz de neutralizar toxinas de qualquer veneno usado em sua produção e, em alguns casos, irá neutralizar também venenos de espécies relacionadas (WHO, 2016).

Além do cenário da produção de substâncias para imunoterapia, equinos também são utilizados para a produção de hormônios, como é o caso da gonadotrofina coriônica equina (eCG). O referido hormônio é extraído do sangue de éguas reprodutoras entre os dias 40 e 120 de prenhez (VILANO et. al, 2021). De acordo com Vilanova e colaboradores (2019) grande quantidade de sangue é colhida de fêmeas equinas prenhes para a produção de tal hormônio, utilizado em manejo reprodutivo de outros animais como suínos, bovinos, pequenos ruminantes e outros, destinados ao consumo humano. Também, grandes volumes de urina são coletados de éguas prenhas para extrair estrógeno, a fim de tratar sintomas da menopausa em mulheres (SEARS, 1994); no artigo citado a prática é fortemente criticada, por envolver a necessidade de confinamento dos animais por longos períodos de tempo, pelas más condições de manutenção dos animais, pela necessidade

de descarte e envio dos animais nascidos a campos de confinamento para engorda, e pela forma de coleta da urina que pode envolver desconforto aos animais. Conforme Vilanova e colaboradores (2021), em ambas as indústrias as fêmeas equinas são criadas intencionalmente para extrair hormônios que, de outra forma, não estariam disponíveis em tão alta concentração em animais não prenhes.

Além dos cenários supracitados, outros regulados pela WHO envolvem a produção de antivenenos de aranhas, escorpiões e outros organismos utilizados para a produção de antitoxinas anti botulínicas derivadas de equinos e organismos utilizados para a produção de soros poli específicos contra *Calloselasma rhodostoma*, *Cryptelytrops albolabris* e *Daboia siamensis* (WHO, 2016) e contra uma série de outras doenças, conforme citadas por Vilanova e colaboradores (2021). Equinos têm sido considerados úteis para a produção de terapêuticos pelo seu grande volume de sangue e urina que podem ser coletados repetidamente para produção de anticorpos, hormônios ou outras proteínas isoladas, e também por sua relativa facilidade de manejo e manutenção (VILANOVA et al., 2019).

Apesar de comumente utilizados, o cenário da criação e do uso de equídeos para a medicina é pouco conhecido e o que se conhece provém de arquivos antigos das instituições que mantêm e utilizam animais para tais fins, bem como de relatos informais e entrevistas de pessoas que trabalham ou trabalharam na área. O objetivo deste artigo é apresentar pontos críticos existentes na criação e no uso de equídeos para a medicina moderna, bem como apontar possibilidades de melhorias de tais pontos.

2. Pontos críticos selecionados e possíveis melhorias no cenário da criação e do uso de equídeos para a medicina:

2.1.A visão dos animais como objetos e seus aspectos históricos

O cenário trazido a lume pelo presente estudo decorre da histórica exploração animal em benefício humano, nas suas mais variadas formas. Nas palavras de Rame Ferreira (FERREIRA, 2020) citando Derrida, “se queremos falar de injustiça, violência ou desrespeito ao que chamamos de animal (confusamente, como destaca o desconstrucionista), se torna necessário reconsiderar todo o axioma metafísico antropocêntrico que domina o pensamento sobre o que é justo e injusto no Ocidente.” Em continuação o autor afirma:

Nesta concepção, o mundo animal não-humano é privado de qualquer lei moral capaz de gerar direito, ao passo que o mundo humano é forjado por essa lei, tornando-a própria do homem, no sentido literal de propriedade.

Segundo Fábio Oliveira (OLIVEIRA, 2021) “O resultado da incorporação do conceito de opressão na definição de especismo nos leva a entender o especismo como parte constitutiva das injustiças sociais, fenômeno que chamarei de ‘especismo estrutural’”. Sobre o especismo estrutural, explana Oliveira:

Se o especismo pode ser entendido como opressão aos animais não humanos, e se expressa de diversas formas, o especismo estrutural seria uma qualificação que nos

permite compreender como a atitude especista se apresenta na organização social. No entanto, não se trata de afirmar que o “especismo estrutural” seja um tipo ou variante do especismo. Ao contrário, trata-se de reafirmar o componente opressor que subjaz ao especismo, destacando sua imbricação na trama opressora.”

A objetificação dos outros animais pelo ser humano a fim de possibilitar a exploração através da dominação de seus corpos sem questionamentos éticos e morais – e em grande parte das vezes sem regulamentação, transparência e/ou fiscalização- com a justificativa da necessidade humana, acarreta a necessidade de desconsideração da própria ciência vez que ela já apontou a individualidade, a senciência e a consciência de outros animais, além dos humanos.

O Código Civil de 1916 e sua base privatista fortaleceu esta catalogação objetificadora dos animais em nosso ordenamento jurídico ao estabelecer em seu artigo 1º que “todo homem é capaz de direitos e deveres” e, portanto, sujeito de direitos, resignando os animais a categoria de objeto de direito. Tal definição apresentava-se pelo objetivo da legislação civilista de regulação de relações patrimonialistas entre homens no intuito de acumulação de patrimônio e geração de riquezas. Nesta senda, os animais foram catalogados como coisas ou bens, o que gerou divergência entre os civilistas, apesar de que ambas as categorias são objetos de direito.

Contudo, em 1988, houve a promulgação da Constituição Federal brasileira, com a qual todas as demais legislações infraconstitucionais (incluindo-se aqui o Código Civil) precisam estar em conformidade, sob pena de inconstitucionalidade. A partir de então toda a legislação infraconstitucional demanda uma leitura constitucional para possibilitar sua correta aplicação e, sendo diametralmente contrária, há que se declarar sua inconstitucionalidade.

No Brasil, já em 1988 o legislador constituinte reconheceu implicitamente a senciência animal ao consagrar a regra da proibição da crueldade, disposta no art. 225, §1º, inciso VII, parte final, da Constituição Federal (BRASIL, 1988), vedando, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade. Referida regra considera o animal *como fim em si mesmo* ao reconhecer sua capacidade de sentir – senciência – independentemente da espécie ou da relevância ecológica, visualizando o animal como indivíduo que importa por si só, dotado de valor intrínseco e dignidade própria, garantindo por esta razão o direito à existência livre de crueldade.

A Constituição Federal brasileira, portanto, proíbe expressamente qualquer tipo de tratamento cruel que possa vir a ser dispensado aos animais (a qualquer animal, pois não há restrição na regra constitucional). Por sua vez, a Lei Federal 9605/98 (BRASIL, 1998) considera crime a prática de maus-tratos e qualquer outro ato que possa ferir e/ou mutilar os animais, nos termos do artigo 32. De outro ponto, o Decreto Lei 24.645/34 (BRASIL, 1934) – em vigência com status de lei federal – define como maus-tratos qualquer ato abusivo, cruel, bem como golpear, ferir ou mutilar, qualquer órgão dos animais, conforme

artigo 3º, incisos I e IV. Por fim, a Resolução 1236/18 do Conselho Federal de Medicina Veterinária (CFMV, 2018) caracteriza maus-tratos à prática de agir para causar dor, sofrimento ou dano animal conforme artigo 5º, inciso III.

A perspectiva antropocêntrica do direito ambiental cedeu espaço para a perspectiva zoocêntrica, percebendo os animais como seres sencientes, portadores de um valor moral intrínseco e dotados de dignidade própria (ATAÍDE JUNIOR, 2018). Ao considerar os animais como indivíduos como fim em si mesmo, e não como meios ou instrumentos, segundo entendimento do Ministro Luiz Roberto Barroso, a Constituição Federal brasileira reconhece a dignidade própria dos animais. Tal entendimento se infere no voto-vista do citado Ministro no caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4983:

Portanto, a vedação da crueldade contra animais na Constituição Federal deve ser considerada uma norma autônoma, de modo que sua proteção não se dê unicamente em razão de uma função ecológica ou preservacionista, e a fim de que os animais não sejam reduzidos à mera condição de elementos do meio ambiente. Só assim reconheceremos a essa vedação o valor eminentemente moral que o constituinte lhe conferiu ao propô-la em benefício dos animais sencientes. Esse valor moral está na declaração de que o sofrimento animal importa por si só, independentemente do equilíbrio do meio ambiente, da sua função ecológica ou de sua importância para a preservação de sua espécie.

O entendimento da Ministra Rosa Weber apresentado no julgamento da ADI 4683 acerca da dignidade animal acompanha aquele do Ministro Luiz Roberto Barroso, exposto no voto-vista acima:

O atual estágio evolutivo da humanidade impõe o reconhecimento que há dignidade para além da pessoa humana, de modo que se faz presente a tarefa de acolhimento e introjeção da dimensão ecológica ao Estado de Direito. A pós-modernidade constitucional incorporou um novo modelo, o do Estado Socioambiental de Direito, como destacam Ingo Scarlet e Tiago Fensterseifer, com pertinente citação, em suas reflexões, de Arne Naess que reproduz: “O florescimento da vida humana e não humana na Terra tem valor intrínseco. O valor das formas de vida não humana independe da sua utilidade para os estreitos propósitos humanos.” A Constituição, no seu artigo 225, §1º, VII, acompanha o nível de esclarecimento alcançado pela humanidade no sentido de superação da limitação antropocêntrica que coloca o homem no centro de tudo e todo o resto como instrumento a seu serviço, em prol do reconhecimento de que os animais possuem uma dignidade própria que deve ser respeitada.

Daniel Braga Lourenço (LOURENÇO, 2008) salienta que há uma imprescindível extensão de direitos fundamentais para os animais não humanos, na qualidade de sujeitos de direito, não havendo argumentos sólidos para que continuemos a diminuí-los à categoria

meramente utilitarista de coisa ou objeto. Com a valoração constitucional da consciência animal perfectibilizada na regra da proibição da crueldade, há o reconhecimento da dignidade animal, bem jurídico a ser tutelado pelos direitos fundamentais decorrentes do direito à existência digna outorgado a todo animal brasileiro.

Certo é que toda dignidade deve ser protegida por um catálogo mínimo de direitos fundamentais. Sendo os animais não-humanos seres sencientes conforme atesta a ciência, pode-se afirmar que eles têm o genuíno interesse em não sofrer tal qual os animais humanos. Possuindo os animais direito à integridade física e psíquica outorgado pelo poder constituinte através da regra da proibição da crueldade, deve a sua dignidade ser protegida de forma fundamental. Desta forma, a regra insculpida na parte final do inciso VII, do artigo 225 da Constituição Federal garante aos animais não-humanos o direito fundamental à existência digna, livre de crueldade, além da proteção à sua função ecológica.

A proibição da crueldade contra animais no Brasil não se funda, portanto, no respeito ao equilíbrio ecológico, mas sim na dignidade animal, de índole individual, decorrente da consciência animal e da consequente senciência, ou seja, a capacidade de sentir dor e experimentar sofrimento, ínsita aos seres vivos que compõem o reino animal (ATAÍDE JUNIOR, 2019).

Entretanto, conforme aponta a pesquisadora Waleska Mendes Cardoso (CARDOSO, 2018) “existe uma certa relutância, por parte dos teóricos do direito, bem como dos atores do campo jurídico de admitir que os animais tiveram seus interesses e seu valor reconhecidos pela ordem constitucional.”. Segundo aponta a pesquisadora:

Mesmo após a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, que reconhece a dignidade dos animais, este valor constitucional é sistematicamente ignorado pelos juristas brasileiros, tanto a nível teórico (continuam tratando os animais como meras coisas, meros meios para os fins humanos), quanto a nível prático (os tribunais ainda desconsideram os animais como seres portadores de interesses protegidos por direitos).

No ano de 2002 entrou em vigência o Código Civil atual e, em que pese tenha revogado o Código Civil de 1916, ambos têm suas bases alicerçadas na noção privatista e, pela doutrina civilista, embora titularizem direito à integridade física e psíquica, para estes juristas os animais não podem ser sujeitos de direito, quanto mais pessoas para o direito. Há divergências também quanto a este entendimento, visto que parte da doutrina defende que a Constituição Federal, ao proibir crueldade com os animais, tinha como preocupação evitar uma prática que aviltasse os seres humanos ao ferir os sentimentos da sociedade; os deveres seriam, portanto, indiretos dos humanos em relação aos animais. Por tal razão, doutrinadores e atores jurídicos ainda identificam os animais como suporte fático do artigo 82 da legislação civilista, o qual trata sobre a definição de bens semoventes, embora de forma textual não conste tal afirmação.

O Ministro Luiz Roberto Barroso ao encerrar o voto-vista na ADI 4693 afirma que

“o próprio tratamento dado aos animais pelo Código Civil brasileiro – ‘bens suscetíveis de movimento próprio’ (art. 82, caput, CC) – revela uma visão mais antiga, marcada pelo especismo, e comporta revisão.” Referido apontamento demonstra a urgência de uma interpretação do *status* jurídico dos animais à luz da Constituição Federal, reconhecendo-os como sujeitos de direito por ser portadores de dignidade própria enquanto tratados como indivíduos, não podendo, portanto, ser considerados coisas ou bens semoventes.

É preciso reconhecer que os interesses dos animais não-humanos são semelhantes aos humanos, bem como são capazes de sofrer e entender o mundo ao seu redor, coisa que vários portadores de doenças incapacitantes os quais são inegavelmente titulares de direitos, não conseguem. Assim, não há razão para ser-lhes negados direitos subjetivos (MEDEIROS, 2019). Corroborando com tais apontamentos, afirma a pesquisadora Waleska Mendes Cardoso que “a interpretação tradicional, que coisifica o animal a partir do Código Civil, e que quer impor esta interpretação à Constituição Federal e aos demais ramos do direito, está equivocada e precisa ser revisada, com urgência.”

A existência digna de todo animal é direito fundamental e não apenas objeto de compaixão ou de tutela, porquanto é resultado da personalização e positivação do valor básico inerente à dignidade animal (ATAÍDE JUNIOR, 2019). A Lei Federal 9.608/98 (BRASIL, 1998), por sua vez, ao tipificar em seu artigo 32 a conduta de quem pratica atos de abuso, maus-tratos, fere ou mutila animais, também não os trata com base na sua função ecológica, mas como seres sencientes que têm o legítimo interesse de não sofrer, considerando-os, a contento e em conformidade com a Constituição Federal, como indivíduos, sujeitos do direito à vida digna livre de crueldade. Verifica-se que a legislação brasileira infraconstitucional, de caráter civil, penal e administrativo, ao punir a prática de crueldade contra animais, realiza os princípios estabelecidos na Constituição Federal (CASTRO, 2006) de proteção a dignidade animal – integridade física e jurídica - como efetivo direito fundamental.

Nas palavras de Karen Emilia Antoniazzi Wolf (WOLF, 2019), “a velocidade do tempo sempre será uma medida de movimento. Da mesma forma como é usado para medir o andar da tartaruga ou galopar do cavalo, o tempo mede a evolução das sociedades.”. E completa a pesquisadora: “E o tempo do direito é, hoje, o da mudança em relação aos animais não humanos (...)”

Em uma sociedade livre e comprometida com a garantia da liberdade e com a igualdade, as leis evoluem de acordo com a maneira que as pessoas pensam e se comportam e, quando as atitudes públicas mudam, a lei também muda (Habeas-Corpus nº 833085-3/2005, 2005). Os animais são seres vivos dotados de direitos que lhes são específicos e, diante disso, faz-se urgente remodelar as estruturas do ordenamento jurídico atual e das práticas autorizadas em violação à dignidade animal, ultrapassando finalmente o antropocentrismo que já não se sustenta passando a contemplar animais não-humanos como sujeitos de direitos e garantias (MEDEIROS, 2019).

A regra da proibição da crueldade inserida pelo legislador constituinte outorga aos animais o direito à integridade física e psíquica, gerando a garantia constitucional de proteção da dignidade animal. Embora a leitura contemporânea e constitucional do direito possibilite a conclusão de que partindo desta premissa os animais, a partir da Constituição Federal promulgada em 1988, foram alçados à categoria de sujeitos de direitos, conforme apontado alhures, há forte relutância da comunidade jurídica. Para sanar a relutância de parte dos doutrinadores e atores jurídicos acerca do status jurídico dos animais há em tramitação perante o Congresso Nacional brasileiro o projeto de lei 145/21 com a finalidade de inserir ao Código Civil brasileiro vigente a afirmação de que os outros animais, além dos humanos, são sujeitos de direitos.

Conforme aponta a pesquisadora Karen Emínia Antoniazzi Wolf:

Há, portanto, que se dar nova visão ao contrato social leviatano de Hobbes. Para buscar a paz e a felicidade (como valores de uma comunidade de destino mundial) é necessário desprender o homem do pensamento racionalista e cartesiano de apoderar-se do que é vivo (perdoar os erros do passado para trilhar a promessa da paz no futuro). Ignorar o sofrimento dos não humanos retirando-lhes a dignidade é o mesmo que atomizar o ser vivo (...). Infligir sofrimentos inúteis ao animal não é compatível com a dignidade humana de resistir ao reducionismo biológico e às potenciais ameaças do biopoder.

É diante desta evolução social, deste constitucionalismo da leitura e aplicação do direito brasileiro contemporâneo, que se devem pautar as atividades que realizam a exploração animal em ensino e pesquisa, por meio de ações como a aplicação de métodos alternativos e as limitações no uso dos animais vivos, a regulamentação com critérios que garantam graus adequados de bem-estar animal e a transparência das práticas envolvidas. Tais ações a partir do prisma constitucional de proteção da dignidade animal se fazem necessárias para realizar o mandamento constitucional sobre a conduta que se espera de toda a sociedade, presente na regra da proibição da crueldade. A aplicação do direito animal é essencial neste cenário.

2.2.O uso de animais vivos envolvendo cenários condizentes com baixos graus de bem-estar animal

Considerando especificamente o período envolvendo a produção do antiveneno, de acordo com a WHO (2016), além de distresse, medo e sofrimento, os animais usados para a aplicação do antiveneno podem apresentar anemia, resultado do excessivo volume ou frequência da sangria, ou da ação deletéria dos venenos; nesse sentido, quando os animais desenvolvem qualquer sinal de enfermidade, devem ser temporariamente retirados dos programas de imunização para permitir que recebam exame e tratamento veterinário apropriado. O mesmo documento cita que um dos problemas comuns da imunização com venenos é o desenvolvimento de úlceras e abscessos nos locais da injeção do veneno,

particularmente quando são usados venenos necrosantes ou adjuvantes de Freund's; assim, deve haver um limite de volume e dose de veneno injetado em cada local e áreas infectadas ou ulceradas devem ser tratadas, sendo que a área afetada não deve ser usada novamente.

Problemas de saúde possíveis também incluem deterioração clínica, como ferimentos, dor, perda de peso, alteração do escore corporal, queda na concentração de hemoglobina ou proteína sérica abaixo de valores críticos ou evidências de infecção; tais animais não devem ser sangrados (WHO, 2016). A mesma referência cita que alguns animais mostram títulos decrescentes de anticorpos específicos ao longo do tempo, apesar do descanso e das doses aumentadas de veneno imunizante, e tais animais devem ser aposentados do programa de imunização; no caso de morte de um animal, deve ser feita uma cuidadosa análise das causas da morte, incluindo, quando necessário, a realização de uma necropsia e análise histopatológica.

Assim como o uso de equídeos para a produção de antivenenos, de acordo com Vilanova e colaboradores (2019), a coleta de sangue de fêmeas prenhes para extração de eCG é uma prática crítica, relativamente desconhecida e mal regulamentada em países onde ocorre. Os autores citam que problemas de bem-estar animal podem surgir se as fêmeas forem sangradas com muita frequência ou se muito sangue for coletado a cada sangria, corroborando com os achados de WHO (2016); além disso, as reprodutoras tendem a ser manejadas em sistemas extensivos em pastagens com o mínimo de cuidado veterinário e, assim, podem não estar habituadas ao manuseio e às práticas em questão. Conforme Vilanova e colaboradores (2021), efeitos adversos potenciais da sangria incluem formação de hematoma a partir de hemostasia inadequada, dor no local da coleta devido à técnica de sangria inadequada ou inexperiência, e infecção no local de coleta devido à técnica inadequada ou materiais sujos.

Apesar de que Malikides e colaboradores (2001) demonstraram por meio de um experimento que seria possível coletar grandes volumes de sangue (até 25% do volume circulante), os animais mostraram efeitos fisiológicos adversos (variáveis hematológicas e bioquímicas) durante a coleta e por algumas horas após. Os animais demonstram sinais significativos de estresse ao ser submetidos a coletas de altos volumes de sangue e devem ser observados e receber os cuidados médicos necessários. A coleta rotineira de grandes volumes de sangue pode afetar o sistema imune dos equinos, o que também pode impactar a sua saúde geral e bem-estar (VILANOVA, et al., 2021).

Conforme HAMMERSCHMIDT (2012), o grau de bem-estar é dividido em uma escala de cinco graus: muito alto, alto, regular, baixo e muito baixo; sua determinação é realizada a partir da avaliação das cinco liberdades do bem-estar animal (nutricional, ambiental, sanitária, comportamental e psicológica), sendo que, ao término da avaliação quanto à adequação de cada liberdade é proferido um grau de restrição àquela liberdade, com base em quesitos técnicos estabelecidos. Assim, a depender da avaliação de cada liberdade, temos a classificação final do grau de bem-estar animal em um dos cinco graus inicialmente propostos.

Uma vez que os animais podem experimentar dor e sofrimento durante o processo

de manutenção e utilização, como observado nos exemplos trazidos pelo presente artigo, é possível que seu grau de bem-estar chegue a níveis baixos ou muito baixos, mesmo que de forma temporária. Nesse sentido, de acordo com HAMMERSCHMIDT (2012) e TOSTES et al. (2017), cenários condizentes com bem-estar animal baixo ou muito baixo são compatíveis com maus-tratos e são considerados inaceitáveis. Os maus-tratos podem ter caráter comissivo ou omissivo, pois o crime de maus-tratos pode se originar tanto de uma ação como de uma omissão. Nesses casos, devem ser tomadas providências cabíveis, sendo priorizada a retomada de condições compatíveis com maiores graus de bem-estar.

Formas de melhoria do bem-estar animal no cenário de equinos usados para produção de substâncias medicinais são citadas por Vilanova e colaboradores (2021). No que se refere ao manejo e cuidado dos animais os autores citam a importância da seleção adequada dos indivíduos, sendo que devem ser utilizados apenas os que apresentarem boa saúde física e mental e sejam acostumados ao manejo necessário; da identificação individual dos equinos, com métodos indolores e por pessoal treinado; do adequado transporte dos animais quando adquiridos e quando deixam o programa, sendo que devem estar em boas condições físicas e ser determinadas condições especiais para garanhões, gestantes e fêmeas com filhotes, no menor tempo possível; do oferecimento de quantidade e qualidade adequada de alimentos e água; da adequada provisão de alojamento (em termos de espaço amplo disponível, superfície confortável para descanso, proteção contra intempéries e outros animais invasores, acesso a pastagens, regulação de ruídos, condição de luz, temperatura e ventilação), contato social e exercícios; da habituação ao manejo pelas pessoas e treinamento tão logo sejam adquiridos, respeitando o ritmo de aprendizado de cada indivíduo; da atenção veterinária e dos cuidados com os cascos, com procedimentos preventivos e manutenção de registros adequados incluindo em relação à eutanásia e mortalidade; da consideração de questões éticas específicas relacionadas à prática sendo realizada (como a realização de aborto no cenário da produção de eCG, sabidamente estressante e doloroso); e da adequada realização de eutanásia, em casos efetivamente necessários.

Vilanova e colaboradores (2021) também apresentam recomendações para a coleta de sangue em si, como a realização de adequado procedimento seguindo as recomendações gerais da WHO, a exemplo da preparação asséptica da pele, do limite de duas tentativas de punção de vasos em cada lado do pescoço, da habituação dos animais ao manejo, do uso de creme anestésico local previamente ao procedimento, do monitoramento por 24 horas subsequentes e da paralisação do procedimento em caso de sinais de estresse. Os autores também fazem considerações sobre o volume máximo a ser obtido, sendo que para um equino saudável de 500 Kg, de peso normal, não gestante, o volume máximo aproximado de sangue circulante seria de 37,5 litros, tendo-se que considerar variáveis como gestação, obesidade e idade. Nesse sentido, recomendações de segurança multi-espécie para limites de volume de coleta de sangue sugerem que não deve ser extraído mais do que 10% do sangue circulante sem a necessidade de fluidos de reposição.

2.3. Falta de critérios técnicos oficiais para garantir graus aceitáveis de bem-estar animal

Apesar de que há artigos científicos tratando sobre o bem-estar de animais usados para a produção industrial de sangue, soro ou urina (VILANOVA et al., 2021), não foram identificados guias oficiais nacionais ou internacionais que tratem do tema. Ainda, apesar de haver publicações relacionadas ao uso de animais em ensino e pesquisa no código sanitário de animais terrestres da Organização Mundial para Saúde Animal (do inglês World Organisation for Animal Health- OIE), não há diretrizes específicas sobre o bem-estar de animais explorados para produção de imunobiológicos. Assim, não há diretrizes oficiais com informações como limite de sangue que pode ser extraída de um animal; frequência de coleta; critérios a ser observados para definir quando um indivíduo deve ser retirado do programa, dentre outros. Esta falta de diretrizes é confirmada por Vilanova e colaboradores (2021).

A título de exemplo, o uso de reprodutoras para coleta de urina e produção de estrógeno tem chamado a atenção do ativismo animal no Canadá há décadas (SEARS, 1994). Como consequência, neste país, a indústria revisou as práticas e expectativas para as fazendas de manejo de equinos, sendo que a produção de urina de fêmeas prenhes é atualmente regrada por um comitê aconselhador de criadores de equinos, o *Equine Ranching Advisory Board* (ERAB), o qual inclui médicos veterinários comportamentalistas e especialistas da Associação Americana de clínicos de equinos, a *American Association of Equine Practitioners* (AAEP) (VILANOVA et al., 2021). Apesar de ser uma iniciativa inovadora e que o mesmo autor cita existir uma parceria positiva entre indústria, governo e associações médico-veterinárias (equivalentes no Brasil ao conselho de classe médico veterinária), vale lembrar que tais diretrizes são determinadas pela própria indústria, o que pode ser entendido como um conflito de interesses.

Observa-se, portanto, que a falta de diretrizes oficiais não é um problema apenas brasileiro. Nesse sentido e, enquanto métodos alternativos substitutivos ao uso de animais são desenvolvidos, é necessário que organizações como a WHO publiquem tais materiais para servirem de diretrizes a ser seguidas pelos estabelecimentos utilizadores dos indivíduos em questão. Tão importante quanto a existência de critérios técnicos oficiais que tratem, por exemplo, da verificação do grau de bem-estar, cuidados e tratamento dos animais durante a produção e extração das substâncias, incluindo dos filhotes resultantes da prenhez (Vilanova et al., 2019), é a existência de um sistema fiscalizatório de rotina em tais biotérios.

Além da falta de critérios técnicos, há que se mencionar a falta de normas específicas relacionadas à criação e ao uso de equídeos para a produção de imunobiológicos. No Brasil, o que existe em termos de normas aplicáveis são provenientes do Concea. A Lei Federal 11.794/2008 (BRASIL, 2008), determina que “são consideradas como atividades de **pesquisa científica** todas aquelas relacionadas com ciência básica, ciência aplicada, desenvolvimento tecnológico, **produção e controle da qualidade de drogas, medicamentos, alimentos, imunobiológicos, instrumentos, ou quaisquer outros testados em animais**, conforme definido em regulamento próprio” (sem grifos no original). A pesquisa científica, em

todo o território nacional, obedece aos critérios estabelecidos nesta Lei. Assim, o uso de equídeos para a produção de substâncias a ser utilizadas pela medicina humana estão no escopo da atuação do Concea, porém, até o momento não há normas técnicas que tratam especificamente de tal cenário, tampouco para o propósito aqui descrito. Além disso, a lei supracitada determina que “a fiscalização das atividades reguladas por esta Lei fica a cargo dos órgãos dos Ministérios da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, da Saúde, da Educação, da Ciência e Tecnologia e do Meio Ambiente, nas respectivas áreas de competência”; porém, não há um sistema efetivo de fiscalização por parte de tais ministérios no cenário do uso de animais em experimentação.

2.4. Falta de transparência

Assim como em outros cenários de uso de animais para ensino e pesquisa, também não é possível saber ao certo quantos equídeos são utilizados no Brasil para a produção de medicamentos para uso humano, a que procedimentos estão sendo submetidos, o grau de invasividade de tais procedimentos, em que condições e quanto tempo vivem, de que forma e quantos morrem, dentre outras informações. Normas que regem o uso de animais para ensino e pesquisa, provenientes do Concea, também não exigem que a totalidade de informações oriundas das Comissões de Ética no Uso de Animais (CEUAs) sejam disponibilizadas ao público, pela alegação de que projetos submetidos e analisados por tais comissões podem conter informações que impliquem em violação de propriedade intelectual ou patentes. Assim, a coleta e manutenção de tais registros detalhados, bem como a sua disponibilização à sociedade de forma integral, até o momento não existem no Brasil.

Para entender os padrões e tendências na área de animais usados em experimentação, incluindo de equídeos usados pela medicina, é fundamental que o número de animais usados e demais informações sobre o uso sejam monitorados. Tais informações deveriam estar disponíveis ao público, o que permitiria a consideração da opinião da sociedade e, assim, poderia haver maior confiança nas instituições que fazem uso dos animais. Adicionalmente, a transparência em relação aos números de animais usados também permite o reconhecimento pela sociedade daquelas instituições e laboratórios que estão trabalhando em direção à substituição do uso de animais vivos (BONES & MOLENTO, 2016). As mesmas autoras citam que a falha em manter registros de informações relevantes, tais como números documentados de animais usados, pode ser considerada negligência.

A necessidade de manutenção de registros também é determinada por órgãos oficiais como a WHO. De acordo com a WHO (2016), em seu guia para produção, controle e regulação de imunoglobulinas antiveneno ofídicas, todas as mortes de animais usados devem ser registradas, incluindo relatórios de necropsias realizadas, mantendo as informações disponíveis para a verificação externa. A falta de informações claras tem gerado crescentes questionamentos e, segundo Vilanova e colaboradores (2019), recentemente, várias organizações de bem-estar animal têm manifestado preocupação em relação às condições e ao tratamento de fêmeas reprodutoras mantidas para produção de eCG em alguns países.

O status do uso de animais em biotérios e a possibilidade do uso de métodos alternativos em casos aplicáveis devem ser informações transparentes ao público em geral, considerando que a transparência é a forma de obter suporte da sociedade (CLARK, J.M.; 2014; KIM, Y-W., ORMANDY, E.H. & WEARY, D.M.; 2014). De acordo com Bones e Molento (2016) isto poderia ser feito, por exemplo, por meio da disponibilização mais completa de informações sobre métodos alternativos sendo desenvolvidos e implementados; a transparência também é um prerequisite para movimentos públicos consolidados que realizam campanhas para a criação de incentivos governamentais mais permanentes e substanciais para pesquisadores interessados em utilizar alternativas. Para assegurar mais incentivos, as pessoas podem agir por si mesmas, por meio de petições; podem eleger políticos interessados em trabalhar para a implementação de alternativas e que estão preparados para representar o público local ou nacionalmente; ou podem se envolver em comitês locais dedicados à proteção animal.

2.5. Limitações do uso de animais vivos e a falta de aplicação de métodos alternativos

Métodos alternativos têm sido buscados para a produção de gonadotrofina coriônica equina (eCG) (VILANOVA et al, 2019), assim como para outros cenários de uso de equídeos pela medicina, em especial os substitutivos. Nesse sentido, foram identificados registros da produção do que seria a primeira versão sintética de eCG, por um grupo de pesquisa brasileiro; o produto se mostrou efetivo, evita a sangria de fêmeas equinas prenhes e apresenta baixo custo (FAPESP, 2017). Além disso, foram identificados diversos estudos demonstrando não haver diferenças estatísticas significativas em desempenho reprodutivo de animais, considerando o tamanho de ninhada, por exemplo, quando utilizada a droga peforelin (decapeptídeo análogo à gonadotrofina natural que age como um agonista do hormônio liberador de gonadotropina (GnRH)) quando comparada ao hormônio eCG em suínos, como descrito por de Jong e colaboradores (2017).

No que se refere ao refinamento de técnicas envolvendo animais, no sentido de diminuir o sofrimento envolvido, conforme Ziska e colaboradores (2012), uma alternativa potencialmente interessante à sangria é plasmaferese, que envolve a separação de plasma das células sanguíneas sendo que apenas o plasma é extraído do animal e todas as células sanguíneas são imediatamente retornadas para o corpo. Os autores citam que, apesar de que a técnica pode ser vantajosa em termos de bem-estar animal, cuidado deve ser tomado para não extrair uma quantidade de plasma excessiva e fluídos adicionais devem ser administrados para ajudar a repor aquela quantidade perdida durante a plasmaferese.

Assim como para a produção de antivenenos, são utilizados animais para os testes pré-clínicos de tais produtos. Nesse sentido, de acordo com a WHO (2016), é sabido que os testes pré-clínicos *in vivo* e *in vitro* essenciais e suplementares possuem limitações fisiológicas pois veneno e antiveneno não representam a situação natural e as respostas fisiológicas de roedores ao envenenamento e seu tratamento podem diferir dos humanos; tais limitações fazem dos roedores modelos não ideais de envenenamento e tratamento de humanos. Assim, a referida organização aconselha que se deve ter cuidado para evitar

extrapolações simplistas destes testes em relação a situações clínicas, sendo os testes LD50 e ED50 os mais utilizados mundialmente para acessar, por exemplo, a potência e a eficácia de antivenenos. Assim, o teste *in vivo* não é completamente confiável e métodos *in vitro* como ELISA, antivenomics ou outras tecnologias emergentes que permitem antivenenos ser triados para verificar seu reconhecimento imune de componentes antes da sua avaliação *in vivo* devem ser adotados por laboratórios produtores.

Sob a ótica do Princípio dos 3Rs (RUSSELL & BURCH, 1992) preferência deve ser sempre dada à substituição de animais por métodos não sencientes. Porém o referido princípio também considera como alternativas a redução de animais vivos e também o refinamento de técnicas com os animais. Nesse sentido, com relação a possibilidade de refinamento, devem ser desenvolvidos e aprimorados protocolos para reduzir a dor e o sofrimento dos animais vivos usados, como o uso rotineiro de opioides ou outros analgésicos (WHO, 2016). A mesma organização também encoraja o uso de métodos *in vitro* pré-clínicos como forma de redução de animais e, de qualquer forma, os resultados de todos os protocolos, *in vivo* ou *in vitro*, devem ser rigorosamente comparados com os resultados de protocolos existentes e validados, no sentido de garantir confiança do ponto de vista estatístico.

A legislação federal brasileira torna o uso de alternativas aos animais obrigatório quando estes estão disponíveis (BRASIL, 1998). Nesse sentido, foi desenvolvida uma árvore de decisão que pode ser utilizada para auxiliar a substituição de animais usados em laboratórios no Brasil (BONES & MOLENTO, 2016). O referido projeto foi baseado em análise prévia desenvolvida pelas pesquisadoras, envolvendo o cenário do diagnóstico da raiva, em que foram identificadas barreiras que impedem ou dificultam a substituição de animais, tais como: a) a percepção dos custos mais elevados dos métodos alternativos se comparados ao uso de animais; b) a disponibilidade de equipe qualificada no uso dos métodos; c) a resistência à mudança por parte da equipe do laboratório; d) os obstáculos regulatórios, incluindo incompatibilidades entre a Lei de Crimes Ambientais do Brasil (Lei 9605/1998) e normas específicas e práticas de trabalho relacionadas ao uso de animais; e e) a falta de incentivos do governo. A árvore de decisão publicada representa um meio altamente promissor para superar tais barreiras para a substituição de animais em laboratórios no Brasil, provê um guia para ultrapassar cada obstáculo identificado e, quando seguida passo a passo, poderá levar à implementação de métodos alternativos validados ou ao seu desenvolvimento quando os mesmos ainda não existem. Acredita-se que a árvore de decisão descrita por Bones e Molento (2016) pode ser aplicada a outros cenários de animais em laboratórios, como o uso de equídeos pela medicina moderna e, assim, contribuir para aumentar o atendimento ao Princípio dos 3Rs (RUSSELL & BURCH, 1992) na ciência e o cumprimento dos requerimentos legais brasileiros.

3. Considerações finais

No Brasil, qualquer lei infraconstitucional, regulamentação, normativa ou resolução, que impacte em promoção de dor, sofrimento ou dano físico ou psíquico ao animal é inconstitucional, pois não se compatibiliza com a regra da vedação da crueldade. Embora

a referida regra esteja inserida na Constituição Federal brasileira, não significa que os animais em outros países, ao ter seus direitos violados, são *menos dignos*. Em qualquer lugar os animais merecem reconhecimento da existência da mesma dignidade a ser protegida. Assim, nos parece necessário o reconhecimento de que o sofrimento animal importa para a sociedade civil, assim como importa para o próprio animal, que detém o legítimo interesse de não sofrer. E para iniciar um processo de reestruturação das relações travadas entre animais humanos e outros animais, há urgência da transparência de dados e informações, bem como regulamentações a fim de que se possa fiscalizar, corrigir e, em especial, prevenir novas violações à dignidade dos outros animais além dos humanos.

O uso de equídeos para a medicina moderna é apenas mais um caso de exploração animal que, historicamente, tem sido realizado. Nesse sentido, existem pontos críticos relacionados não apenas à manutenção e ao uso de equídeos em si, mas aos cenários de manutenção e uso de outros animais que, de alguma forma participam desse processo, por exemplo, para produção de venenos e para testes pré-clínicos. O presente artigo identificou diversos pontos críticos envolvidos no processo de exploração animal para a medicina moderna, em especial de equídeos e, para cada ponto crítico, foram apresentadas possibilidades de melhoria. Acredita-se que, assim como para outros cenários de exploração animal, neste cenário, os animais devem passar a ser vistos como sujeitos de direito e ter sua dignidade respeitada.

Bibliografia

- Ataíde Junior, V.P. (2018). “Introdução ao Direito Animal Brasileiro”, *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, volume 13, n. 03, p. 59.
- Ataíde Junior, V.P. (2019). *Material Didático de Apoio ao Módulo I - Introdução ao Direito Animal Brasileiro*, Pós-graduação Lato Sensu - Especialização em Direito Animal, ESMAFE, 2019, p. 3.
- Bones, V. C., Molento, C. F. M. (2016). “The use of a decision tree based on the rabies diagnosis scenario, to assist the implementation of alternatives to laboratory animals”. *ATLA*, 44, 121–128.
- Brasil. *Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade: ADI 4983/CE*. Plenário. Rel. Min. Marco Aurélio. J. 06/10/2016. DJ. 06/10/2016.
- Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Recuperado de https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 14/11/2022.
- Brasil. *Decreto-Lei nº 24.645, de 10 de julho de 1934*. Recuperado de https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d24645.htm. Acesso em: 14/11/2022.
- Brasil. *Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. Recuperado de: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm. Acesso em: 14/08/2022.
- Brasil. *Lei nº 11.794, de 8 de outubro de 2008*. Recuperado de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11794.htm#:~:text=L11794&text=LEI%20

- Nº 2011.794 DE 20 DE OUTUBRO DE 2008. Regulamento do inciso VII do, 1979 e do inciso 3º da Lei nº 11.972 de 2009. Acesso em: 13/08/2022.
- Cardoso, W. M. (2018). “Hermenêutica Constitucional e Novos Sujeitos de Direito: críticas à interpretação tradicional sobre o status dos animais”. In: Menezes, C. P. P.; Duarte, F. R.; Lezcano, J. M. (Org.). *Gestão e Marketing para a prática profissional & Os Princípios Jurídicos e o Positivismo: limites e possibilidades 2015-2016*. 1ed. Curitiba: CRV, v. 1, p. 133-146.
- Castro, J.M.A. (2006). *Direito dos Animais na Legislação Brasileira*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Ed.
- Clark, J. M. (2014). “International developments to control the use of animals in research and education”. *Anais do III Congresso Brasileiro de Bioética e Bem-estar Animal*, 5–7 October 2014, Curitiba-PR, Brasil, pp. 111–119. Recuperado de: <http://www.labea.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2014/09/Anais-III-CBBBEA.pdf>. Acesso em 10/04/2016.
- Conselho Federal de Medicina Veterinária (CFMV). *Resolução 1.236, de 26 de outubro de 2018*. Recuperado de: <http://ts.cfmv.gov.br/manual/arquivos/resolucao/1236.pdf>. Acesso em: 14/11/2022.
- Ferreira, R. (2022). *Como um pedaço de carne: uma análise das metáforas do consumo de corpos e a colonialidade da linguagem no Sul do Brasil (1985-2020)*. São Paulo: Editora Dialética.
- Habeas Corpus nº 833085-3/2005, Salvador, 2005, p. 4.
- Hammerschmidt, J. (2012). *Desenvolvimento e Aplicação de Perícia em Bem-estar Animal* (Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Veterinárias), Universidade Federal do Paraná, 139 p., Curitiba.
- Kim, Y-W., Ormandy, E.H. & Weary, D.M. (2014). “Public trust in animal research practices”. *ALTEX Proceedings*, 3, 172.
- Lourenço, D. B. (2008). *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris.
- Low, P. *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Recuperado de: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Acesso em: 23/12/2019.
- Malikides, N., Hodgson, J.; Rose, R.; Hodgson, D. (2001). “Cardiovascular, Haematological and Biochemical Responses after Large Volume Blood Collection in Horses”. *Vet. J.*, 162, 44–55.
- Medeiros, C. A. (2019). *Direito dos animais: o valor da vida animal à luz do princípio da senciência*. Curitiba: Juruá.
- Oliveira, F.A.G. (2021). “Especismo estrutural: animais não humanos como um grupo oprimido”. In: Parente, Á.; Danner, F.; Silva, M.A. *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi.

- Russell, W. M. S., Burch, R. L. (1992). *The principles of humane experimental technique*. London, Inglaterra: Methuen.
- Sears, W. L. (1994) *Canada's huge pregnant mare industry faces growing pressure from animal rights lobby*. *Can. Med. Assoc. J.*, 151, 1009–1012.
- Tostes, R. A., Reis, S.T., Castilho, V. V. (2017). *Tratado de Medicina Veterinária Legal*. Curitiba, Brasil: MedVep.
- Vilanova, X. M., De Briyne, N., Beaver, B., Turner, P. V. (2019). “Horse Welfare during Equine Chorionic Gonadotropin (eCG) Production”. *Animals*, 9, 1053.
- Vilanova, X. M., Beaver, B., Uldahl, M., Turner, P. V. (2021). “Recommendations for ensuring good welfare of horses used for industrial blood, serum, or urine production”. *Animals*, 11, 1466.
- Ziska, S. M., Schumacher, J., Duran, S. H.; Brock, K. V. (2012). “Development of an automated plasmapheresis procedure for the harvest of equine plasma in accordance with current good manufacturing practice”. *Am. J. Vet. Res.*, 73, 762–769.
- Wolf, Karen E.A. (2019). *Proteção jurídica do animal não humano: entre Cosmopolitismo e Cosmopolíticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 124 - 130.
- World Health Organization - WHO. (2016). *WHO Guidelines for the Production, Control and Regulation of Snake Antivenom Immunoglobulins* (Geneva, 17 to 21 October).

EVELYNE PALUDO

Mestranda em Direito (UNISINOS). Especialista em Direito Animal (ESMAFE/UNINTER). Especialista em Direito pela Escola de Magistratura do Paraná (EMAP). Graduada em Direito (UNIPAR). Advogada. Presidente da Comissão Especial de Direito Animal da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Estado do Paraná, Subseção Cascavel. Prêmio Tobias Barreto no Congresso Mundial de Bioética e Direito Animal.

VANESSA CARLI BONES

Possui graduação em Medicina Veterinária pela Universidade Federal de Santa Maria (2006); mestrado (2008), doutorado (2014) e pós-doutorado (2018) em Ciências Veterinárias pela Universidade Federal do Paraná, com ênfase em bem-estar animal, e especialização em Direito Animal. Tem experiência na área de Medicina Veterinária, atuando principalmente nos seguintes temas: bem-estar animal, ética animal e alternativas ao uso de animais usados para ensino e pesquisa. Atualmente trabalha como Médica Veterinária do Conselho Regional de Medicina Veterinária do Paraná (CRMV-PR) nas áreas de fiscalização e assessoria técnica.

A produção de hormônio gonadotrófico equino nas “fazendas de sangue” da Syntex S.A. (Cone Sul da América Latina): não olhe para baixo!

La producción de hormonas gonadotropinas equinas en las “granjas de sangre” de Syntex S.A. (Cono Sur de América Latina): ¡no mires hacia abajo!

Equine gonadotropic hormone production at Syntex S.A. “blood farms” (Southern Cone of Latin America): don’t look down!

Enviado: 19.03.23

Aceptado: 19.06.23

Ana Lucia Camphora

Psicóloga (UFRJ), Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS-UFRJ) e Doutora em Ciências Sociais (CPDA-UFRRJ). Pesquisadora independente e membro do Grupo de Pesquisa História Regional e Local – UNEB.

Email: alcamphora@gmail.com

David Castro

Pesquisador independente e autor dos livros *El silencio de los caballos* (2015) e *Y le susurré ao caballo* (2017)

Email: davidnhe@gmail.com

A indústria do hormônio gonadotrófico coriônico equino (ECG) serve à indústria animal mundial, promovendo a estimulação e sincronização do cio em porcas e outras espécies criadas em fazendas industriais. Sua produção é baseada no manejo precário e abusivo de éguas gestantes, fábricas vivas do hormônio extraído por sangrias realizadas durante um período específico da gestação. A publicização desse processo de exploração que vigora nas “fazendas de sangue” na Argentina e Uruguai, da multinacional Syntex, integra a trajetória secular de milhões de equinos a serviço da indústria farmacêutica mundial. Conexões entre o cavalo, a Syntex e o contexto latino-americano são examinadas como expressão do sistema de biopoder, pilar do colonialismo, e dos seus persistentes vínculos com o capitalismo contemporâneo. O mercado do “primeiro mundo”, que suga fluidos gerados por fêmeas grávidas do Cone Sul expõe de forma muito óbvia a lucratividade gerada com a expropriação intensiva do metabolismo desses animais.

Palavras-chave: cavalo, indústria farmacêutica, hormônio, colonialismo.

La industria de la hormona gonadotrópica coriónica (ECG) equina sirve a la industria animal globalizada al promover la estimulación y sincronización del celo en cerdas y otras especies criadas en granjas industriales. Su producción se basa en el manejo precario y abusivo de yeguas preñadas, fábricas vivientes de la hormona extraída por sangrado en un período específico de gestación. Este proceso de explotación que rige en las “granjas de sangre” en Argentina y Uruguay, de la multinacional Syntex, integra la trayectoria secular de millones de caballos al servicio de la industria farmacéutica. Examinamos conexiones entre el caballo, Syntex y el contexto latinoamericano como expresión del sistema de biopoder, pilar del colonialismo, y sus vínculos persistentes con el capitalismo contemporáneo. El mercado del “primer mundo”, que succiona los fluidos que generan las hembras preñadas en el Cono Sur, expone muy obviamente la rentabilidad generada con la expropiación intensiva del metabolismo de estos animales.

Palabras clave: caballo, industria farmacéutica, hormona, colonialismo.

The equine chorionic gonadotrophic hormone (ECG) is used in the worldwide animal industry, promoting the stimulation and synchronization of estrus in sows and other species raised on industrial farms. Its production is based on a precarious and abusive management of pregnant mares. They are living factories of the hormone extracted by bleeding performed during a specific period of pregnancy. The publicizing of this exploration which takes place in “blood farms” of the multinational Syntex, placed in Argentina and Uruguay, compounds the secular trajectory of millions of horses at the service of the world pharmaceutical industry. Connections between horses, the Syntex and the Latin American context shape the biopower system as a colonialism pillar deeply rooted in contemporary capitalism. The global market that sucks mare fluids in the Southern Cone exposes a very obvious profitability generated from the intensive expropriation of the animal metabolism.

Keywords: horse, pharmaceutical industry, hormone, colonialism.

1. Introdução

No final do século 19, a maior parte das funções ancestrais atribuídas aos equídeos, como fornecedores majoritários de força-motriz, era potencialmente substituível por maquinários industrializados nas sociedades ocidentais. O termo “horse power” (cavalo-força), que define a unidade física da força de propulsão de um peso com determinada velocidade, nos remete ao modelo universal de expropriação intensiva da funcionalidade fisiológica equina. Esse termo registra a memória do desempenho desses animais na base dos sistemas de produção das sociedades humanas. Naquele mesmo período, a medicina moderna também alçava um novíssimo patamar com a produção em larga escala de novos medicamentos. Em 1893, as primeiras doses de soro antidiftérico foram comercializadas na Alemanha, e a partir de 1895, na França, salvando vidas das incontáveis vítimas da epidemia de difteria, em sua maioria crianças. Da mesma forma, o soro anti-tetânico salvou milhares de soldados feridos em conflitos (assim como os milhares de feridos durante a I Guerra Mundial, iniciada em 1914). Graças à alta disponibilidade de sangue equino, a técnica da soroterapia representou uma das mais decisivas revoluções que marcaram o início da medicina moderna. Desde então, cavalos e outros equídeos foram convertidos em unidades de produção de sangue, matéria-prima essencial para essa nova indústria de fármacos. Além dos soros anti-diftérico, anti-tetânico e de outros tipos de soro utilizados até o presente, o soro equino produzido pela indústria de antivenenos permanece sendo o único tratamento reconhecido no presente para envenenamentos por picadas de cobras, aranhas, escorpiões e outras espécies peçonhentas¹.

Neste artigo, examinamos outro sistema industrial em funcionamento no presente, baseado na exploração intensiva de sangue equino. A indústria do hormônio gonadotrófico coriônico equino (também designado como gonadotrofina coriônica equina, cuja sigla em inglês é ECG), em funcionamento há pouco mais de 40 anos, está a serviço da produção animal mundial. Seu uso se destina a estimular e sincronizar o cio em porcas, carneiros, cabras e bovinos criados em fazendas industriais. Partimos do detalhado trabalho de investigação *in loco*, realizados pela entidade europeia *Animal Welfare Foundation*, em cooperação com a *For the Animals Uruguay* (AWF-TSB, 2018; 2022a; 2022b). As informações obtidas, a partir de 2015, expõem as condições de manejo de cerca de 10.000 éguas exploradas como fábricas vivas de ECG, mantidas em condições precárias nas “fazendas de sangue” de propriedade da empresa multinacional Syntex S.A., na Argentina e Uruguai. As imagens obtidas durante os levantamentos evidenciam o caráter abusivo de um sistema de produção em larga escala que depende da expropriação da energia metabólica dos corpos de éguas gestantes. Investigações realizadas em 2018, pela mesma organização europeia, identificaram sistema de produção de ECG similar, na Islândia, envolvendo cerca de 5.300 éguas (AWF-TSB, 2022a).

¹ A técnica da soroterapia foi desenvolvida pelo alemão Emil von Behring, que recebeu por suas pesquisas em medicina e fisiologia o primeiro Prêmio Nobel concedido, em 1895. O método formulado juntamente com outros pesquisadores, como Kitasato e Roux, designado hiper-imunização, consistia em injetar uma toxina específica no organismo do cavalo, para provocar a produção de anticorpos específicos, que eram então extraídos através de sangrias (Simon, 2016; Pucca et al, 2019).

Em seu sentido literal, “fazendas de sangue” são espaços rurais voltados para a produção industrial do ECG, hormônio sintetizado pela égua em processo de gestação, extraído através de sangrias realizadas durante um determinado período da gravidez. No sentido metafórico, as “fazendas de sangue” são uma expressão contemporânea da histórica imbricação do sistema de exploração animal instalado a partir do período colonial, e que se expande no mercado global da produção animal. A metáfora do mercado de “primeiro mundo” que suga fluidos gerados por fêmeas grávidas do Cone Sul é, sem dúvida, uma imagem ainda mais profunda, e muito óbvia, da lucratividade gerada a partir da expropriação intensiva do metabolismo desses animais. Desde que já se encontram disponíveis no mercado alternativas sintéticas ao ECG orgânico extraído de éguas gestantes, nossa atenção recai sobre o contexto sócio-histórico e lacunas normativas relacionadas ao uso de equinos em procedimentos experimentais e de produção de fármacos, que sustentam o mercado global do ECG produzido nas “fazendas de sangue” da Argentina e Uruguai. Atualmente, apenas na Alemanha, há 36 produtos sintéticos no mercado como alternativa ao uso do hormônio extraído de éguas gestantes (AWF/TSB, 2022b).

A sistemática opção da Syntex S.A. pelos territórios latino-americanos² para implementar eficientes sistemas de exploração da energia metabólica equina, nos impõe revisar os persistentes vínculos entre o colonialismo e o capitalismo contemporâneo. Ao situarmos a animalidade como dimensão indissociável dessa imbricação buscamos uma outra forma de pensar o mundo, para além do alcance da centralidade antropocêntrica. Em nossa perspectiva histórica, somos guiados por indagações emergentes, buscando afinidades entre conhecimentos burocraticamente apartados, como definiu Urquijo (2022).

O protagonismo e a condição mesma dos animais não-humanos no devir histórico constituem realidades convencionalmente excluídas dos limites epistemológicos e institucionais que norteiam o pensamento humanista. Em tais bases teóricas, prevalecem os pressupostos herdados do pensamento social moderno, que se reconhece a partir da instrumentalização da natureza, ou daquilo que não é da ordem do humano. O propósito de re-examinar o colonialismo sob essa perspectiva crítica nos faz refletir sobre os vários impasses associados ao lidar com o que permanece impensável ou invisível (Dutra e Silva & Fernandes, 2022). O reconhecimento dessas novas sensibilidades históricas começa por ampliar nossa escuta, quebrando com o silêncio imposto a outros tantos ganidos, trinados, relinchados, mugidos, ou outras “coreografias vitais” (Cabral & Vital, 2021).

O contexto sócio-histórico que demarca o lugar do cavalo e de outros equídeos nos territórios coloniais constitui um extenso capítulo da histórica pressão imposta pelas sociedades humanas sobre essas espécies. Nos territórios do Cone Sul da América Latina, o sistema de bio-exploração dos grandes mamíferos europeus (equídeos e bovinos) como ferramentas de controle dos novos territórios transatlânticos foi especialmente bem-su-

² Como será exposto adiante, as atividades da Syntex no Brasil, a partir de 1968, estiveram concentradas na produção e comercialização de vacinas e de soro equino antiofídico.

cedido. A tal ponto que, na atualidade, como servas do moderno capitalismo extrativista, as éguas fornecedoras de ECG nas “fazendas de sangue” são expressão da persistente assimetria que sustenta os mercados transatlânticos.

A precária condição desses animais também nos leva a repensar as representações atribuídas ao cavalo, na imbricação entre as culturas equestres e a história das técnicas. Convertido em ente puramente instrumental, o cavalo vem sendo manejado como objeto técnico a serviço das diferentes culturas humanas por meio de distintas formas de controle e métodos de exploração de sua energia metabólica, como já discutido por Ann Norton Greene (Soppelsa, 2015). Nesse cenário utilitarista, plenamente justificado pela lógica eurocêntrica orientada para o progresso (Carvalho, 2021), reconhecemos os fundamentos patriarcais, especistas e colonialistas que impulsionaram o capitalismo.

Essa investigação só se fez possível a partir do acesso às informações obtidas através das investigações realizadas pela Animal Welfare Foundation. Rompendo com a precária percepção social sobre as “fazendas de sangue” latino-americanas, tais registros evidenciam as significativas lacunas dos atuais instrumentos regulatórios para o “bem-estar” dos equinos usados em instalações científicas, para fins experimentais e de produção. Como meros artefatos dessa “indústria do atraso”, ainda lucrativa, equinos enredados nos sistemas de produção farmacêutica em larga escala formam uma legião de invisíveis. E assim permanecem, na periferia dos valores e representações que compõem as designadas culturas equestres contemporâneas.

2. A servidão animal na medicina moderna

Procedimentos de cura que fazem uso de poderes terapêuticos atribuídos a diferentes espécies vivas, vegetais e animais, foram e continuam sendo adotados pelas sociedades humanas ao longo dos distintos períodos históricos. A medicina moderna jamais se emancipou das virtudes apropriadas dos corpos de animais não-humanos. De fato, as ampliou e potencializou, diversificando métodos mais invasivos e eficientes de subjugação de seres vivos. No sentido biológico, subjugar consiste na imposição de um controle sobre as bases fisiológicas e comportamentais de outros seres vivos, utilizando-as ou inibindo-as para o alcance de outras finalidades (Morin, 1980).

As diferentes ontologias que conjugam os vínculos entre animais humanos e não-humanos revelam princípios distintos e, até mesmo, divergentes. Aboglio (2017) revisitou os critérios de “interioridades” e “externalidades” aplicados pelo antropólogo Phillipe Descola em suas reflexões sobre visões de mundo que norteiam as relações entre humanos, a natureza e seus seres. Por “interioridades”, entende-se as distintas expressões de subjetividade, espiritualidade e afetos, enquanto que “exterioridades” exprimem os modos como os organismos afetam e são afetados pelo meio, sua fisiologia, aparência, comportamento. As visões de mundo que prevalecem entre povos originários partem do reconhecimento da semelhança entre interioridades nos laços estabelecidos entre as culturas humanas e

os seres não-humanos, e a natureza, no sentido mais amplo, como no totemismo e no animismo. A visão de mundo ocidental parte do reconhecimento da diferença entre interioridades e semelhanças entre exterioridades. A diferença entre o universo subjetivo que distingue os humanos e a materialidade que define todo o resto excluído desse domínio formou uma das bases do modelo utilitarista que definiu o sentido de progresso moderno (Ibid.). Os conceitos, princípios e métodos científicos que fundamentaram a medicina moderna evoluíram lentamente, desde o Renascimento.

Nas práticas terapêuticas modernas, os modos de apropriação dos serviços prestados pelos organismos de animais não-humanos foram ampliados em eficientes sistemas de bio-poder. Nesse aspecto, ao contrário do que tendemos crer, a noção de ruptura entre a medicina moderna e as terapêuticas tradicionais não parece a mais adequada para compreendermos como se deu tal evolução no campo das ciências da saúde. Já no século 16, o tratamento praticado na China para evitar a contaminação de pessoas pela varíola consistia em inocular no paciente o vírus extraído de animais contaminados. No enfrentamento das sistemáticas epidemias, eram realizadas inoculações de secreções extraídas de animais. No final do século 18, o primeiro método vacinal foi implementado a partir da inoculação de varíola bovina para produzir imunidade contra a varíola. Assim, o termo vacina é derivado do latim *vacum* (vaca)³.

A partir do século 19, a doutrina das secreções internas, formulada pelo fisiologista francês Claude Bernard (1813-1878), considerado o pai da medicina experimental, inaugurou o modelo terapêutico hegemônico. Daí em diante, a promessa de corpos animais totalmente acessíveis, em seus minúsculos fragmentos, reduzidos ao seu funcionamento básico como fonte para o entendimento das doenças humanas e suas curas, aboliu qualquer forma de limite sobre essas intervenções. Dentre os incontáveis procedimentos experimentais, destacamos aqueles que tinham por objetivo extrair secreções, hormônios e todo o tipo de extratos de órgãos e glândulas para, em sequência, avaliar seus efeitos terapêuticos em condições patológicas⁴. Em 1908, como publicado pelo *British Medical Journal*, esses experimentos em sua maioria não se mostravam eficazes. A maioria das secreções não possuía qualquer princípio ativo ou, se o possuíam, os princípios desapareciam durante o processo digestivo (Opothrapy, 1908).

Em um amplo estudo sobre a relação entre animais e a medicina moderna, Woods et al (2018) examinaram as inúmeras funções atribuídas aos animais, como ferramentas no processo de desenvolvimento de métodos terapêuticos⁵. As autoras se referem ao sistemático apagamento da presença animal no desenvolvimento da medicina moderna, apesar do seu en-

3 Dados disponíveis no endereço eletrônico <https://historyofvaccines.org/history/vaccine-timeline/overview>, do The College of Physicians of Philadelphia, acessado em 05/02/2023.

4 No Brasil, em 1920, a produção de fármacos do Instituto Vital Brazil, no estado do Rio de Janeiro, compreendia 29 tipos de soro equino e 31 opoterápicos, medicamentos à base de tecidos e órgãos animais dissecados, como baço, fígado, ovário, glândula mamária, glóbulos vermelhos e tireóide, vendidos em comprimidos (Castro, 2011).

5 Não há, entretanto, neste estudo, informações a respeito da singular expoliação de cavalos e mulas na produção de anti-venenos.

volvimento em, praticamente, todo o processo de experimentação, produção de conhecimento e na evolução das tecnologias e práticas, tal como as conhecemos na atualidade. Através do levantamento de extensa literatura, verifica-se que o uso de animais serviu, sobretudo, aos procedimentos experimentais, e para fornecimento de matéria-prima para a indústria farmacêutica. Espécies de animais que se tornaram vetores de epidemias e infecções também foram detalhadamente investigadas, servindo como modelos para protocolos e técnicas de controle sanitário. Por outro lado, essa extensa literatura não contempla tratamentos realizados em animais doentes, cujo destino natural era a morte, ou o abandono à própria sorte (Ibid.).

Retornamos, então, ao século 16, destacando decisivas imbricações entre ciência, colonialismo, capitalismo e Revolução Industrial. Nos encontros entre o colonizador europeu e os povos originários do Novo Mundo, uma atenção especial foi dada às práticas de cura destes últimos. Parte desse conhecimento foi assimilado no processo de construção do conhecimento científico ocidental (Leite, 2015). No sistema de usurpação colonial, fórmulas terapêuticas concebidas no interior de cosmologias e dos saberes integrados aos recursos naturais dos diferentes territórios do Novo Mundo, foram transferidas para a Europa e testadas no interior dos gabinetes, através do recém-criado modelo de experimentação científica.

A constituição de um modo de relação com a natureza, de instrumentos tecnológicos e de relações sociais redefinidas a partir de novas práticas e do modelo de mecanização e de jornada de trabalho formaram, segundo Marx, a expressão da unidade máquina-ferramenta, que expressa o cerne dessa revolução (Ferrarotti, 1998). Instala-se um complexo de regras e práticas com sua própria estrutura de poder, rompendo com as rotinas de trabalho tradicionais e convertendo a natureza em um ente puramente instrumental para o sistema tecnológico. O alcance da desqualificação da natureza e do feminino como expressão daquilo que é menos cultural e mais natural, emocional e instintivo, certamente acompanhou essa ideologia. A condição de subordinação da natureza, dos seus seres e de seus ‘recursos’ assegurou os meios necessários para o alcance dos fins planejados a partir do modelo ocidental de crescimento (Carvalho, op. cit.).

Cabe ressaltar que, no século 19, durante a expansão do colonialismo nos territórios do Novo Mundo, com a ampliação dos mercados internacionais, e a emergência da Revolução Industrial, as práticas médicas europeias ainda seguiam os fundamentos da Antiguidade. Intervenções terapêuticas reconheciam a relação entre os poderes da natureza e as doenças, conforme os princípios associados a certos elementos, como água, ar, eletricidade e o movimento dos astros. Há referências às incontáveis virtudes medicinais de produtos de origem animal, no Brasil colonial. Falava-se das diversas qualidades terapêuticas atribuídas a excrementos humanos e de outros animais, já conhecidas no antigo Egito. No século 18, um médico português anunciou os efeitos curativos das fezes de cachorro para tumores de garganta e ferimentos.

Levantamentos sobre as terapêuticas adotadas no Brasil colonial revelam no tratamento de todo o tipo de doença: sebo de rim de carneiro castrado, chifre de veado torrado misturado

à banha do jacaré, carne do sapo cururu, torrada e pulverizada, dentes de cascavel moídos, miolo de coelho, pedra de benzoar de porco espinho, lagartos e de vários ruminantes, fígado fresco de tubarão, fígado de boi ensopado em mel, raspas da casca da tartaruga fluvial tostada e fígado de cabra, pó do chocalho de cascavel, carne de anu, de pavão, de gato e venenos de serpentes, água de caracol e caranguejo, espermacete de baleia, cinzas de coruja, olhos de caranguejo, ossos de anta queimados, banha de capivara, quati, jacaré, onça, veado, boi e galinha, pele de cachorro recentemente esfolada (Camphora, 2021).

3. O cavalo e a indústria de fármacos (“o sangue é um líquido muito especial”)

A potência curativa atribuída ao sangue era plenamente aplicada na medicina colonial. Seu uso nos procedimentos terapêuticos foi amplamente adotado por diferentes culturas, através da prática das sangrias. A aplicação de sanguessugas, vermes que sugavam o sangue através de pequenas incisões na pele, era amplamente indicada para quase todo tipo de enfermidade, incluindo o tratamento contra a anemia. No Brasil colonial do século XIX, diversos tipos desses vermes, importados de Portugal, Itália, Espanha, Rússia, Suécia, Noruega, França e Turquia eram vendidos em boticas, padarias e anunciados nos jornais. Sangrias também eram praticadas por povos ameríndios, que realizavam incisões com bicos de aves, ferrões de arraias, dentes de quatis e cotias (Ibid.).

O sangue ocupa um lugar de destaque nas imbricações entre interioridades e externalidades que envolvem procedimentos terapêuticos. Em distintos períodos históricos, a potência e os significados que lhes foram atribuídos estiveram associados à ambiguidade de sua condição, sagrada e impura. Nenhuma outra substância detinha tal poder sobre a vida e a morte, e essa potência justifica o alcance de suas propriedades mágicas nas práticas rituais. O uso do sangue, ou de outras tintas vermelhas, na escrita estava associado à ligação com o mundo demoníaco, à violência, ao caos e a deuses hostis. Na Grécia Antiga, os mais eficazes rituais de purificação eram baseados no uso do sangue de animais (Cesteros, 2021). A natureza vital do sangue e sua capacidade de regeneração foi simbolicamente incorporada aos rituais de diferentes crenças religiosas, como o cristianismo, judaísmo e islamismo (Simon, 2016).

Há um vínculo inequívoco entre a história da medicina moderna e a conversão da energia metabólica equina - através do uso do sangue, para uma indústria farmacêutica emergente no final do século 19. “O sangue é um líquido muito especial”: essa frase do personagem Mephisto, do livro Fausto, de Goethe, está indissociavelmente ligada ao desenvolvimento da soroterapia (Simon, op.cit). Em 1895, ano em que o Prêmio Nobel foi criado, o alemão Emil von Behring foi o primeiro a ser agraciado nas áreas de medicina e fisiologia por suas pesquisas nesse novo campo. Seus experimentos, desenvolvidos junto a outros pesquisadores, como Kitasato, Roux e Calmette, evoluíram rapidamente. A industrialização e comercialização quase imediata de soro para a distribuição em larga escala de novos medicamentos, na Europa, e em poucos anos nos outros continentes, só foi possível graças à alta disponibilidade de sangue equino (Simon, op.cit; Pucca et al, op.cit). Após os resultados alcançados com o soro anti-diftérico e o soro-antitetânico, o desenvolvimento

de diversos soros anti-ofídicos trouxe mais uma resposta na guerra entre a modernidade e a natureza. Nas colônias europeias, este revolucionário tratamento representou uma vitória do mundo civilizado contra o obstáculo imposto por serpentes venenosas (Nascente, 2016)⁶.

Experimentos com “soro de égua prenhe” foram iniciados na década de 30, demonstrando que a injeção do ECG equino em outros animais atuava estimulando a capacidade reprodutiva do ovário (Murphy, 2012). Em 1934, o soro extraído de éguas entre o 60° e o 90° dia de gestação, *in natura*, injetado em pintos com 13 dias de idade, acelerou o desenvolvimento das características sexuais das aves. Naquele momento, já eram reconhecidas as diferenças entre o hormônio extraído do sangue e daquele extraído da urina de mulheres grávidas (Martins, 1934). Nos anos 70, foi confirmado que a origem do ECG estava nas células coriônicas do feto que se fixavam na parede uterina para adensar o endométrio. Os efeitos do ECG sobre outras espécies têm sido amplamente explorados comercialmente pela indústria da produção animal, como estimulante do sistema reprodutivo em suínos jovens, mas também induzindo super-ovulação na inseminação de ruminantes, como carneiros e bovinos (Murphy, op.cit.).

4. O cavalo no sistema “carnofalogocêntrico” do Sul da América Latina

A condição dos animais domésticos europeus, especialmente bovinos e equídeos introduzidos nos territórios coloniais, a partir do século 16, nos remete ao conceito de “carnofalogocentrismo”, cunhado por Derrida (1990). A condição ordinária desses seres como viventes sacrificáveis em um sistema de poder que se estabelece na prática do sacrifício carnívoro compõe o modelo soberano antropocêntrico, falocêntrico e de sua função social (Llored, 2016). O que caracteriza tal esquema sacrificial é a legitimação soberana da morte do animal como parte de uma lei moral. Portanto, um privilégio absoluto sobre a vida do animal, sem reconhecer qualquer violência nessa morte “não criminosa”. Como reduzir o direito a essa violência institucionalizada?

Conexões entre o cavalo, a Syntex e o contexto latino-americano não se desenharam ao acaso, mas emergem do sistema de biopoder que forma um dos pilares da história do colonialismo. A introdução de equídeos e bovinos nas Américas, a partir do século 16, está entre os mais decisivos impactos do projeto colonial. Como eficientes artefatos habilitados a modificar paisagens, ecossistemas, culturas e economias locais do Novo Mundo, equinos e bovinos se tornaram antecessores fiéis dos exploradores ibéricos, antes mesmo que estes iniciassem a ocupação colonial de fato (Crosby, 1993; Anderson, 2004; Camphora, op.cit.). Ainda no século 16, o colono português Gabriel Soares de Souza vislumbrou o potencial da bio-exploração dos equinos e bovinos europeus introduzidos no extenso território brasileiro, graças à intensa fertilidade desses corpos.

Para os animais que encontraram as ricas pastagens dos Pampas, no Sul da Améri-

⁶ A esse respeito, Hochman & Lima (2004.:503) observaram que “no diálogo que os cientistas e médicos higienistas travam em fins da década de 1910 com as interpretações ufanista e romântica sobre a natureza e o homem brasileiros, ganha destaque a ideia do sertão como sinônimo de doença e, também, de uma natureza hostil ao homem.”

ca Latina, essa adaptação foi especialmente bem-sucedida. Em 1541, o espanhol Pedro de Mendonza introduziu os primeiros cavalos na atual região da cidade de Buenos Aires. Ele próprio não permaneceu na região de onde conseguiu escapar das ameaças dos povos originários. Os cavalos se multiplicaram e se espalharam pela região, sem nenhuma intervenção humana. Aqueles suficientemente resistentes às intempéries e a períodos de pastagem escassa sobreviveram. Nos territórios coloniais do continente sul-americano, o cavalo serviu como arma de guerra em um dos mais longos e violentos massacres praticados contra as culturas nativas das Américas (Gabbert, 2012). A distribuição desses animais foi determinada pela instalação de tropas de cavalaria próximas às áreas de mineração e nos pontos de maior resistência à ocupação europeia, onde a ação das forças militares era exigida. O inevitável encontro de alguns povos nativos com a nova espécie foi influenciado por diversos fatores, sobretudo aqueles ligados a condições ambientais e conflitos bélicos. Já no século 16, alguns grupos nativos do Cone Sul, que desconheciam os sistemas de criação de animais domésticos, converteram cavalos em montaria e alimento. Técnicas de captura (e doma) de animais tão grandes e com tanta energia também lhes eram desconhecidas.

Toda a série de mudanças relacionadas às formas como os cavalos foram assimilados às culturas originárias da Argentina, e que estão associadas aos artefatos associados à mobilidade, ao combate e às formas de doma e controle constituem o nexo dessa atividade equestre (Palermo, 1986). Sem reproduzir a cultura equestre ibérica, alguns povos nativos adquiriram uma agilidade inédita para percorrer extensas áreas e uma poderosa arma de guerra em conflitos intertribais. Transformações econômicas e culturais promovidas pelo cavalo (e pelo boi) foram mais intensas para aqueles grupos que tiveram maior envolvimento com sistemas comerciais coloniais. A nova espécie, considerada exótica do ponto de vista dos povos originários, não possuía valores e atributos simbólicos próprios nas cosmologias nativas ancestrais, mas garantiram a esses grupos originários vantagens inéditas nos crescentes confrontos que estariam por vir (Turner, op.cit.)⁷.

Sob o olhar ocidental, o cavalo foi um fator relevante para o sucesso desses povos, principalmente aqueles caracterizados como nômades, que ascenderam a um patamar diferenciado em relação aos demais. Palermo (op.cit.) questiona até que ponto esse reconhecimento reflete as próprias aspirações ocidentais de ocupar territórios. Nesse sentido, observou que para os *tehuelches*, o cavalo facilitou deslocamentos que já eram feitos à pé e a presença de potros disponíveis em certas regiões foi o que motivou novos deslocamentos. Movimentos em grandes extensões de espaço buscavam apropriar animais dos rebanhos de bovinos e cavalos semi-selvagens. Assim, essa maior mobilidade não significou, necessariamente, a conversão de povos sedentários em nômades, mas facilitou o controle de rebanhos em áreas mais extensas, assim como ampliou o processo de transculturação por contatos inter-étnicos ocorridos a partir dessa mobilidade. A cavalo, se praticava nos Pampas

⁷ Vander Velden (2012) nos situa em relação à condição desses animais como “seres sem história”, que diferem dos animais com os quais os ameríndios conviveram “desde sempre”.

a caça (com boleada) de avestruzes, guanacos, lebres, gatos monteses. Para os *tehuelches* pampas, além da dieta baseada em carne de égua, prevaleceu o comércio de couro e de animais como atividade econômica principal, juntamente com o gado. O desenvolvimento bélico de alguns povos foi ampliado, como no caso dos chiriguanos, que já adotavam a predação de outros grupos nativos como uma de suas formas tradicionais de subsistência (Ibid.). Se constituía, assim, uma identidade regional dos Pampas, o cavaleiro livre, cujo “ethos” social, hábitos, simbologia masculina e vestimentas designam o gaúcho, elemento central da sociedade pastoril do Cone Sul (Leal, 1989). Em meados do século 19, o método tático dos rebeldes, designado “guerra gaúcha”, se baseava no uso da cavalaria. Cavalos, confiscados ou roubados, se tornaram o principal instrumento de guerra. Na Revolução Farroupilha, foram considerados como verdadeiros “agentes de guerra” (Menega, 2021).

Além das mudanças nos hábitos alimentares, baseados no consumo de carne de égua, e dos novos artefatos criados para combate e caça de animais, há registros de assimilação do cavalo em rituais religiosos. No vale do Rio Negro, Argentina, Charles Darwin (1913) descreveu o altar de *Walleechu*, erigido em uma árvore, onde cavalos eram sacrificados para obter prosperidade e maior resiliência e velocidade aos animais utilizados como montaria.

Em seus escritos, Lucio Victorio Mansilla (2003), relatou os hábitos alimentares dos *Ranqueles*, tribos de araucanos que se transferiram da face ocidental para a oriental da Cordilheira dos Andes, para se estabelecerem entre os Rios Quinto e Colorado, nas fronteiras de Córdoba, Argentina. Em um encontro com índios, um deles exigiu imperiosamente: “*Dame un caballo gordo para comer.*” (Ibid:108). Após contestar seu pedido, deram-lhe uma das éguas gordas mantidas pelo grupo de viajantes para assegurar comida para possíveis hóspedes. A égua foi, então, carneada imediatamente e comida crua, e seu sangue quente chupado no solo. Dormir sobre os cavalos, descansando a cabeça sobre o pescoço e esticando os pés sobre as ancas, por horas inteiras, se necessário, é outro costume desses nativos: “*O índio vive sobre o cavalo como o pescador em seu barco*” (Ibid:136).

Em estudo seminal sobre cultura e identidade masculina nos Pampas, Leal (op.cit.) investigou o denso e intrincado vínculo entre o gaúcho e o cavalo - que não se dissocia da percepção do gaúcho sobre seu próprio corpo. A clássica figura do “centauro dos Pampas” remete à ideia de força, paixão selvagem, invencibilidade e liberdade. Historicamente, a importância de um índio se mede pelo número e qualidade de seus cavalos, simultaneamente considerados por aspectos utilitários, simbólicos e afetivos. Por todo esse valor, são frequentemente roubados. Apesar da importância do cavalo para tais grupos humanos, ao menos até a segunda metade do século 19, os povos crioulos não desenvolveram sistemas de criação de cavalo ou gado. Apenas currais foram instalados para o manejo de gado e, principalmente, de ovelhas, nos Pampas e na Patagônia (Palermo, op.cit.).

Nesse contexto, o cavalo foi submetido a um manejo precário, marcado pela inexistência de cuidados mínimos. A domesticação dos corpos e o processo civilizatório iniciados no período colonial, que se constituíram como as culturas equestres dos gaúchos, *huasos*,

llaneros, *charros* e trabalhadores rurais, formaram uma tradição de brutalidade e violência naturalizadas, ainda hoje, como expressão das práticas tradicionais da pecuária extensiva e da cultura equestre regional. Examinando a estrutura social da economia pastoril, Freitas (1993) descreve o gaúcho como força de trabalho subordinada, principal mão-de-obra recrutada e explorada para o trabalho nas estâncias. Aqueles que não se empregassem eram equiparados a delinquentes. Trabalho árduo, intenso, perigoso e cansativo. Apropriada e privatizada, assim como a terra e como o gado, a força de trabalho do gaúcho foi, no entanto, descrita por diversos autores como uma atividade “lúdica”, como “desporto guerreiro”, como “servidão espontânea” daqueles que gozavam de “independência inigualável”. Essa mistificação do gaúcho como um ser que tinha no trabalho sua diversão, como costume sadio e leal, esteve a serviço de uma ideologia que destituía seu trabalho de qualquer valor econômico. Tal como os rebanhos de bovinos e equinos, essa força de trabalho era regida pelas “leis da natureza”. Desse modo, a elite dos estancieiros dispôs, sem qualquer gasto de capital, de uma massa trabalhadora dotada de experiência e habilidades exigidas ao pastoreio.

No universo das relações sociais que constituíram a dinâmica de subsistência das populações originárias do Cone Sul da América Latina, a introdução do cavalo resultou em uma das mudanças mais brutais daquelas culturas. Nos registros de sua viagem ao longo dos atuais territórios do Brasil, Argentina e Uruguay, o botânico francês, Saint-Hilaire (2002) descreveu mais de um encontro entre tropas de cavalaria e manadas de cavalos selvagens. Estes cercavam os cavalos montados pelos soldados, tentando reintegrá-los à manada. Em uma ocasião, um asno selvagem avançou sobre o grupo que seguia em viagem a cavalo e foi morto a facadas. Dessas manadas selvagens, consideradas como destruidoras das pastagens, e que “resgatavam” cavalos já domesticados de volta à vida selvagem, eram retirados os cavalos a serem amansados e utilizados como montaria. O violento método de doma gaúcha foi testemunhado e descrito por Charles Darwin (op.cit.). Após ser laçado pelas pernas da frente, o cavalo era derrubado, e um forte freio colocado na mandíbula inferior por meio de uma corda fortemente enrolada sobre os olhos, e em torno da mandíbula e da língua. O cavalo, aterrorizado e confuso, tenta se levantar e se atira inúmeras vezes ao chão, sendo espancado até se levantar. Este procedimento se repete mais umas duas ou três vezes; então, o cavalo está “amansado”. Os danos físicos, fraturas ou mesmo mortes que resultavam desse método não conferiam nenhum prejuízo, devido ao grande número de animais disponíveis.

Nos registros de Darwin e Saint-Hilaire, há testemunhos da extrema falta de sensibilidade ou mesmo da desnecessária crueldade na forma como os animais eram tratados. De acordo com Saint-Hilaire (op.cit.), a alegria que precedia o momento do abate de um boi era maior do que a expectativa de se alimentar. Seu testemunho demarca a dimensão simbólica do sacrifício animal – que se sobrepõe à dimensão “real” de obtenção da proteína animal, como afirmação do sistema carnofalocêntrico ocidental (Llored, op. cit.). Para ambos os naturalistas, a abundância de cavalos e bovinos motivava uma cultura da negligência e do desperdício, ao invés de qualquer forma de reverência a essas espécies

que representavam a principal fonte de riqueza naquelas regiões onde a economia era essencialmente baseada no comércio de carne salgada, cavalos e couro de égua. As pessoas tinham grande quantidade de cavalos aos quais não dedicavam nenhum tipo de cuidado. Nas estações secas, não recebiam milho e sobreviviam magros e fracos.

O destino das éguas era diverso porque montá-las era considerado ridículo. Assim, elas serviam basicamente para o comércio de couro, eventualmente para triturar milho e como alimento. Em um bom dia de trabalho, um homem abatia quinze éguas ou mais, lhes retirava o couro e os colocava para secar (Darwin, op.cit.). São bem documentados hábitos de soldados e gaúchos baseados no consumo de carne de égua. Nos Pampas e no norte da Patagônia, a carne de égua, de menor valor comercial, se tornou o alimento preferido de muitos povos. Segundo Leal (op.cit.), éguas são tradicionalmente consideradas como as melhores parceiras sexuais do gaúcho.

5. Um monumento carnofalocêntrico

Fenômenos sociais não estão apartados da experiência psíquica dos sujeitos, que em si mesma é articuladora dos laços sociais. Acorados às tramas coloniais que se estenderam às economias globais contemporâneas, corpos culturalmente construídos são elementos de uma realidade social e cultural marcadamente machistas. Ali, como observou Leal (op.cit.), valores como honra, liberdade e coragem são glorificados, e o feminino, segregado. Esse atravessamento das práticas culturais e políticas, sobretudo aquelas que marcadamente expõem situações de violência e exclusão, põe em evidência correlações entre antiespecismo, antirracismo, feminismo, e carnofalocentrismo. Prosseguimos revisitando alguns traços históricos dessa engrenagem.

A economia colonial do sul do continente latino-americano foi fortemente baseada no comércio transatlântico de produtos de origem animal, que também dominaram os mercados locais. No século 19, com o fim dos conflitos territoriais entre povos nativos, colonos e europeus, os rebanhos de gado dispersados nos territórios conflagrados foram resgatados e transferidos para as terras da aristocracia colonial. Então, uma “segunda colonização” estava em curso, desta vez impulsionada pela Revolução Industrial europeia. O comércio de carne bovina com a Europa, especialmente com a Inglaterra, foi intensificado para atender uma crescente mão-de-obra que se alimentava com proteína animal processada na América do Sul. Entre 1857 e 1862, o abate na região dos Pampas cresceu de 736.400 para 1.350.000 cabeças de gado (Bell 2000).

A instalação do abatedouro inglês *Fray Bentos*, em 1864, às margens do Rio Uruguai, naquele país, foi emblemática nessa “segunda colonização”. As atividades da planta industrial, descrita como um “colosso” (Lewowicz, 2016: 25), consumiram cerca de 6 mil toneladas de carvão por ano e lançaram, aproximadamente, 20 mil toneladas de rejeitos provenientes dos abates no Rio Uruguai. Em sua investigação sobre a emergência dos resíduos resultantes do abate industrial, no norte da Noruega, Reinert (2012) estabeleceu relação entre o sistema de

abate industrializado de renas e o surgimento de “carcaças anônimas” excedentes. Um novo tipo de lixo industrial, resultante da biopolítica do “excesso”. No contexto latino-americano, diferente do modelo tradicional de abate das renas, onde todas as partes dos animais eram aproveitadas pela comunidade de pastores nativos, as populações de equinos e bovinos introduzidas nos territórios coloniais logo se tornaram um excedente descartável, muito antes da implantação dos abatedouros industriais, na região do Cone Sul.

A instalação de um sistema de biopoder pré-industrial sobre o metabolismo desses animais, um dos pilares do colonialismo, reescreveu formas de interação entre humanos e não-humanos. Sociedades, culturas e economias da região se consolidaram sobre esse pilar. Sem discorrer sobre as óbvias consequências ambientais associadas ao acúmulo dos resíduos orgânicos nos ecossistemas (como no Rio Uruguai), a configuração industrial desse sistema se materializou com a instalação dos grandes abatedouros, “maravilhas da engenharia, motores colossais de desmontagem projetado para isolar, extrair e processar cada elemento de valor potencial dos cadáveres que passaram por eles” (Giedion 1948 apud Reinert, op.cit: 71). Cabe ainda ressaltar que, em 2015, as ruínas da Fray Bentos foram reconhecidas como Patrimônio Cultural da Humanidade pela Unesco (Lewowicz, op.cit.).

As bases históricas da exaltação desse monumento “carnofalogocêntrico” (Derrida, op.cit.), assim como da identidade transnacional da cultura do gaúcho como o “centauro dos Pampas” (Leal, op.cit.), expõem a extensão e a materialidade do biopoder colonial. O cavalo inserido nesse contexto integra uma das mais arraigadas tradições do Cone Sul da América Latina, protagonizando transformações culturais, ambientais, econômicas e simbólicas, conservadas até o presente. Sobre essas bases históricas, econômicas e culturais situamos o atual contexto de produção do ECG, na América Latina. As atividades das “fazendas de sangue” da Syntex S.A. evidenciam um sistema de produção precário que se constata a partir dos movimentos, reações, equipamentos, homens da ciência, seus assistentes e a condição equina em diferentes graus de exploração.

6. As “fazendas de sangue” da Syntex S.A.

Ocupando um lugar de destaque na histórica exploração de equinos da América Latina, a multinacional farmacêutica norte-americana Syntex S.A. tem participado de eventos que marcaram a história da saúde pública sul-americana. A partir dos anos 1950, os governos latino-americanos concederam generosos incentivos fiscais a essas empresas, estimulando a instalação de suas plantas industriais (Rodrigues, 2019). No Brasil, entre 1958 e 1972, o controle acionário de 43 empresas nacionais foi transferido para o estrangeiro, sendo 39,5% para o capital norte-americano. Foi nesse período que a Syntex adquiriu o Laboratório Laboran, em 1968 (Ibid.), e o Instituto Pinheiros⁸, em 1972 (Santos, 2018). Dessa forma, a Syntex

⁸ Criado em 1928, por cientistas do Instituto Butantã, o Instituto Pinheiros foi um dos maiores produtores de soros terapêuticos (Gambeta, 1982). Além dos laboratórios instalados na capital de São Paulo, para preparação, concentração e purificação de soros, controle de produtos biológicos, ampolagem e empacotamento de produtos, possuía uma fazenda próxima à capital, para a criação de animais, cerca de quinhentos cavalos, e sete mil animais de laboratório,

assumiu o controle e a distribuição de vacinas e de soro equino para todo o Brasil.

No Brasil, até 1976, quando foi criado o Serviço Nacional de Fiscalização Farmacêutica, a regulamentação sanitária da produção desses biofármacos era praticamente inexistente (Ibanez et al, 2007). Em 1983, após o exame de amostras de vacinas produzidas pela Syntex, o Ministério da Saúde suspendeu sua comercialização e distribuição até que irregularidades identificadas fossem sanadas. Após manifestar publicamente a intenção de regularizar sua produção, a Syntex desativou sua planta. Como resultado imediato dessa decisão, uma “crise do soro” nacional se instalou a partir de 1985. Em consequência do despreparo do governo para assumir a produção de vacinas e soros antiofídicos, inúmeros óbitos e amputações de pernas e braços que ocorriam nas áreas rurais eram relatados pela imprensa (Ponte, 2003).

Em 1935, a Syntex se instalou na Argentina para a produção de princípios ativos biológicos e semi-sintéticos⁹. Conhecemos a condição das éguas produtoras de ECG, nas fazendas de sangue da Argentina e Uruguai, através dos levantamentos e registros de imagens, realizados a partir de 2015¹⁰. O funcionamento da “fazenda de sangue”, cuja planta industrial tem o modelo de uma instância gaúcha, em Ayacucho, província de Buenos Aires, está vinculado ao sistema reprodutivo da égua. Enredadas em um sistema movido por sangue, sangrias, hormônios, abortos induzidos e fertilidade, seus organismos servem ao mercado global do agronegócio. Segundo estimativas recentes, entre 6 mil e 7 mil éguas são brutalmente exploradas para a produção do ECG nas instalações da Syntex, localizadas na Argentina e Uruguai (AWF-TSB,2022b).

Em 2015, quando foram divulgadas as primeiras informações sobre o sistema de produção do ECG, a Syntex S.A. negou que as imagens divulgadas tivessem sido obtidas em suas “fazendas de sangue”. Mais tarde, assumiram que, de fato, os eventos ocorreram e que providências seriam tomadas¹¹. As imagens registram o manejo de um grande número de animais, realizado de forma brutal, em curtos períodos de tempo, para que funcionários introduzam cânulas na veia jugular para a realização de sangrias, ou injetem medicamentos para provocar os abortos. Algumas éguas tentam desesperadamente escapar dos procedimentos dolorosos e traumáticos a que são continuamente submetidas, durante significativo período de cada gravidez. Para os procedimentos de sangria, as éguas são contidas em pe-

como coelhos, pombas, hamsters e camundongos. Havia ainda um serpentário, localizado na capital. Em 1958, o Instituto Pinheiros adquiriu uma fazenda de 923 hectares, no Rio Grande do Sul, onde foi reinstalado o Departamento de Imunologia e onde eram criados os cavalos usados na produção de soros, cerca de dois mil animais (Ribeiro, 2001).
9 Conforme informado pela empresa, sua produção atual é auditada pelo Health Canada, pelo sistema público argentino (SENASA) e pelo International Trade Marks Association (INTA). Dados disponíveis no website Syntex S.A. Argentina <https://www.syntexar.com/>, acessado em 15/11/2022.

10 Os vídeos produzidos pela The Animal Welfare Foundation:
<https://www.youtube.com/watch?v=AizkUc27Vb0&t=139s>;
<https://www.youtube.com/watch?v=eqi1aEIBSaI&t=2s>;
<https://www.youtube.com/watch?v=Rc1rhfMVIO8>;
<https://www.youtube.com/watch?v=eqi1aEIBSaI&t=2s>.

11 Levantamentos realizados em 2018 constataram que os mesmos procedimentos estavam sendo adotados no manejo dos animais (AWF-TSB,2022b).

quenos boxes de madeira, sob intenso stress, chicoteadas e imobilizadas com cordas. Nessas circunstâncias, podem ocorrer acidentes e ferimentos profundos, conforme se verifica em outra série de imagens que registram os animais soltos a campo. O grau de violência a que são submetidas as éguas gestantes é sistemático - o que explica o terror dos animais ante ao manejo brutal e contínuo, portanto, previsível, gerando alto nível de stress não somente durante, mas ainda antes e depois dos procedimentos de sangria¹².

Em resposta às denúncias internacionais, a Syntex S.A., cujo slogan é “tecnologias para a vida”¹³, optou por ampliar o grau de invisibilização sobre o manejo e exploração das éguas produtoras de ECG, em suas instalações. As áreas cobertas onde as éguas eram manejadas para a realização das sangrias e outras intervenções receberam paredes que não permitem qualquer acesso visual sobre o manejo das éguas. O sistema de vigilância das fazendas foi reforçado com câmeras de monitoramento de visitantes e seguranças noturnos com cães de guarda foram contratados. Não há mais placas de identificação da empresa nas porteiros de entrada das fazendas, assim como outras informações corporativas visuais internas, dificultando a identificação e mesmo a localização das fazendas, situadas em áreas rurais remotas (AWF-TSB, 2018).

Concomitantemente, o site da Syntex S.A. inseriu o tema “bem-estar animal” como compromisso da empresa. O material de comunicação institucional disponibilizado informa que a equipe da fazenda que mantém cerca de 3.000 éguas de produção é composta por 04 veterinários, 01 agrônomo, 02 especialistas em controle de qualidade, 28 operadores de campo, 11 operadores da indústria, 04 auxiliares, totalizando 50 funcionários. Nessa comunicação, a Syntex explica ainda que, quando um animal está “nervoso” ou com sintomas de *distress* durante o processo de manejo, ele será liberado até que recobre suas frequências vitais normais. Informou ainda que cada égua tem um histórico clínico com informações detalhadas sobre todos os tratamentos médicos, doenças, eventos e processos de cura. A respeito dos procedimentos visando à “interrupção da gravidez”, a Syntex informou que são considerados os protocolos veterinários realizados com medicamentos aprovados e com analgésicos de modo a evitar qualquer risco ou dor. As éguas gestantes submetidas ao processo de produção do ECG são avaliadas a partir de parâmetros hematológicos, peso corporal, bem-estar e nível hormonal.

A partir dos levantamentos realizados pela The Animal Welfare Foundation, foram apresentadas informações complementares, não publicizadas pela Syntex. De cada égua, mais de 10 litros de sangue são extraídos, em cada gravidez. A extração de sangue é realizada uma ou duas vezes por semana, ao longo de um período que se estende por até 12 semanas, por meio de um cruel e abusivo sistema de manejo. Para garantir a eficiência na produção de ECG, que é maior entre o 40° e o 140° dia de gestação, elas são submetidas a abortos induzidos, em torno do 100° dia de gestação, para dar início a uma nova gravidez. Segundo

12 Vídeo Cinco Corazones: <https://www.youtube.com/watch?v=AizkUc27Vb0&t=139s>.

13 Dados disponíveis no website Syntex S.A. Argentina <https://www.syntexar.com/>, acessado em 15/11/2022.

estimativas, podem ocorrer, anualmente, cerca de 20.000 abortos (AWF-TSB, 2018).

Parâmetros científicos indicam que o grau de subnutrição da égua prenha, no início da gestação, constitui um incremento na produção de ECG. Segundo o relatório técnico de uma das “fazendas de sangue” instaladas no Uruguai, quando ocorrem diferenças consideráveis na disponibilidade e ingestão de ração nos grupos de éguas geridas extensivamente, a produção global de ECG é invariavelmente maior quando as éguas se encontram em condições debilitadas, no início da gestação¹⁴.

7. Não olhe para baixo

Ao sul do continente americano, a produção e o comércio de ECG reproduzem as trocas assimétricas moldadas pelo colonialismo, em seus contornos mais típicos. Nas imagens obtidas a partir de 2015 e nas fotos publicadas no site institucional da Syntex, as éguas produtoras de ECG são manejadas por funcionários identificados por sua indumentária gaúcha. Vestimentas, localização geográfica e origem étnica nos remetem à tradicional cultura de homens dedicados à atividade rural e hábeis no rodeio de cavalos. No filme “Cinco corazones”¹⁵, todo o manejo está mediado por golpes e chicotadas. As éguas são golpeadas e conduzidas por meio de puxões violentos, ameaças e chicotes na maior parte das intervenções e interações para o manejo. Golpes na vagina e na cabeça são a expressão da raiva e da frustração dos trabalhadores diante da resistência dos pobres animais, e se percebe que, de fato, não adotam condutas adequadas, corretivas ou de manejo. Os animais submetidos a certo nível de stress e medo se tornam descontrolados e, mais ainda, quando submetidos a violências tão extremas como as que se observam nos vídeos registrados.

Não deixa de ser curiosa a falta de conhecimento sobre os efeitos desse tipo de manejo das éguas produtoras de ECG. Como resultado do maltrato virulento e da crueldade das represálias de parte dos empregados que manejam as éguas, se forma um círculo perverso: a égua prenha, aterrorizada e estressada chega a se paralisar de medo, é submetida a golpes dos empregados que produzem na pobre égua tão somente mais resistência e incompreensão. Nesta situação, só aumenta a raiva e violência dos homens que buscam castigos e estratégias mais extremas de subjugação. Estrangulamento, golpes com varas de metal e ganchos, picadas e chicotadas na cabeça, nos olhos, nariz e orelhas formam a modalidade de manejo adotada nesses estabelecimentos, que poderia ser definida como tortura, tanto para os animais assustados como para os feridos.

Um homem se aproxima, golpeando por trás uma égua com uma barra de ferro. A égua fica paralizada e o homem levanta a cauda da égua e enfia a barra de ferro na sua vagina. A égua se lança para frente, mas ao fazê-lo não se coloca no local apropriado onde seria presa para a realização da sangria. Então, outro homem lhe ataca com golpes seguidos na cabeça que fazem o animal voltar para a posição anterior, que impede que a

¹⁴ G. Maruri and M. Bocking personal communication (AWF-TSB, 2022b).

¹⁵ Vídeo Cinco Corazones: <https://www.youtube.com/watch?v=AizkUc27Vb0&t=139s>.

porta do compartimento onde se realiza a sangria seja fechada. Então, o primeiro homem recomeça a golpear a égua. A cena se repete várias vezes, até que por efeito do acaso, a égua seja conduzida pelos golpes ao local e à posição necessária para a realização da sangria. Daí em diante, a extração de sangue é realizada com as mesmas habilidades e destrezas de manejo, baseadas em uma metodologia de violência e dano.

Um vídeo mais recente¹⁶ documenta as condições das éguas feridas em consequência do manejo a que são submetidas. Largadas em um pasto, com ferimentos muitas vezes graves, quando eventualmente recebem algum tipo de tratamento veterinário, isto é feito sob o mesmo sistema de manejo brutal dispensado pelos gaúchos ou “cuidadores” (*gare-givers*)¹⁷, termo utilizado no site da Syntex S.A.

Prosseguimos examinando, ao menos, três lacunas evidentes que incidem sobre a condição das éguas produtoras do ECG, e que também podem ser verificadas em outros sistemas de produção baseados na extração de sangue equino para a indústria farmacêutica. Nos referimos à ausência de protocolos relacionados à extração de sangue em equinos usados na experimentação científica e na produção de fármacos, ao total descumprimento de normas de bem-estar animal internacional e ausência de legislação efetiva nos países produtores de ECG, e à ausência de controle sobre os abatedouros equinos, para onde são destinadas as éguas que não apresentam níveis satisfatórios de ECG (AWF-TSB, 2022b).

Como países membros da Organização Mundial de Saúde Animal, a Argentina e o Uruguai devem seguir o Código Terrestre de Saúde Animal. Contudo, não há nenhum tipo de recomendação específica para a extração de sangue em equinos, no que tange ao limite da quantidade de sangue extraído, tanto para as éguas prenhes como para equinos utilizados na produção de antivenenos. Nesses casos, a decisão de estabelecer padrões normativos para tais atividades é uma consequência dos planos, possibilidades e prioridades nacionais (Ibid.).

A recomendação internacional que estabelece princípios gerais para coleta de sangue, determina que não mais do que 10 a 15% do volume total de sangue seja extraído a cada mês, ou seja, entre 3,5 e 4,5 litros. Para a produção do ECG nas “fazendas de sangue”, a extração de sangue mensal é de 30 litros por égua, que equivale a extração de 33% do volume total de sangue por semana, sem que haja um período de recuperação do organismo até a próxima sangria. Em 2017, o Uruguai implantou resolução¹⁸ com o propósito de regulamentar a produção nacional do ECG. Trata-se, entretanto, de recomendações muitas vezes vagas, cuja implementação se baseia em dados fornecidos pela própria indústria, através de um sistema de auto-regulação. Na Argentina, não há qualquer regulamentação específica. A União Europeia conta com regulação sobre importação de sangue equino¹⁹, unicamente dirigida para o estabelecimento de critérios de sanidade animal. Em outro instrumento, o Código de Boas Práticas na Produção de Medicamentos da

16 Video PMSG: Hormone of Double Misery (2022): <https://www.youtube.com/watch?v=3OX4quLzJzw>.

17 Dados disponíveis no website Syntex S.A. Argentina <https://www.syntexar.com/>, acessado em 15/11/2022.

18 Resolución 215/017 DGSG do Ministério de Pecuária, Agricultura e Pesca do Uruguai.

19 Regulation (EU) 142/2011.

União Europeia²⁰, não há referência a padrões de bem-estar animal (Ibid.).

Outras inúmeras recomendações do Código Terrestre de Saúde Animal referentes a procedimentos de bem-estar animal são amplamente ignoradas pela Syntex S.A. Conforme registrado no vídeo *Cinco Corazones*, existe uma relação perversa entre as “fazendas de sangue” da Argentina e o abate de cavalos para exportação. As éguas que não apresentam níveis satisfatórios de ECG são negociadas em abatedouros²¹.

Segundo dados da FAO (*Eurogroup for Animals* 2020), em 2017, grande parte da população mundial de cavalos, que somava 66,1 milhão de animais, se encontrava no continente americano. Os maiores rebanhos de equinos estão distribuídos nos Estados Unidos, México, Brasil, Argentina, China e Mongólia. Não por acaso, Argentina e Uruguai estão entre os maiores exportadores de carne de cavalo para a União Europeia, principalmente para a Holanda, Bélgica, Itália, França e Finlândia. Em 2019, a Argentina, o maior exportador, enviou 9.833 toneladas, ou o equivalente a 60,92% do total das importações. No mesmo ano, o Uruguai exportou 3.598 toneladas. Há registros de graves problemas relativos às condições de bem-estar animal dos equinos destinados ao abate, na Argentina e no Uruguai.

Em 2008, o governo argentino estabeleceu um programa piloto de rastreabilidade dos cavalos, considerado satisfatório no atendimento às exigências normativas da UE. Contudo, em 2010, organizações não governamentais internacionais acusaram abusos flagrantes no transporte dos animais e nas atividades do abatedouro de Lamar (Ibid.). Na ocasião, denúncias divulgadas pela mídia argentina de que cavalos roubados eram negociados por este abatedouro expuseram um problema que se conserva na atualidade. Fraudes no processo de identificação e rastreabilidade dos animais foram identificadas pela Comissão Europeia, em 2019. No entanto, a questão que permanece é: qual é a origem dos cavalos abatidos para exportação, se não há na Argentina criadores de cavalos produzidos especificamente para o abate?²²

Como resultado das denúncias conduzidas, a partir de 2015, pela *The Animal Welfare Foundation*, quatro das cinco indústrias farmacêuticas europeias, *MSD Animal Health/ Intervet*, *Ceva Santé Animale*, *IDT Biologika* e *Zoetis* suspenderam a compra do ECG produzido pela Syntex. O *Laboratorios Hipra*, da Espanha, não se posicionou a respeito e, provavelmente, ainda importa o ECG da Syntex. Na sequência das denúncias internacionais conduzidas a partir de 2015, a Syntex S.A. perdeu seus clientes que obtinham o ECG puro para realizar o processamento do produto final. Para solucionar este problema, a partir de 2019, a empresa passou a produzir e exportar o produto final para os mercados europeus. Para prosseguir com a exportação para o mercado da EU, a Syntex alterou o nome do produto,

20 EU-defined Good Manufacturing Practice (GMP). A regulação (EU) 2019/6 sobre produtos veterinários indicou a necessidade de inclusão de protocolos de bem-estar animal no manual de boas práticas que deverá ser revisto em 2025. Espera-se, então, que critérios mais exigentes para a produção de ECG sejam estabelecidos (AWF-TSB, 2022b).

21 Vídeo *Cinco Corazones*: <https://www.youtube.com/watch?v=AizkUc27Vb0&t=139s>.

22 O roubo de cavalos para comercialização em abatedouros é uma instituição informal na Argentina, eventualmente denunciada pela mídia nacional. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=12DAFyFSnmU> e https://www.clarin.com/zonales/campo-horror-encontraron-500-caballos-desnutridos-heridos-muertos-terreno-esteban-echeverria_0_gEac21_kS.amp.html.

de *Novormon* para *Fixplan*. O ECG comercializado na Austrália, Estados Unidos e Canadá e países latino-americanos conserva o nome original (AWF-TSB, 2022b). Em 2021, a Irlanda foi o primeiro país europeu a receber autorização para a aquisição do “novo” produto, facilitando a adesão de outros países, como Alemanha e França, em sequência. No entanto, cabe ressaltar que o registro do uso do ECG como substância ativa para uso veterinário, na *European Pharmacopoeia*, foi suspenso em junho de 2022.

Para garantir o acesso ao mercado da produção animal europeia, a Syntex criou uma nova empresa com sede na Irlanda, a *Syn Vet-Pharma Ireland Limited*, em Waterford, para facilitar a comercialização do ECG na Europa. Dessa forma, o produto parece ser fabricado no interior da União Europeia. Sua origem não é identificada no relatório de informação público sobre o medicamento, já que não há referência ao país de produção (Argentina) e ao produtor (Syntex). Na Alemanha, a empresa *Serumwerk Bernburg* iniciou a distribuição do *Fixplan*, em 2022. Apenas neste país, entre 2016 e 2019, estima-se que aproximadamente 6.4 milhões de doses de ECG foram aplicadas nas matrizes suínas. Dados obtidos na Syntex Uruguay S.A. informam que, em 2021, 770 gramas de ECG, um dos mais caros produtos orgânicos farmacêuticos, foram exportadas para a União Europeia, totalizando 9 milhões de dólares (Ibid).

A lucratividade gerada a partir da expropriação intensiva do sangue de éguas gestantes sustenta interesses internacionais refratários a recomendações transnacionais e nacionais para o cumprimento de parâmetros éticos básicos de bem-estar animal. A evidente imbricação entre práticas contemporâneas de exploração da energia metabólica equina e sistemas coloniais instalados em territórios do Cone Sul da América Latina, reproduz e atualiza o modelo carnofalocêntrico (Derrida, 1990). Conforme exposto até aqui, as “fazendas de sangue” da Syntex S.A. reproduzem, na contemporaneidade, o modelo exploratório colonial que incide sobre a energia metabólica equinae sustenta o mercado global da produção animal. Nesse aspecto, não podemos ignorar o impacto e as consequências do uso do ECG na ponta dessa cadeia. O ECG altera o sistema reprodutivo das matrizes na produção de suínos, e seu uso intensivo intensifica o sistema industrial, imprimindo um ciclo mecânico de reprodução, reduzindo o período de recuperação do sistema reprodutivo, entre um cio e outro, e aumentando o número de crias por gestação.

8. O agenciamento da imagem e a invisibilização das práticas: considerações finais

As “fazendas de sangue” da Syntex trazem um contraponto emblemático à ideia de uma “cadeia produtiva do cavalo” alinhada a uma “nova” economia equestre latino-americana. Como autêntica herança do colonialismo e de sua expressão na economia transnacional contemporânea, o mercado do ECG reproduz os arranjos geopolíticos que reintroduziram cavalos e bovinos como *commodities* no mercado mundial. O sistema de produção da Syntex põe em evidência a extensa zona cinzenta situada na imbricação entre as culturas equestres e a história das técnicas. É nessa zona cinzenta que se situa o cavalo, cuja existência como

objeto técnico a serviço das diferentes culturas humanas justifica os mais infames sistemas de manejo e exploração de sua energia metabólica. Mas, como justificar a produção de ECG até o presente, quando o mercado já dispõe de várias alternativas sintéticas?²³

A elaboração desse estudo só foi possível a partir do acesso a imagens que romperam com a invisibilidade das éguas mantidas nas “fazendas de sangue” da Syntex. Até então, a não-existência desses corpos, que formavam uma legião de invisíveis, pode ser entendida como resultado de uma construção e, também, uma condição para garantir esquemas de cooperação entre indústrias e governos. O lugar da imagem na esfera midiática contemporânea tem, como contraponto, o uso da imagem como registro da ciência. Neste caso, a imagem rompe com a acomodação às manipulações linguísticas. Nada mais autêntico do que a imagem criada como registro da ciência, próximo de uma “verdade natural”. No caso dos procedimentos baseados em formas de intervenção nos corpos animais, as imagens proporcionam melhor compreensão sobre possíveis ocorrências relativas a modulações ou variáveis intervenientes nos procedimentos (Evagorou et al., 2015). Mesmo na ciência, as formas de representação e visualização de dados e informações podem adquirir desdobramentos políticos e sociais que redefinem o tipo de discurso implicado na produção de imagens (Kosminsky, 2013).

Com o passar do tempo, a visibilidade sobre a realidade objetiva dos animais utilizados em procedimentos experimentais e como produtores de matéria-prima para a indústria farmacêutica foi sendo gradualmente eliminada dos registros institucionais²⁴. Na atualidade, imagens servem ao propósito de associar as práticas de experimentação a parâmetros objetivos de monitoramento. É possível que o princípio das “cinco liberdades” que definem “bem-estar animal” (Fraser, 2008) esteja influenciando a resignificação dos registros visuais, que devem transmitir algo próximo aos parâmetros objetivos que ofereçam uma ordem lógica, numérica, controlada associada à ética das intervenções.

Ainda segundo outro parâmetro quantitativo, o uso de animais em procedimentos de experimentação científica, a ser regido pelo princípio dos “3Rs”, definido por Russel e Burch, em 1959 (Sandoe e Christiansen, 2008), - em inglês, *replace*, *refine* e *reduce* (substituir, refinar procedimentos e reduzir o número de animais), nos sugere igual objetividade. Em termos discursivos, a abstrata expressão dos 3Rs, propositiva de uma recondução das práticas e da cultura que configuram o mundo real da produção científica não deixa de soar algo *naive*. Caberia incluir um último e definitivo “R”, correspondente a *revealing the real* (revelar o real), tão decisivo para todo avanço real na compreensão social sobre a impossibilidade de assegurar princípios éticos na utilização científica de animais.

O agenciamento das imagens como resposta corporativa às denúncias é bastante em-

23 Apenas na Alemanha, há 36 diferentes opções sintéticas disponíveis, enquanto uma empresa argentina desenvolveu uma fórmula recombinante, designada reCG, já comercializada em diversos países latino-americanos (AWF-TSB, 2022b).

24 Nesse aspecto, nos referimos especificamente a registros audiovisuais institucionais de instituições produtoras de plasma equino hiperimunizado (soro antiofídico), como o Instituto Butantã (SP) e o Instituto Vital Brazil (RJ).

blemática, desde que elas próprias foram convertidas em tecnologias de apaziguamento e de dissolução da ideia de uma vida existente sob intensa manipulação²⁵. Nos referimos ao rico material visual disponibilizado no site da Syntex S.A., em resposta às denúncias iniciadas em 2015²⁶. Tal medida, concomitante com a ocultação física dos locais onde os animais são manejados e a intensificação da segurança e do controle para o acesso às “fazendas de sangue”, serviu para garantir que as éguas retornem à sua condição natural de invisibilidade. No site institucional da empresa, imagens de belíssimas éguas em liberdade encontram-se disponíveis na seção de bem-estar animal. Um relatório bastante sintético detalha os princípios de bem-estar animal adotados durante o manejo dos animais. Os funcionários com vestimentas gaúchas típicas são apresentados como “*caregivers*” (cuidadores). Essa condição paradoxal da imagem, que dá forma ao ilusório em sua dimensão mais midiática, esteticamente alinhadas ao discurso corporativo do agronegócio global, tem a função crucial de induzir o obscurecimento de qualquer evidência que escape ao discurso corporativo da Syntex.

A realidade das éguas gestantes fornecedoras de ECG compõe a trajetória de milhões de cavalos expoliados por uma indústria secular instalada no território sul-americano que, apesar de ultrapassada em termos éticos, tecnológicos e, mesmo, quanto à sua eficácia terapêutica, vigora até o presente. A publicização internacional acerca da realidade dessas éguas e os debates em curso no âmbito da Comunidade Europeia não foram, ao que parece, suficientes para promover uma reavaliação crítica, tão necessária quanto tardia, sobre as discrepantes bases que sustentam a dinâmica do comércio internacional e a eficiência da indústria animal. Nessas circunstâncias, como lucrativas fontes de matéria-prima para a Syntex, multinacional cuja história de exploração de cavalos na América Latina não é recente, os corpos dessas éguas são acobertados.

A visibilidade pública sobre a condição das éguas gestantes nas “fazendas de sangue” proporciona um registro tardio, mas fidedigno, dos modos de intervenção nos corpos animais utilizados em procedimentos de produção do ECG em larga escala. As imagens obtidas e divulgadas internacionalmente por ONGs europeias comunicam as práticas de produção laboratorial da Syntex e integram o acervo de memória da produção farmacêutica latino-americana. A resiliência dessas práticas na contemporaneidade, expressão das trocas desiguais reguladas pelos mercados globais, evidenciam a extensão das lacunas institucionais que conservam assimetrias entre os governos latino-americanos e os sistemas reguladores da União Europeia.

Bibliografia

Aboglio, A. M. (2017). Caballos y políticas de la animalidad: Reflexiones acerca de una etnografía contemporánea. *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos*

25 Os registros visuais científicos passaram por essa “evolução”, se tornando parte da sutileza do discurso científico, das expressões obscuras que vão sendo substituídas por outras, sempre mais indecifráveis.

26 Dados disponíveis no website Syntex S.A. Argentina <https://www.syntexar.com/>, acessado em 15/11/2022.

- Animales*,4(2). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/146>.
- Animal Welfare Foundation (2018) Blood Farms - Production of PMSG in Argentina & Uruguay. AWF-TSB Report -January & April.
- Animal Welfare Foundation (2022a) Umsögn um frumvarp til laga um breytingu á lögum um dýravelferð, nr. 55/2013 (bann við blóðmerahaldi) AWF-TSB Report 2021–2022.
- Animal Welfare Foundation (2022b) Blood farms: Production of PMSG in South America. AWF-TSB Report March 2021-March – 2022.
- Bell, Stephen. 2000. “Social networks and innovation in the South American meat industry during the pre-refrigeration era: Southern Brazil and Uruguay in comparison.” *Scripta Nova – Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* online edition, 69 (84).
- Cabral, D. C. & Vital, A. V. (2022) Las fuentes escritas a luz de la noción de coautoría humano-animal. *Historia ambiental de América Latina Enfoques, procedimientos y cotidianidades*, ed. Pedro S. Urquijo, Adi E. Lazos and Karine Lefebvre. Campus Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, p. 275-293.
- Camphora, A. L. (2021). *Animals and society in Brazil from the sixteenth to nineteenth centuries*. Cambridgeshire, UK: The White Horse Press.
- Carvalho, P. T. (2021) A modernidade colonial e o constructo especista-racista. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, ano VIII-Vol II, p. 123-135.
- Castro, A.J.W. (2011) *Documentos contam a história do Instituto Vital Brazil*. Ed. Rio Books: Rio de Janeiro.
- Cesteros, M. B. (2021) Written in Blood? Decoding Some Red Inks of the Greek Magical Papyri. In: Lucia Raggetti (ed.) *Traces of Ink: Experiences of Philology and Replication*. Brill (pg 33-56)
- Darwin, C. 1913. *A naturalist’s voyage round the world*. London: John Murray, Albermale Street.
- Derrida, J. (1990) Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’. Trans. M. Quaintance. *Cardozo Law Review*, 11: 920–1045.
- Dutra e Silva, S. & Fernandes, V. (2022) Historia y racionalidad ambiental en el lado sombrío de la modernidad. *Historia ambiental de América Latina Enfoques, procedimientos y cotidianidades*, ed. Pedro S. Urquijo, Adi E. Lazos and Karine Lefebvre. Campus Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, p.61-77.
- Evagorou, M., Erduran, S. and Mäntylä, T. (2015) The role of visual representations in scientific practices: from conceptual understanding and knowledge generation to ‘seeing’ how science works. *International Journal of STEM Education*, 2:11.
- Ferrarotti, F. (1998) *A Revolução Industrial e os novos trunfos da ciência, da tecnologia e do poder*. In: Federico Mayor e Augusto Forti (org) *Ciência e Poder*. Brasília:

- UNESCO Brasil, p.45-62.
- Fraser, D. (2008) *Understanding Animal Welfare: the Science in its Cultural Context*. UFAW Animal Welfare Sciences, Wiley-Blackwell: Oxford, UK.
- Freitas, D. (1993) O capitalismo pastoril. *Ensaio FEE*, Porto Alegre, (14), 2: 438-465.
- Gabbert, W. (2012) The Longue Durée of Colonial Violence in Latin America. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 37, no. 3 (141) (2012): 254–75. <http://www.jstor.org/stable/41636608>.
- Gambeta, W.R. (1982) Ciência e Indústria Farmacêutica São Paulo, Primeira República. *Estudos Econômicos*, 12, 3:87:98.
- Ibañez, N., Wen, F. H., & Fernandes, S. C. G. (2007). A autosuficiência na produção de imunobiológicos e a criação Centro de Biotecnologia do Instituto Butantan. *Cadernos de História da Ciência*, 3(1), 9–34.
- Kosminsky, D. (2013) Visualidade e visualização: olhar, imagem e subjetividade. Szaniecki, B., Lessa, W. D., Martins, M. & Monat A. (org) *Dispositivo fotografia e contemporaneidade*. PPD/ESDI/UERJ: Ed. Nau, Rio de Janeiro.
- Leal, Ondina. 1989. *The Gauchos: male culture and identity in the Pampas*. [PhD thesis University of California at Berkeley]
- Leite, B.M.B. 2015. Os animais brasileiros na cultura europeia da época moderna de Thevet a Redi. In: L. Kury (ed.), *Representações da fauna no Brasil – séculos XVI–XX*, pp. 40–82. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdios.
- Lewowicz, L. 2016. *Lemco: Un colosso de la indústria cárnica em Fray Bentos, Uruguay*. Montevideo: INAC.
- LLored, P. 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 nº 2, p. 61-76.
- Hochman, G., & Lima, N. T. ‘Pouca saúde e muita saúva’: sanitarismo, interpretações do país e ciências sociais. In: Hochman, G., and Armus, D., orgs. *Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. História e Saúde collection, pp. 492-533.
- Mansilla, L.V. (2003) *Una excursión a los indios Ranqueles*. Biblioteca Virtual Universal.
- Martins, T. (1934) Estudos sobre gonadas e hypophyse. *Memórias do Instituto Butantan*, tomo VIII: pag 349-351.
- Morin, Edgar (1980) *O Método II: a vida da vida*. Publicações Europa-América: Lisboa.
- Murphy, B.D. (2012) Equine chorionic gonadotropin: an enigmatic but essential tool. In: *Anim Reprod*, vol 9, n.3, p.233-230, Jul-Sep.
- Nascente, L.S. (2016) Vulgarização da luta contra o ofidismo: diálogo possível entre mitos, lendas e a ciência moderna. *Cadernos de História da Ciência – Instituto Butantan*: 104-124.

- Opoththerapy. (1908). *The British Medical Journal*, 1(2455), 163–163. <http://www.jstor.org/stable/25276241>.
- Palermo, M. A. (1986) Reflexiones sobre el llamado ‘complejo ecuestre’ en la Argentina. *Runa*, XVI:157-178.
- Ponte, C. F. (2003) Vacinação, controle de qualidade e produção de vacinas no Brasil a partir de 1960. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, vol. 10 (supl 2): 619-53.
- Pucca, M.B. et al (2019) History of Envenoming Therapy and Current Perspectives. *Front. Immunol.* | <https://doi.org/10.3389/fimmu.2019.01598>.
- Reinert, H. (2012) The disposable surplus: notes on waste, reindeer, and biopolitics. *Laboratorium*, 4(3):67-83.
- Ribeiro, M.A.R. (2001) Saúde pública e as empresas químico-farmacêuticas. *Hist. cienc. saude-Manguinhos* 7 (3), Fev.
- Rodrigues, G. K. (2019) Ciência a preço de garrafada: a transnacionalização de fármacos no pós-segunda guerra (1945-1961). *Khronos, Revista de História da Ciência*, nº 8, pp. 1-28.
- Saint-Hilaire, A. (2002) *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Trad. Adroaldo Mesquita da Costa. Brasília, Senado Federal.
- Sandoe, P. e Christiansen, S.B. (2008) *Ethics of Animal Use*. Blackwell Publishing: Oxford, UK.
- Santos, F. L. (2018) *A história da talidomida no Brasil e a trajetória para conquista de direitos das pessoas com a Síndrome Teratogênica* [Tese Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa]
- Simon, J. (2016) *Diphtheria Serum as a Technological Object: A Philosophical Analysis of Serotherapy in France 1894-1900*. Lexington Books.
- Solppesa, P. (2015) Reviving Animals as Technology - Ann Norton Greene, Horses at Work. *Technology and Culture*, Volume 56, Number 1, January 2015, pp. 252-260.
- Souza, G.S. (1974) *Notícia do Brasil*. São Paulo: MEC.
- Turner, F. (1990) *O espírito ocidental contra a natureza*. Rio de Janeiro: Campus.
- Urquijo, P. S. (2022) Consideraciones para una aproximación a la historia ambiental. *Historia ambiental de América Latina Enfoques, procedimientos y cotidianidades*, ed. Pedro S. Urquijo, Adi E. Lazos and Karine Lefebvre. Campus Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, p.22-41.
- Vander Velden, F. F. (2012) *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitirana*. São Paulo: Alameda.
- Waack, R. S. & Neves, M. F. (1995) Insumos veterinários no Mercosul. *Informações Econômicas*, SP, v.25, n.8, ago.
- Woods, A. et al (2018) *Animals and the shaping of Modern Medicine: one health and its histories*. Palgrave-MacMillan: University of Manchester, UK.
- Filme institucional Syntex <https://www.syntexar.com/el-bienestar-animal>.

PMSG PRODUCTION AND ITS COMMITMENT TO ANIMAL WELFARE https://www.syntexar.com/_files/ugd/f14b3a_6aad24f7cf58454e81b84e27710ecda0.pdf.

ANA LUCIA CAMPHORA

Nasceu e vive no Brasil. É psicóloga, Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS-UFRJ) e Doutora em Ciências Sociais (CPDA-UFRJ). Entre 2005 e 2013, atuou como consultora independente em políticas de conservação da biodiversidade. Seguindo como pesquisadora independente, desenvolve estudos em história ambiental e sobre relações interespecies. É autora do livro *Animais e sociedade no Brasil dos séculos 16 a 19*, publicado no Brasil, em 2017, com o apoio da Academia Brasileira de Medicina Veterinária. A edição inglesa foi lançada, em 2021, pela The White Horse Press (UK). Desde 2021, desenvolve estudos sobre a utilização de equinos pela indústria de antivenenos, com o apoio do Center for Contemporary Equine Studies (Califórnia, EUA).

DAVID CASTRO

Nasceu e vive na Argentina, onde desenvolve pesquisas sobre formas de interação humano-equinas. Autor dos livros *El silencio de los caballos* (2015) e *Y le susurré ao caballo* (2017), trabalhou como domador, treinador e, em 2011, se formou na Nevzorov Haute Ecole. Fundou a primeira Escola de Hipologia da América Latina. Sendo um pesquisador das diferentes práticas de doma que conheceu, em um espectro que abarca as formas mais brutais e as mais sutis e dissimuladas técnicas de submissão, David Castro elabora uma reflexão ampla acerca dos profundos impasses que envolvem os diferentes modos de domínio que alimentam os vínculos entre humanos e equinos.

Las terapias asistidas con caballos: el “animal de terapia” entre la dominación especista y la cooperación mutualista

**As terapias assistidas com cavalos:
o “animal de terapia”
entre a dominação especista
e a cooperação mutualista**

**Horse-assisted therapy:
the “therapy animal”
between speciesist domination
and mutualistic cooperation**

Enviado: 30.11.22

Aceptado: 21.06.22

Julia Michelle Picazo

Licenciada en Filosofía (UBA, Argentina) y maestranda en Intervención e investigación psicosocial (UNC, Argentina).

Email: picazojulia@gmail.com

Las terapias asistidas con caballos son una forma de intervención asistida con animales que da lugar a una nueva modalidad de “animal de trabajo”. A la luz de los Estudios Críticos Animales, propongo indagar en las construcciones semiótico-materiales del “animal de terapia” que estas prácticas sugieren y las formas de relación humano-equino que producen. Desde una perspectiva psicosocial, el objetivo de esta reflexión es revisar los atravesamientos institucionales del antropocentrismo-especista en el contexto de dichas terapias. Finalmente, postulo la idea de grupalidad multiespecies como condición de posibilidad para un giro ontoepistemológico que permita pensar otras prácticas de intervención multiespecies construidas sobre un compromiso con la transformación social de la cuestión animal.

Palabras clave: terapias asistidas con caballos, especismo antropocéntrico, intervención psicosocial, grupalidad multiespecies.

As terapias assistidas por cavalos são uma forma de intervenção assistida por animais que dá origem a uma nova modalidade de “animal de trabalho”. À luz dos Critical Animal Studies, proponho investigar as construções semiótico-materiais do “animal de terapia” que essas práticas sugerem e as formas de relação humano-equino que elas produzem. Numa perspectiva psicossocial, o objetivo desta reflexão é revisar as travessias institucionais do antropocentrismo-especismo no contexto das referidas terapias. Por fim, postulo a ideia de grupalidade multiespécie como condição de possibilidade para uma virada ontoepistemológica que permita pensar outras práticas de intervenção multiespécies construídas a partir de um compromisso com a transformação social da questão animal.

Palavras-chave: terapias assistidas por cavalos, especismo antropocêntrico, intervenção psicossocial, grupalidade multiespécie.

Equine-assisted therapies are a form of animal-assisted intervention that gives rise to a new modality of “working animal”. In the light of Critical Animal Studies, I propose to investigate the semiotic-material constructions of the ‘therapy animal’ that these practices suggest and the forms of human-equine relationship that they produce. From a psychosocial perspective, the objective of this reflection is to revisit the institutional crossings of anthropocentrism-speciesism in the context of said therapies. Finally, I postulate the idea of multispecies groupality as a condition of possibility for an ontoepistemological turn that allows us to think about other multispecies intervention practices built on a commitment to the social transformation of the animal issue.

Keywords: Equine-assisted therapy, anthropocentric speciesism, psychosocial intervention, multispecies groupality.

1. Introducción

La construcción semiótico-material del caballo como animal de trabajo data de los siglos 5000 a.d.C (Burballa, 2017). Cada forma de animal de trabajo, la mula de carga, los perros pastores, los bueyes que aran, los caballos de transporte, etc., cuenta historias que merecen ser contadas de manera situada. Los modos en que a cada uno de estos animales se les ha impuesto el trabajo son diversos. Desde ya, el especismo no solo influye en qué especies son comidas y cuáles son amadas (Joy, 2010), sino también en las formas en que los humanos han decidido legitimar su uso. Mientras que poco se ha escrito sobre la explotación de las mulas de carga, se encuentra vasta literatura académica preocupada por el bienestar animal de los perros de trabajo (Iacovello & Iacovello, 2020).

En este artículo, analizo una construcción específica de animal de trabajo, a saber, el caballo como “animal de terapia”. Mientras que muchas formas de usar al caballo como fuerza de trabajo se extinguen producto del avance de la modernidad y las tecnologías que han sabido reemplazarlos por máquinas que no precisan ser educadas y subordinadas para la obediencia, la constitución del caballo como animal de terapia se consolida y crece en Argentina recientemente, a mediados del siglo XX, con la expansión de la Equinoterapia. Desde ese momento hasta la actualidad, los tratamientos terapéuticos que incluyen en sus prácticas de intervención animales de terapia no han dejado de crecer, multiplicarse y expandirse (Perrone, 2018).

La literatura académica que se ha ocupado de indagar en las terapias asistidas con animales en general lo hace desde el marco de la Psicología, ciencias ligadas a la salud humana, o bien desde la Antrozoología. En este contexto, considero un aporte relevante el análisis de estas prácticas a la luz de la Psicología Social y los Estudios Críticos Animales. La articulación de este enfoque tiene por objetivo tender puentes entre una perspectiva y otra con el fin de reflexionar desde un enfoque crítico sobre el tratamiento de los animales en las terapias asistidas con caballos (TAC).

A contrapelo de la visión que aglomera a todos los animales de trabajo bajo la categoría de “explotados”, muchas asociaciones que investigan y practican las intervenciones asistidas con animales (IAA) pretenden estar comprometidas con el bienestar animal y con la visión de un bienestar integral (IAHAIO, 2019). A pesar de esto, las IAA y, más específicamente, las terapias asistidas con caballos, abarcan un crisol de prácticas diversas que deben ser analizadas en profundidad para poder revisitarse de qué formas -con qué dispositivos- los caballos son constituidos como animales de terapia.

En vistas a ello, me detengo en los dispositivos que conforman los animales de terapia en las TAC con el fin de sostener que en ellas subsisten al menos dos perspectivas asociadas a ciertos supuestos ontológicos en relación al caballo. Estos modos de pensar lo equino se asocian con epistemologías que legitiman formas específicas de intervenciones asistidas con animales. Por un lado, existen aquellas que piensan al animal de terapia como herramienta. Por otro lado, aquellas que construyen una visión del animal como co-terapeuta. En lo que

sigue, primeramente, propongo una clasificación de las terapias asistidas con caballos y me detengo a delinear qué entiendo por institución antropocéntrica-especista. En segundo lugar, abordo el estatus del caballo y las relaciones humano-equino que se anudan en estas prácticas. Argumento en qué sentidos el animal como herramienta reproduce un sesgo epistemológico antropocéntrico y de qué modo el animal como co-terapeuta bosqueja una figura alternativa en las prácticas de intervención. Por último, ensayo posibles lineamientos para una epistemología de las intervenciones asistidas con animales que atienda a la dimensión ético-política para la transformación social de la cuestión animal.

2. Las terapias asistidas con caballos en el contexto institucional del antropocentrismo-especista

En el contexto de las terapias asistidas con caballos existe un crisol diverso de prácticas y de perspectivas que se mancomunan bajo la misma categoría. Con el propósito de vislumbrar y analizar a las terapias asistidas con caballos como un campo de problemas más que como un objeto discreto, brindo una clasificación de prácticas que a su vez se asocian a distintas perspectivas en lo que respecta a la construcción del “animal de terapia”. Es preciso hacer la salvedad de que este ordenamiento y asociación que se propone cumple una función meramente expositiva y no se pretende con él reflejar la realidad del conjunto de prácticas de intervenciones asistidas con caballos¹. Puede que haya cúpulas heterodoxas, entre el tipo de terapia y la perspectiva en torno a lo animal, respecto de la norma que propongo para examinar las TAC. Las construcciones que se analizan y las fuentes de las que abrego para ello han sido elegidas porque considero que, dado su lugar de referentes en las TAC, cristalizan ciertos lugares comunes que es preciso poner en interrogación.

Las intervenciones asistidas con animales (IAA) son dispositivos signados por la presencia y acompañamiento de algún animal doméstico para facilitar procesos de índole lúdico, educativo o terapéutico para un espectro amplio y diverso de poblaciones humanas. La *International Association of Human-animal Interaction Organization* (IAHAIO) es una asociación global de organizaciones de diversos países dedicadas a impulsar las interacciones humano-animal. Recientemente, esta asociación elaboró el White Book (2018) en pos de lograr unificar definiciones y directrices éticas en relación a las IAA. En este texto, las IAA se presentan como aquellas intervenciones que tienen como propósito obtener beneficios terapéuticos para los humanos, incorporando animales en el ámbito de la salud, de la educación y social (IAHAIO, 2018).

En este trabajo, me interesa indagar en un tipo específico de intervención que corresponde al ámbito de la salud y que involucra a los equinos como terapia complementaria respecto de la medicina moderna. Las terapias asistidas con caballos, a diferencia de la

1 En este sentido, este trabajo se concibe como estudio preliminar para la elaboración de un proyecto de tesis de Maestría en Intervención e Investigación Psicosocial (UNC), desde el cual se espera poder realizar un trabajo de campo pertinente desde el marco metodológico de la etnografía multiespecies para profundizar en la investigación que aquí se presenta más someramente.

educación y las actividades asistidas con caballos, cuentan con un equipo interdisciplinario que incluye necesariamente un especialista en salud humana, desde kinesiólogos hasta psicólogos, dependiendo del tipo de terapia que se realice. Dada la diversidad de prácticas que se engloban bajo el término de “terapias asistidas con caballos”, propongo la siguiente clasificación presentada por Moretti (2019).

Por un lado, existen las TAC asociadas a lo que se designa como equinoterapia, dentro de las cuales se incluyen tres programas distintos: la hipoterapia (rehabilitación), la monta terapéutica (educación y re-educación) y el pre-deportivo y deportivo (los paraolímpicos) (AAE, 2022). A los fines de este análisis, la nota distintiva que mancomuna a todas las prácticas de equinoterapia es el hecho de que se centran principalmente en la monta como actividad terapéutica (Moretti, 2019).

Por otro lado, existen prácticas de intervención con equinos que son fundadas en dinámicas pie a tierra. Entre ellas, podemos encontrar como principal referente en Argentina a la psicoterapia asistida con caballos (Perrone, 2018). En los márgenes de estas dinámicas, se encuentra el coaching asistido con caballos, las constelaciones familiares asistidas con caballos y un amplio espectro de terapias que suelen designarse como “sanación con caballos”. Situó a estas últimas en los márgenes, no porque estén fundadas sobre los mismos principios, sino por no estar totalmente integradas en el sistema de salud predominante. Estas no serán estudiadas en el presente trabajo por cuestiones de extensión pero considero relevante señalarlas por el hecho de ser prácticas que se sirven de los equinos y que actualmente están en constante expansión debido al auge de terapias New Age que se basan en la importancia de la transformación individual, el pensamiento positivo y la comunión entre el humano y la naturaleza (Ricco, 2020).

A la luz de esta trama compleja, se puede vislumbrar que, cuando hablamos de terapias asistidas con caballos, no estamos señalando de manera unívoca una práctica terapéutica sino un campo de intervenciones diverso instituido sobre dispositivos que generan formas específicas de interacción humano-animal. De esta forma, una elucidación crítica puede señalar aquellas áreas de visibilidad que determinados dispositivos multiespecies han posibilitado², y cuáles han quedado necesariamente invisibilizados.

En las páginas que siguen me sumerjo en los atravesamientos que han quedado invisibilizados en este campo de intervención en virtud de ciertos *aprioris* conceptuales (Fernandez, 2007) ligados a la institución antropocéntrico-especista.

3. La institución antropocéntrico-especista

Las instituciones, según Manero Brito (2007), son organizaciones permanentes que obedecen a un modelo prescrito por la sociedad y que imponen un cierto encuadre a las interacciones de las personas que las habitan. En la medida en que son hechas y hacen a

² Para detenerse en los horizontes que estas prácticas han vislumbrado, véase Perrone (2018) y Moretti (2019), donde se analiza de manera pormenorizada y desde diversas aristas los fundamentos bio-psico-sociales que legitiman las terapias asistidas con caballos a través de los beneficios que traen en materia humana.

las subjetividades, se convierten en una praxis humana instalada.

Mientras el antropocentrismo designa una mirada centrada en el humano, el especismo es la discriminación de ciertas especies en función de su biología. La articulación de estos conceptos a lo largo de nuestro pensamiento heredado (Castoriadis, 1998) ha derivado en un conjunto de consecuencias ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas. En este sentido, el antropocentrismo especista como institución define y pone en funcionamiento una serie de prácticas tecno-bio-psico-sociales (Ávila Gaitán, 2019) que se presentan como garante de cierto orden social. En este, los humanos constituyen una excepción respecto del resto de los vivientes (Shaeffer, 2010), la especie privilegiada por excelencia, mientras que el resto de los animales no humanos son considerados únicamente en virtud de los servicios y las funciones que puedan brindar a las necesidades humanas. De esta forma, se designa un encuadre de interacción humano-animal donde el humano es propietario y el animal propiedad (el artículo 227 del Código Civil argentino considera a los animales como cosas y los sujeta al régimen de propiedad). Esto promueve la normalización de la explotación y el sacrificio animal, tanto como la utilización de otros vivientes en términos de “recursos” disponibles para la satisfacción humana. En la institución de estas interacciones, se cristalizan relaciones en términos de dominio, donde el poder se encuentra cristalizado de manera estática en uno de los polos, a saber, el humano. Esto se exhibe en un conglomerado de prácticas y normas como, por ejemplo, matarlos, consumirlos, comprarlos y venderlos -vivos o muertos- a cambio de un valor económico, a beneficio personal del humano.

En la liminalidad de estos actos, existen atravesamientos de la institución antropocéntrica más sutiles. Las diversas prácticas de terapias asistidas con caballos previamente señaladas performan, cada una de ellas, una forma específica de construir lazos entre los animales humanos y no humanos.

Siguiendo a Despret (2022), me interesa explorar la manera en que los actores crean los vínculos interespecies y, de esa manera, definen lo que deben ser las relaciones entre humano y animales. Así, sostengo que las terapias asistidas con caballos, en la medida en que performan maneras de relación humano-animal, definen formas de cohabitación interespecies. Esto último puede generar, por un lado, la reproducción de una dimensión institucional antropocéntrica especista. O bien, la producción de otros modos de hacer y de pensar la relación multiespecies.

La idea de una elucidación crítica no está relacionada con señalar los “errores” de las TAC, sino analizar la dimensión institucional que atraviesa estas prácticas y los discursos que se construyen en torno a ellas, desde los cuales se despliega “lo que les es posible pensar y lo que constituye sus impensables, sus objetos afirmados y sus objetos denegados” (Fernandez, p. 14). La finalidad de esto es abrir una reflexión en torno a las terapias asistidas con animales para explorar las posibilidades de prácticas de intervención multiespecies ancladas en una perspectiva ética no especista.

4. La construcción del “animal de terapia”

En el contexto de un orden tecno-bio-físico-social, el especismo antropocéntrico³ se puede entender como una institución desde la cual “se definen los animales domésticos en función de las necesidades y los deseos humanos” (Ávila Gaitán, 2019, p. 265). Análogo a cualquier otra forma de animal doméstico, los animales de terapia constituyen “el producto parcial de la repetición performativa ritualizada asociada a la circulación de saberes, técnicas y espacios específicos” (Ávila Gaitán 2019, p. 264). En lo que sigue, me detengo en detalle en lo que considero dos formas de entender el estatus del caballo en las terapias asistidas con animales. Por un lado, aquella que designa y construye al animal como herramienta. Por otro lado, la perspectiva que piensa el equino como co-terapeuta. Ambas suponen un plexo de normas comportamentales que el animal debe asumir para transformarse en un “animal de terapia”.

4.1. Animal como herramienta

La producción de un tipo específico de animal supone un movimiento semiótico y otro movimiento material que da lugar a la construcción social y consiguiente naturalización de ciertos comportamientos animales. Atendiendo a esto, los principales referentes que se dedican a la equinoterapia con una trayectoria de décadas, producen el “animal de terapia” a nivel discursivo como “animales al servicio del humano”. Los objetivos con relación al equino están relacionados con “la utilización del caballo como medio en la rehabilitación” (AAEPAD, 2022). En algunas ocasiones los equinos también son designados como “instrumentos vivos” (FAE, 2022). Mayoritariamente, se designa al uso de equinos como instrumentos o herramientas.

En su gran mayoría, el contenido de los cursos de formación en equinoterapia están orientados principalmente a la dimensión humana. En cuanto al “animal de terapia”, los módulos están relacionados con las características del caballo que resultan terapéuticas para el humano, su alimentación, el manejo del caballo, cómo elegirlo, cómo entrenarlo y el valor monetario de un caballo de terapia (FCE, 2022).

La construcción del animal como terapéutico se funda sobre un campo de literatura científica que avala la efectividad de la interacción con animales como terapéutica.

Gross Naschert (2006) establece tres características primordiales que posee el “animal de terapia” y que son fisiátricas para el humano: la transmisión de calor corporal, la transmisión de impulsos rítmicos del lomo del caballo al cuerpo de paciente y la transmisión de un patrón de locomoción tridimensional equivalente al patrón fisiológico de la marcha humana. El primer aspecto refiere a que el caballo tiene una temperatura corporal mayor al de humano, por esto “se utiliza al equino como instrumento calorífico para distender y relajar musculatura y ligamentos y estimular la sensopercepción táctil” (Moretti, 2019, p.128). La segunda característica postula que los impulsos rítmicos

3 Utilizo de manera indistinta “institución antropocéntrico-especista”, “especismo antropocéntrico”, etc.

del caballo montado son similares a los latidos del corazón del humano, de tal forma que se genera una regulación de la frecuencia cardíaca en la monta terapéutica. Por último, la marcha del caballo y su movimiento tridimensional genera en el jinete ajustes osteoarticulares que son transmitidos al cerebro. Estos principios producen una reacción muscular y sensorial que impacta de manera positiva en todo el cuerpo del paciente.

Además de estos beneficios asociados a la monta, Moretti (2019) señala el incremento de autoestima, la confianza, la comunicación, la reducción de ansiedad, la disminución del aislamiento, la competencia en habilidades sociales, el contacto con la naturaleza y el ambiente. De esta manera, se promueve la idea de que los caballos son animales de terapia no solo desde un punto fisiológico, sino también psicosocial.

En la pestaña sobre “caballos” de su página web, la Asociación Argentina de Actividades Equestres para Discapacitados (AAEPAD, 2022) propone un discurso narrado en primera persona por los caballos: “siempre estamos de muy buen humor, dispuestos a que se nos cambie de montura o de embocadura (freno-bridón) o que nos monte más de un jinete”. En virtud de esto, se crea discursivamente un imaginario social desde el cual el animal de terapia, a pesar de las diferencias que pueden tener los caballos en términos físicos o de personalidad, tienen la nobleza de realizar esta tarea no solo con aceptación sino con predisposición y abnegación. Pero, ¿cómo se construye esta supuesta disposición del caballo a ser montado?

La equinoterapia prescribe la necesidad de tener a su servicio animales “mansos” (AAEPAD, 2022). Es decir, equinos que acepten ser montados, incluso a veces por dos personas, que acepten el desplazamiento de varias personas a su alrededor, que acepten otros materiales de trabajo como cintas, pelotas, aros y que estén habituados a ruidos, caídas de objetos como sillas de ruedas, bastones, muletas, etc. (Moretti, 2019).

La necesidad de que el caballo, en tanto animal de terapia, sea montado se entiende en virtud de las bases de la equinoterapia⁴. De esta manera, la construcción del animal de terapia debe cumplir con estos requerimientos y esto se realiza a partir de tres dispositivos de disciplinamiento: el amanse, la doma y el entrenamiento.

De cara a abordar el amanse y la doma, es importante comprender que existe un crisol muy diverso de técnicas desde la cual se llevan a cabo este tipo de procesos. Se cree que la monta de los equinos comenzó entre el 3500 y 3000 a.d.C. (Burballa, 2017). La evidencia de ello consiste en restos de mandíbulas con desgastes dentarios asociados al sometimiento animal. De allí hasta la actualidad, las técnicas para gobernar el comportamiento equino desde su lomo se han perfeccionado. En el contexto del pasaje de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control (Foucault, 2007), las formas de gobernar a los animales también han sufrido mutaciones. Análogo al pasaje del entrenamiento canino con aversivos hacia

4 Si bien desde la equinoterapia se concibe una visión integral del ser humano y, por ende, se postulan múltiples beneficios, no solo a nivel físico, sino también cognitivo, psíquico, sensorial, emocional, etc., la manera en que se manifiesta la intervención terapéutica está centrada en sus virtudes fisiológicas ligadas a la monta.

técnicas de refuerzo en positivo, la doma ha sufrido una transformación profunda en cuanto a sus métodos, pasando por domas tradicionales, fundadas en el dolor físico para efectivizar la obediencia del caballo, hacia lo que hoy en día se conoce como “domas no violentas”, entre las cuales podemos considerar la “doma racional”, la “doma natural”, la “doma india”, etc., desde las cuales se pretende conseguir el control del equino mediante técnicas no coercitivas.

Dentro de este amplio espectro, podemos hallar diversidades pero lo fundamental es que se basan en el estudio de su naturaleza comportamental, es decir, de la etología equina, para educar al caballo mediante la persuasión y no el sojuzgamiento (Scarpatti, 2017). De esta forma, sobre una idea de comprensión y confianza mutua, la base de la doma es el amanse. Estas son dos fases interconectadas que duran en total alrededor de un año. En el amanse, se aspira a construir una relación donde el caballo confíe en el humano con el fin de que se vuelva tranquilo y previsible durante su posterior uso. En la doma se le enseña, fija y entrena los ejercicios que un “caballo domado” debe ejecutar con fluidez, como doblar, dar paso atrás, avanzar en los distintos aires (paso, trote, galope) y frenar en función de los estímulos dados por el humano.

En *Carta a un Domador*, el referente de la doma india, Oscar Scarpatti, indica estos principios sintetizados en un poema narrado desde el punto de vista de un potro chúcaro⁵. En él dice: “Pa’ domarme invierta tiempo y nunca esté apurado,/ deme bien de comer y jamás me deje cansado,/ con esas pocas cuestiones siempre tendrá resultado./ Use bien la inteligencia, para eso no hay que hacer fuerza,/ pídamme mi voluntad, pero nunca me la venza[...]/ con ese trato paciente nos conquistan a nosotros.” (Scarpatti, 2017, p. 17).

Atendiendo a esto último, si bien el foco está puesto en generar un vínculo empático con el caballo, en este poema se desliza de manera sutil un objetivo preponderante en estas domas no violentas: estudiar al caballo para poder tener el control sobre él, de modo tal que mejore la relación y el rendimiento del caballo en la tarea que se le imponga en el futuro. En este sentido, si bien en estos dispositivos existe un foco puesto en la vinculación, la confianza y el respeto, a la vez se manifiesta la naturalización de la doma, es decir, la normalización de que el humano decida de forma unilateral el destino futuro de ese caballo. Esto último aparece en las primeras líneas del poema: “Ya he cumplido los tres años y me tienen que domar,/ sabía que algún día está cuestión iba a llegar:/ a todos los potrillos nos tienen que ensillar” (Scarpatti, 2020).

El dispositivo de disciplinamiento es complejo y está entramado no solo con aquellxs que doman sino con aquellxs que demandan el servicio. En muchas ocasiones, domar un caballo representa una tecnología de poder que determina el poder de “hacerlo vivir” (Foucault, 1991). Es conocido que la utilidad de los “caballos indomables” pasa por su carne.⁶ De esta forma, se construye la idea de que ser domado es lo mejor que le puede pasar al

⁵ “chúcaro” es la expresión que se utiliza para designar a equinos “aún no domados”.

⁶ En el ambiente equino es conocida la frase “se van al tacho” que expresa el vender a un frigorífico a los caballos que pierden su utilidad.

caballo o, más precisamente, constituye su único modo de existencia posible. El animal como herramienta acaba por ser definido por la función que puede cumplir para el humano.

Los primeros dos pasos, de amanse y doma, son estrictamente necesarios para cualquier actividad que pretenda montar en el lomo del caballo. El entrenamiento, en cambio, tendrá sus particularidades en el caso de que se quiera producir un “animal deportivo” o un “animal de terapia”, etc. En los programas de hipoterapia y monta terapéutica, el entrenamiento consiste en la habituación y desensibilización a determinados estímulos, como hemos señalado previamente. Dado que el paso es el aire más utilizado en la hipoterapia, el ejercicio cotidiano constituye un quehacer de menor exigencia que, *p. ej.*, en disciplinas deportivas. Sin embargo, las similitudes del “animal de terapia” respecto del “animal deportivo” son numerosas, debido a que la actividad terapéutica depende de la técnica de montar un caballo, es decir, de la equitación. Así, cabe señalar que los instrumentos aversivos tales como el uso de embocaduras, las fustas o las espuelas para el entrenamiento del “animal de deporte” son también naturalizados y utilizados para el “animal de terapia”. Estos dispositivos se encuentran naturalizados incluso en las domas no violentas⁷, donde los caballos, si bien aprenden todos los comandos relacionados con la monta sin embocadura y, por ende, sin el dolor que esta involucra, la obediencia perfecta en la generalización de ambientes y situaciones⁸ se consigue únicamente mediante estos instrumentos.

Las contradicciones que estas circunstancias señalan son complejas. Una analogía de esto en el ámbito de la educación canina sería, por ejemplo, educar a un perro desde las “pedagogías en positivo”, es decir, educarlo a través de refuerzos positivos individuales apetitivos, como con comida, pero luego, cuando hacia el final del proceso de educación de allí en más, utilizar un collar de ahorque para pasearlo.

Contemplando estos apuntalamientos, sostengo que la construcción de los animales de terapia que suponen la monta como actividad terapéutica principal queda necesariamente comprometida con dispositivos que tienden a establecer un dominio sobre el animal. Fundado sobre la base de una jerarquía y superioridad humana legitimada por la institución antropocéntrica-especista, estos dispositivos no permiten las prácticas de libertad (Foucault, 1994) pertinentes a comprender a los animales como singularidades con agencia, sino que reproducen la idea del animal como herramienta, recurso funcional al diseño humano.

Cuando el “animal de terapia” es construido en base a la idea de herramienta, este se reduce a un mero producto que se conserva por lo valioso de su utilidad. De esta forma, a diferencia de los “animales de deporte” que son sometidos a ciertas prácticas por el mero entretenimiento humano, los “animales de terapia” son producidos con un fin terapéutico que se direcciona únicamente hacia la dimensión humana. Puede alegarse

7 Véase la página web del referente argentino en “doma racional” (Hardoy, 2022), en la cual la pestaña que dice “productos para el caballo” tiene embocaduras y espuelas, entre otros productos.

8 Mientras que las primeras fases de la educación se dan en ambientes controlados, generalizar, en las últimas fases de la doma, supone que el animal responda a los estímulos que le indica el humano en cualquier tipo de situación.

que este fin sea “más noble”, pero es menester señalar que por ello no dejan de ser esclavos ontológicos (Ávila Gaitán, 2019), es decir, “seres cuyas vidas enteras solo tienen sentido en relación (de sometimiento) con el Hombre” (p. 260).

Esta construcción del animal como herramienta conlleva dos consecuencias concretas en torno a algunas vidas que deben vivir los animales de terapia. Por un lado, la naturalización de la vulneración de las cinco libertades propuestas por The Farm Animal Welfare Committee (1993)⁹. Por otro lado, el solipsismo comunicacional (Anzoátegui, 2017).

En el marco de la equinoterapia, no existe regulación nacional vigente en torno a las condiciones de “uso” del caballo. Sin embargo, existe actualmente un proyecto de ley nacional de equinoterapia¹⁰ que ha obtenido recientemente la media sanción de Diputados. En relación al tratamiento de los equinos, en este proyecto de ley no hay una demora en la cuestión animal. Se le dedica sucintamente el artículo 8 a la cuestión animal, desde el cual se hace alusión al Bienestar Animal¹¹ desde el punto de vista de la legislación vigente en Argentina (Ley 14.346), donde la idea de bienestar se reduce a la ausencia de maltrato y crueldad. Esta perspectiva se distancia de la visión que sostienen otras formas de intervención asistidas con caballos, asociadas a los protocolos que propone el White book (IAHAIO, 2019), donde se señala la importancia del bienestar animal a partir del respeto de las cinco libertades (Moretti y Perrone, 2020) y del concepto de “un bienestar” (IAHAIO, 2019).

La ausencia de una reflexión ética profunda en torno al animal como herramienta se exhibe en los programas formativos de algunas asociaciones en las cuales la idea de “las cinco libertades para el bienestar animal” es inexistente. Dentro de los principales referentes en equinoterapia de Argentina, la única asociación que nombra el “bienestar animal” y propone como misión la promoción de la relación humano-equino con bases en la etología es la Asociación Argentina de Equinoterapia (AAE, 2022).

Esta situación propicia la naturalización de ciertas formas de vida del caballo, donde se vulnera principalmente el derecho a la libertad de expresar su comportamiento natural. Este es el caso de muchos animales de terapia que se ven obligados a vivir estabulados en caballerizas. El encierro y aislamiento daña profundamente su condición de mamífero social herbívoro.

La expresión del comportamiento natural de un equino está relacionada con vivir en manadas de caballos en movimiento, donde caminan decenas de kilómetros diarios alimentándose durante alrededor de 16 h. Según Márquez Macías (2009, citado en Moretti, 2019), el confinamiento de más de 4 h al día puede ser un factor importante en

9 Las cinco libertades, resumidamente, son: (1) Libertad de alimentación e hidratación. (2) Libertad de ambiente apropiado. (3) Libertad de buena salud. (4) Libertad de bienestar emocional. (5) Libertad de expresar su comportamiento natural o normal

10 Véase <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2022/PDF2022/PDF2022/TP2022/0922-D-2022.pdf>

11 En este artículo se hace alusión a las normas nacionales e internacionales de derecho animal, pero no está claro si hay un compromiso con un bienestar animal integral que asume las cinco libertades.

la presentación de estereotipias, provocadas por el estrés que le produce la vida en boxes o establos. Muchos caballos que viven en caballerizas incluso pueden llegar a estar allí la mayor parte del día, saliendo únicamente para ser cepillados, ensillados, montados, bañados y luego encerrados nuevamente. Además de esta situación, tampoco se puede hablar de libertad para expresar su comportamiento natural en el tiempo que están siendo entrenados o higienizados ya que, durante esos momentos, están atados a las riendas de su jinete, amazona o bien a una pared o palenque.

De esta forma, el bienestar animal que suponen algunas prácticas de equinoterapia queda, en efecto, reducido a la “ausencia de maltrato y crueldad”. Desde ya, una concepción más sutil de maltrato debería estar relacionada con la imposibilidad de cohabitar en un ambiente favorable para la expresión y el desarrollo de las necesidades comportamentales del animal (Anzoátegui, 2017). De otra forma, la idea de salud del animal queda limitada a la posibilidad de ser funcional para la actividad que se le impone, lo que en muchos casos supone perder de vista la salud psíquica, emocional y social del caballo.

A partir de todo lo señalado, la producción del “animal de terapia” construye una forma específica de relación humano-equino, donde la construcción del animal como herramienta supone una relación sujeto humano-objeto animal, desde la cual se obtura la posibilidad de reconocer la dignidad del animal en tanto una otredad significativa (Haraway, 2017), como un agente participante de la intervención, con deseos, intencionalidades, necesidades, preferencias, etc.

De esta forma, se reproduce la heredada asimetría humano-animal que desemboca en una forma específica de comunicación entre humanos y animales. Según Anzoátegui (2017), el solipsismo comunicacional se generaría cuando el animal produce la emisión de un mensaje pero su recepción no es decodificada, con lo que “el emisor se encontraría finalmente atomizado, parcialmente aislado, afirmándose en el vacío, sin ser interpretado desde fuera por un otro” (p. 74).

Desde una visión ampliada de lo que es un sistema de signos, Fernandez (1989) incluye toda una dimensión no verbal del lenguaje. De esta forma, el conocimiento de la etología equina se vuelve una condición necesaria para poder construir una comunicación bidireccional. El solipsismo comunicacional al que se ven sometidos los caballos en el contexto de las relaciones humano-equino de las TAC se expresa fundamentalmente en la ausencia de un conocimiento etológico dentro del equipo interdisciplinario que suponen dichas prácticas.

En el proyecto de ley nacional de equinoterapia previamente señalado, prescriben que el equipo interdisciplinario debe estar formado por profesionales de la salud y la educación, un médico veterinario y un técnico en el área ecuestre. En este sentido, quien guía al caballo, en el mejor de los casos, tiene una formación en la equitación. Alineado con este devenir, la Federación Ecuestre Argentina implementó un curso de un año titulado “Responsable ecuestre para la equinoterapia” (FEA, 2022). En él se enseñan diversas

herramientas técnicas para entrenar adecuadamente al “animal de terapia”, se dedican a la salud física del mismo, pero no existe ningún tipo de formación en etología equina. Lamentablemente, el adiestramiento de los animales de deporte en el área ecuestre está tan afianzada y normalizada que los caballos se encuentran extremadamente distanciados de su comportamiento natural y de sus necesidades como especies. Esto implica que aquel que guía al animal de terapia es un especialista en equitación, pero no en etología equina.

Una de las consecuencias de esto se muestra en el único estudio latinoamericano que se ocupa de la relación humano-equino en la equinoterapia desde una mirada etológica. En este se evidencia que, gran parte del tiempo, la mayoría de los animales de terapia que se estudiaron manifestaron incomodidades, tensión o señales asociadas a emociones negativas durante las prácticas de intervención (Cefrorella, 2017). El solipsismo comunicacional no es precisamente esto, sino el hecho concreto de que no se observara una modificación en el quehacer humano frente a lo que comunicaba corporalmente el caballo.

De esta manera, tanto la vulneración de ciertas libertades del caballo como el solipsismo comunicacional al que están obligados muchos de los animales participantes de las intervenciones definen formas de relación entre lo humano y lo animal en clave de dominio porque se adecúan a la definición foucaultiana de las relaciones de dominación, donde el poder está fijo de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado para uno de los involucrados en la relación (Foucault, 1994). En términos del trato instituido hacia los caballos, se fija una forma específica de interacción desde la cual el poder se cristaliza en el polo humano, obturando la posibilidad de cualquier práctica de libertad por parte del caballo. Mientras el caballo es montado, no puede elegir no estar allí, con quién y de qué manera desea interactuar. La jerarquía del humano se establece por la iteración del solipsismo comunicacional al que se ven expuestos cotidianamente.

En muchos casos, los caballos no ofrecen resistencia frente a estos usos. La apariencia de disposición que muchas veces se observa en los caballos ya domados está relacionado con aquello que Castoriadis (1997) expresaba en su texto “Poder, política y autonomía”, en el cual sostiene que el poder más absoluto, la expresión de heteronomía más total posible, es aquella que puede aparentar “espontaneidad”. En esta forma de poder, el sujeto ha sido sometido de manera reiterada a una formación de tal suerte que este haga por sí mismo lo que se quería que hiciese, sin necesidad de dominación. Análogamente, el caballo “manso” se fabrica y se perpetúa a través de técnicas sofisticadas de un poder explícito que luego consigue invisibilizarse. Sin embargo, una mirada atenta puede evidenciar los aversivos que debe tolerar un caballo para ser montado desde esta lógica.

Las prácticas de intervención que comprenden este tipo de dispositivos acaban reproduciendo, de esta forma, el sistema simbólico-institucional (Fernandez, 2008) asociado al pensamiento heredado de la lógica antropocéntrica-especista.

4.2. El animal como co-terapeuta

En el marco de las terapias asistidas con caballos existen otros modos de producir al animal de terapia. Desde el Modelo integrado de psicoterapia y aprendizaje asistidos con equinos (IPAE), se sostiene que el animal de terapia constituye un “co-terapeuta”. Moretti (2019) explicita:

Los trabajos con fines terapéuticos que se realizan con caballos deberán cumplir con las libertades y el principio de respeto y comprensión que, como sujeto, el caballo posee por derecho. No somos sus amos, no son nuestras herramientas de trabajo, aprendizaje y/o recreación. Son personas no-humanas con sintiencia. (p. 110).

La afirmación de que el caballo que es parte de la intervención lo hace como agente, sujeto de derechos, co-terapeuta, requiere algunas consideraciones. Por un lado, el hecho de comprender a los caballos como co-terapeutas supone una ampliación del término intervenir que históricamente estuvo ligado únicamente a la idea de interpretación. En este sentido, intervenir puede ser también un modo de presencia, de estar allí, un modo de posicionarse en la escena (Fernandez, 1989). De esta forma, si intervenir no queda anegado en el discurso, en la palabra, en lo racional y consciente, se abre un horizonte de posibilidad para generar una visión de coordinación compartida multiespecies donde el animal de terapia participa e interviene como co-terapeuta a partir de su estar-ahí (Kusch, 2012).

El estar-allí como intervención produce un animal de terapia que enlaza su participación con la idea de un comportamiento natural equino. Por esto Perrone (2018) los llama también “facilitadores naturales”.

El comportamiento natural se vuelve facilitación en la medida en que se entiende al caballo de terapia a partir de ciertas características. Se cree que el porte del caballo y la definición de este a partir de cualidades sensibles, empáticas y huidizas producen lo que llaman un “límite natural” que habilita a que el paciente se conecte con su propia vulnerabilidad y construya un vínculo basado en el respeto hacia esos límites. Esto genera la deconstrucción de mecanismos muy arraigados como la manipulación, la intolerancia, la frustración, la incapacidad de espera, etc. Posibilita, en definitiva, cambios en las pautas de interacción habituales de la persona, mostrando las incongruencias, la imposibilidad de poner límites o la dificultad de acercamiento (Perrone, 2018).

Desde la perspectiva del caballo como co-terapeuta, también aparecen ligados a la figura de “maestros” que enseñan a vivir el presente, estar en el aquí y ahora y un estado de calma emocional (Equilibri, 2022).

Como se observa, las principales características terapéuticas del caballo en las dinámicas pie a tierra están asociadas a cierta construcción del caballo como un ser que se halla en el presente, que es coherente, que no juzga, que está en sintonía con el entorno. Por un lado, lo que se busca que brinde el animal de terapia de estas prácticas es una especie de contagio por el mismo hecho de estar ahí siendo. Por otro lado, en el caso del Modelo IPAE,

se pretende que el paciente construya una narrativa personal a través de la externalización de lo que es observado en la manada de caballos. Lo que importa, en este sentido, son sus movimientos, un gesto, un acercarse o no, un agruparse o una coreografía con otros.

A partir de estas notas distintivas que se le atribuyen al animal de terapia en las dinámicas pie a tierra, se puede resaltar que lo que se precisa del animal como co-terapeuta es precisamente que esté habituado a comportarse como “caballo”¹². De esta manera, la construcción material de este animal de terapia se distancia de los dispositivos de disciplinamiento comprometidos en los principios de la monta, pero de igual forma promueve ciertas condiciones asociadas con la interacción inter e intraespecífica.

Por un lado, los caballos deben estar habituados a la interacción con las personas. Esto significa que no es preciso que los caballos hayan pasado por un proceso de doma sino, a lo sumo, de amarse. A pesar de ello, cabe recalcar que la habituación a la interacción con personas no precisa de un pasaje por una educación formal y estructurada sino que, muchas veces, esta habituación se puede dar por la simple convivencia multiespecies. En definitiva, lo relevante para constituir un animal de terapia como co-terapeuta es que este haya tenido buenas experiencias en la interacción con humanos, de tal manera que no represente un peligro para los humanos que ingresan en su espacio y que tampoco esto suponga un estrés para el caballo o lo afecte de manera negativa.

Por otro lado, una cuestión sobre la que hace mucho hincapié Perrone (2018) es que los caballos con los cuales se realiza la intervención habiten en semi-libertad¹³. Los animales estabulados viven aislados y en muchas ocasiones han perdido las disposiciones sociales que les permite compartir un espacio con otros caballos. El equino como co-terapeuta debe estar habituado a estar con otros congéneres, dado que en general se trabaja con un grupo de caballos en un espacio abierto. Además, es esta forma de vida la que se pretende que el caballo pueda transmitir a los pacientes. Solo habitándola y habilitando procesos de subjetivación de los caballos en tanto caballos la mayor parte del tiempo es que luego, en un sentido lógico, podrán contagiarla.

Como se señaló anteriormente, una construcción específica del animal de terapia determina, a su vez, una forma de relación entre humanos y equinos. En Moretti & Perrone (2020), se pretende que las terapias asistidas con caballos desde el modelo IPAE

12 En relación a esto, considero que vale la pena traer una experiencia que narra Perrone (2018), en la cual nos recuerda que “esta sincronización que se da en estos encuentros, solo se dan cuando las condiciones básicas de cuidado de los seres que intervienen en la actividad están respetadas. Recuerdo tomar con algunos colegas una capacitación de esta actividad hace algún tiempo. Cuando llegamos, los caballos estaban estabulados y en condiciones no favorables. Cuando se los llevó a pista, no pasaba nada. Los caballos parecían desconectados, no interactuaban, ni siquiera se movían. Caballos que evidentemente estaban enajenados, solo comenzaron a interactuar luego del mediodía, cuando algunos de nosotros nos acercamos a mimarlos por casi media hora. Recién ahí, cuando se dieron cuenta que eso era algo diferente, que se los respetaba y eran libres de decidir interactuar o no, entendieron que no se esperaba nada específico de ellos y comenzaron a fluir” (p.64)

13 La idea de “semi-libertad” (Perrone, 2018) es que no sean caballos estabulados, sino que tengan extensiones amplias donde cohabitar con otros conespecíficos. Con el prefijo “semi” se alude al hecho de que una libertad absoluta en el contexto sociohistórico donde existe la propiedad privada, los alambres, etc. no es posible.

construyan una relación humano-equina de cooperación mutualista. Esto supone una narrativa donde las intervenciones de terapias asistidas con caballos presentan beneficios, no solo para el humano, sino también para el animal equino.

Se podría pensar que el hecho de comprometerse con un encuadre donde se le atribuye al caballo un poder de agencia y se genera un escenario disponible para que el animal de terapia pueda ejercitar prácticas de libertad constituye un beneficio para la forma de vida del equino. En esta línea, se propone que el equipo humano interdisciplinario de psicoterapia asistida con caballos debe estar formado por un especialista en salud mental, un experto equino y un veterinario (Perrone, 2018). Dado que la manera en la que este animal de terapia interviene es a través de sus movimientos, su lenguaje corporal, sus asociaciones con otros caballos, etc., el experto equino no debe tener una formación en el área ecuestre ni tampoco disponer de técnicas en torno al entrenamiento del caballo, ya que estas formas de terapia no suponen ningún tipo de entrenamiento para el animal. En su libro *A rienda suelta*, Perrone (2018) dispone a la etología equina como formación necesaria para aquellos que quieran certificarse como especialistas equinos desde el modelo IPAE. Es decir, la parte humana debe poder comprender, mediante la observación, qué expresa el caballo con su comportamiento espontáneo. De aquí que esto habilite la posibilidad de generar relaciones entre humanos y equinos donde el caballo no quede reducido al solipsismo comunicacional y exista una comunicación bidireccional multiespecies. Esta condición de posibilidad no significa, sin embargo, que esto se dé, de hecho.

Construir una relación de colaboración o cooperación, donde la coordinación de la intervención se comparta entre humanos y no humanos, supone un corrimiento respecto del imaginario social heredado (Castoriadis, 1998) en torno a las relaciones humano-animal. A saber, un movimiento que transforma el paradigma de excepción humana como único interventor legítimo, predisponiendo un espacio en el cual el caballo pueda intervenir desde su estar-siendo (Kusch, 2012) y no desde una performance definida de antemano por el humano. La constitución semiótica de una relación multiespecies de estas características es más simple que su construcción material.

La constitución de una relación humano-equino de colaboración supone distanciarnos de una relación de dominación para ingresar en el vasto campo de las relaciones de poder (Foucault, 1994), donde este circula de manera dinámica entre humanos-animales. Para lograr esto, no puede existir un gobierno absoluto de la conducta del otro. Si la libertad es la condición ontológica para la ética (Foucault, 1994), el giro ontológico es un movimiento necesario para pensar las relaciones de poder entre humanos y no humanos. No descubrir, sino reconocer y respetar las prácticas de libertad animales supone asumir al caballo como agente y abrir un espacio para alojar aquello que el caballo elige y comunica. De esta forma, el Modelo IPAE propone ciertas pautas que se comprometen con una apertura a prácticas de libertad equina, que les permite elegir entre opciones, qué hacer y a dónde ir (Castro, 2015).

En una práctica de intervención con dinámicas pie a tierra, el caballo se encuentra

en un espacio amplio, con otros caballos, sin ningún instrumento coercitivo que lo obligue a interactuar con las personas humanas. El animal puede elegir si quiere interactuar o no. Elegir no interactuar también es leído como parte de la intervención equina y se trabaja entre humanos con aquello que el caballo expresa. Esta expresión equina se transforma en intervención precisamente porque se le da lugar al reconocimiento de sus movimientos, sus gestos, sus deseos. No se pretende, de antemano, un comportamiento específico del caballo, que “haga caso” o que obedezca.

De esta forma, se observa una correlación entre la constitución del animal como co-terapeuta o parte del equipo de intervención, desde el cual se lo considera un animal sintiente, sujeto de derechos y agente, y la relevancia que toma la etología equina y el bienestar animal en este tipo de propuestas.

A pesar de que pensar al caballo como co-terapeuta podría comprenderse como una manera de antropomorfizar al animal, ya que la categoría de “terapeuta” ha sido históricamente una categoría humana, la propuesta del modelo IPAE exhibe una perspectiva distinta respecto a la relación entre los humanos y el animal entendido como herramienta, desde la cual se pretende preservar y respetar sus condiciones de existencia en tanto equino. El animal como co-terapeuta tampoco se construye desde una proyección de representaciones o creencias humanas sobre el caballo, sino que se asocia a un contagio de las disposiciones existenciales equinas a través de la interacción humano-animal. La propuesta de compartir la coordinación de la intervención está relacionada con establecer relaciones donde el poder circule y no se estanque en la dimensión humana. A pesar de esto, si entendemos a los animales como sujetos de derechos, las condiciones de existencia y las prácticas de libertad son un derecho, no un beneficio. ¿Cuál sería entonces el beneficio concreto que otorgan las terapias asistidas con caballos a los animales que participan de ellas? ¿Existe diferencia entre prescribir el servicio del animal (animal como herramienta) que invitarlo a dar servicio (animal como co-terapeuta)?

5. Aportes de una mirada psicosocial para la práctica de intervenciones multiespecies

El análisis realizado sobre la constitución del animal de terapia exhibe los impensables de las intervenciones asistidas con animales. Con la idea de “impensables” pretendo resaltar dos sentidos. Por un lado, el sentido que Fernández (1989) utiliza para reflexionar en torno a la dimensión institucional de las intervenciones impone la necesidad de atrevernos a pensar las prácticas de intervención asistida con animales desde un profundo pensar-con ellos. Pero, por otro lado, impensable en el sentido del que hace uso Donna Haraway (2019): la construcción semiótico-material del animal como herramienta es seriamente impensable en el sentido de que no es apto para pensar-con. La categorización de un animal al servicio del humano no es apto para imaginar mundos alternativos a la relación humano-equino que predomina en las TAC.

En el marco de los Estudios Críticos Animales, no abunda la literatura que indaga de forma situada sobre las intervenciones asistidas con animales (así como en el mundo de la antrozoología dedicada a las intervenciones asistidas con animales no investiga desde una perspectiva crítica sobre la animalidad). Lázaro Terol (2021) plantea como posible pregunta de investigación si cabe pensar en la sustitución de los perros guía por tecnologías que puedan cumplir la función que realiza el animal, el corolario de esto sería que el rol del animal podría ser suplantado por un instrumento. Sin embargo, este reemplazo podría ser legítimo si y solo si creemos que la función del animal es meramente mecánica. Los perros guía no son perros de intervención o perros de terapia, pero los dispositivos que los constituyen no difieren en demasía¹⁴. En el caso de los caballos en las TAC, ¿se podría pensar en una máquina que cumpla la transmisión de calor, la regulación del ritmo cardíaco e imite el patrón de marcha humano? ¿Cómo sería hacer psicoterapia asistida con equinos con algo que sea, efectivamente, un artefacto capaz de inducir cualidades como la calma, la presencia, la coherencia, etc.? Mediante un sesgo epistemológico antropocéntrico-especista, el animal de trabajo ha sido reducido al estatus de herramienta. Pero, ¿es, de hecho, una mera instrumentalidad?

Resulta más fácil imaginar un artefacto que emule las cualidades fisiátricas del animal de terapia que las cualidades sociales y emocionales que se le atribuyen al caballo en la construcción de este como co-terapeuta. Pero, ¿podría una máquina imitar los aspectos terapéuticos que no dependen de los dispositivos de disciplinamiento que construyen al animal? Estos aspectos que se le otorgan al caballo *per se* juegan un rol fundamental en las dinámicas pie a tierra y, a pesar de que no esté claro si están presentes o no en la monta terapéutica, me pregunto si los pacientes sentirían lo mismo si el caballo fuera reemplazado por una tecnología capaz de imitar la mecánica estructural del equino.

Mi hipótesis es que la sustitución de animales mediante artefactos tecnológicos podría llegar a anular la posibilidad de afectarnos mutuamente en relaciones multiespecies. Las intervenciones asistidas con animales que se aproximan a pensar al equino como co-terapeuta mostraron ser una práctica fecunda a la hora de facilitar una transformación en las relaciones de dominación entre humanos y animales.

Siguiendo la huella de Haraway, que propone generar figuras de cuerdas, fabulaciones especulativas, que potencien el florecimiento multiespecie, sugiero repensar las intervenciones asistidas con animales como prácticas de devenir-con. Es decir, como un practicar la *response-ability*, la habilidad de dar respuesta a lo animal. De esta forma, el desafío que propongo no es cómo abolir las intervenciones asistidas con animales sino cómo producir prácticas de involucramiento multiespecies alternativas, atentas a los atravesamientos institucionales del antropocentrismo-especista.

5.1. La intervención psicosocial desde una perspectiva situada

¹⁴ En rigor, los perros de asistencia y los de intervención difieren en sus características y formación, pero ambos tienen una misma base educativa común que consiste en “la obediencia básica” y el aprendizaje de “habilidades”. Luego, el nivel de obediencia y el tipo de habilidades que se le pide dependerán del servicio específico que cumpla.

La equinoterapia se asocia con un modelo social de la discapacidad, desde el cual esta categoría no es un atributo de la persona sino un conjunto de condiciones que responden a la interacción entre las características del individuo y el contexto social¹⁵. Basada en esta caracterización, me interesa analizar las terapias asistidas con caballos como intervenciones psicosociales y a los equipos interdisciplinarios que actúan en ellas desde una dimensión grupal.

Desde el marco de la psicología social, existe una reflexión en torno a las intervenciones psicosociales que propone pensarlas y performarlas desde una perspectiva situada.

A contrapelo de las epistemologías positivistas, la perspectiva situada de las intervenciones psicosociales (Parra, 2019) tiene un abordaje político desde el cual cuestiona aquellas intervenciones que producen conocimiento desde un “no lugar” (Haraway, 2021). De aquí que se cuestione el carácter privilegiado del conocimiento científico como forma de acceso a la realidad. Procuran pensar y producir intervenciones psicosociales comprometidas con una acción de transformación social que no cristalice un sujeto social identitario constituido de antemano que ejerce la acción de intervención. Esta perspectiva sostiene que muchos equipos interventores quedan atrapados en las lógicas de saber/poder al proponer al especialista profesional como agente legítimo para la construcción de un problema social y el diseño de la intervención. Plantean, de esta forma, desmontar la asimetría entre el agente externo y el agente interno de la intervención, así como la idea misma de un agente externo que interviene y un agente interno que es intervenido. En el involucramiento de intercambios locales, esos bordes se destejen y aquello que es digno de transformación no solo afecta a un grupo definido como carente o deficitario sino a todas las posiciones involucradas (Parra, 2019). Producen, en definitiva, experiencias y anudamientos donde la constitución de los equipos de trabajo y sus roles son dinámicos, parciales y contingentes.

El tipo de terapias asistidas con animales que construye al equino como herramienta, pretende la inclusión de las personas en el sistema social con la mediación del equino. En estas prácticas, quien toma las decisiones en torno a cómo y desde dónde intervenir es el equipo (humano) interdisciplinario. Se percibe una clara distinción entre los agentes externos –profesionales–, la herramienta de trabajo –los caballos– y los agentes internos –los usuarios que poseen algún tipo de discapacidad o padecimiento–. En cambio, aventurarnos a pensar a los animales como parte del equipo de coordinación, nos posibilita adentrarnos en un campo anclado en una multiplicidad de posiciones involucradas, posiciones humanas y no humanas que son capaces de tomar acción para una transformación social.

Esta perspectiva alumbra los supuestos onto-epistemológicos de las intervenciones para mostrar el hecho de que, en una intervención, se transforman todas las posiciones involucradas, permitiendo visibilizar y reflexionar sobre las posturas políticas y los efectos éticos que toda intervención entraña. Así, crea y produce intervenciones en las que la movilidad de significados, materialidades y decisiones es posible (Parra, 2019).

¹⁵ Véase el proyecto de ley nacional de equinoterapia citado previamente.

Atender a los equipos interdisciplinarios que conforman las terapias asistidas con caballos desde un giro onto-epistemológico en torno a lo animal nos impone una reflexión sobre la articulación humano-animal que se da en estas prácticas. Desde una perspectiva que propone borrar la dicotomía de quién interviene, quién es intervenido, se habilita también la superación de un paradigma disyuntivo entre la dimensión humana y la dimensión animal de las IAA para cuestionar las relaciones de dominación entre humanos y animales y asumir, en cambio, la tensión que representan los juegos de poder. Finalmente, el abordaje situado de las intervenciones psicosociales nos habilita a dismantelar dicha asimetría para comprometernos políticamente con la construcción de intervenciones psicosociales desde un giro ontológico que es también un suelo fértil para producir colectivamente, a partir de una grupalidad entre humanos y animales, epistemologías multiespecies.

5.2. Grupalidad multiespecies

Siguiendo las pistas que proponen comprender al animal como co-terapeuta, planteo la posibilidad de visualizar a los equipos de trabajo de las IAA como grupalidad multiespecies. De esta forma, se vuelve imperante un análisis de la dimensión grupal en estas prácticas para imaginar relaciones éticas entre humanos y animales.

La grupalidad constituye una dimensión crucial de la experiencia que enlaza a las subjetividades entre sí, con sus condiciones histórico-sociales particulares, de tal forma que permite pensar la relación entre la construcción de subjetividades y el orden social. Dado que “importa qué ideas usamos para pensar (con) otras ideas” (Strathern, en Haraway, 2019), recupero el enfoque teórico de Fernandez (1989) puesto que este constituye un momento epistémico del análisis grupal que profundiza sobre las críticas a ciertos esencialismos y dualismos propios del pensamiento moderno.

Estas formas de entender lo grupal suponen una crítica al “grupismo” o a los “grupos-isla”. Mientras que estos últimos son paradigmas que suelen pensar a lo grupal estableciendo bordes claros entre el afuera y el adentro del grupo y centrándose principalmente en las relaciones internas (Fernandez, 1989), la epistemología de lo grupal que nos interesa reflexiona, en cambio, en torno a las múltiples inscripciones y atravesamiento de lo social-histórico en la construcción del proceso grupal. Si bien estos cuestionamientos no abordan una grupalidad multiespecies, al ofrecer un estallido de los dualismos heredados, se vuelven fecundos para bosquejarla.

En vistas a ello, de acuerdo con Baz (2007), para poder hablar y desarrollar un proceso de grupalidad, en este caso multiespecies, es preciso la generación de una trama vincular que devenga en procesos de mutua afectación. En ese devenir grupal, se gesta una finalidad o una tarea –una dimensión ético-política– que convoca e interpela a sus integrantes.

Asumiendo estas condiciones para la grupalidad, los procesos de interacción observables en los equipos que comparecen desde una construcción del animal como

una persona no humana, agente o facilitador natural, parecerían cumplir con la idea de prácticas donde la mutua afectación prima. Los caballos tienen la libertad de elegir cómo y de qué forma (no) intervenir. Las interacciones se producen desde el respeto al (no) consentimiento de todos los participantes. De esta manera, eligen o no, estar junto a quienes participan de la intervención.

Sin embargo, la finalidad, tarea o el “para qué”, no representa algo tan fácil de observar a nivel corporal. A propósito del “para qué estar juntos” humano, si bien variará según el grupo y el tipo de terapia asistida con animales, en términos generales, en toda TAC, el objetivo está puesto desde una mirada antropocentrada: mejorar la calidad de la vida de las personas humanas. La fabricación del “animal de terapia”, sea a partir de la metáfora de herramienta o co-terapeuta, propone una actividad al servicio del humano.

En las TAC, el para qué estar juntos, la finalidad grupal, no incluye, *a priori*, la tarea de transformar las formas en las que establecemos relaciones humano-equino. Luego, puede darse como consecuencia de una TAC que la experiencia atenta de una interacción humano-equina con responsabilidad, respetuosa de las necesidades equinas, devenga en un cuestionamiento de la cuestión animal por parte de quienes participan. Pero, en la medida en que la tarea de las dinámicas pie a tierra está orientada a la producción de un trazo singular asociado al auto-conocimiento, al crecimiento personal, al apaciguamiento de algún malestar del paciente o distintos aprendizajes ligados al universo humano, se pierde de vista el potencial que tienen estas interacciones de generar producciones colectivas ligadas al universo multiespecies.

¿Qué sucedería si el para qué estar juntos se ordenara en función de una transformación social de las relaciones humano-animal y, en todo caso, el devenir-con trajera consecuencias en las prácticas de producción de nuestras subjetividades humanas? Trastocar las jerarquías del antropocentrismo en las IAA podría ser un suelo fértil para construir modos de hacer y de pensar las relaciones multiespecies. Esto significa que la producción de los procesos socio-históricos que tejen a través de dispositivos y en ese hilar construyen un registro social de lo animal y lo equino se transforman, desde una lógica alternativa, en acontecimientos multiespecies. El caballo ya no se define de manera heterónima a partir del Hombre y en función de sus necesidades y deseos; representa, en cambio, que el conocimiento humano sobre los caballos, producto de experiencias, interacciones y relaciones multiespecies, se dispongan al servicio de la animalidad y no ya al servicio del humana. De este modo, quienes participan activamente de una fuerza instituyente (Castoriadis, 1998) en torno a la construcción de lo animal son efectivamente los caballos como especie, las singularidades equinas y el compostaje multiespecies como juego de poder y no ya dominación.

Un ejemplo de ello son las prácticas de intervención que proponen interacciones enfocadas en la dimensión animal de la relación multiespecies, donde el objetivo no es ya la individualidad humana, sino precisamente el florecimiento multiespecies, es decir, que ensayan y producen en ese acto significaciones imaginarias que dan cuenta de la búsqueda

en torno a la transformación de la vinculación humano-animal (véase Castro, 2022). En este tipo de intervención, se incentiva la reflexión-acción sobre formas de relación alternativas a los valores hegemónicos de la sociedad actual, por lo que se acentúa el carácter ético-político de la perspectiva situada de las intervenciones (Parra, 2019). Como finalidad explícita, aparece en ellas la necesidad de visibilizar y transformar la opresión que transitaron los caballos a través de la historia y siguen transitando aún hoy. El beneficio de estas intervenciones multiespecies se yergue mutualista porque tantea activamente un beneficio de liberación para las especies animales. A partir de esta clarificación, como tarea implícita, se propicia la búsqueda creativa de otras formas de relación multiespecies, construyendo sentidos novedosos y situados sobre el lugar de los caballos en las sociedades contemporáneas. Estos sentidos podrían estar más asociados al trabajo de construir compañerismo multiespecies que en hacer trabajar a los caballos. En otras palabras, convoca a una necesidad sentida de enlazarnos, anudarnos, con esa diversidad animal que es también nuestra propia diversidad animal. Relación que se vuelve terapéutica quizás en el sentido de que, ante la muerte del hombre, del asedio neoliberalista contemporáneo, de la época geológica que habitamos, colabora en la reconstitución de lazos multiespecies para aprender a vivir-con y morir-con en un planeta dañado (Haraway, 2019).

Estas tareas suponen asumir y elaborar los desafíos y tensiones semiótico-materiales que surgen a la hora de reconocer en los caballos una agencia animal. Atendiendo a este compromiso, ¿podemos hablar nosotrxs sobre la tarea que convoca a la dimensión animal a producir colectivamente la grupalidad? ¿Es este “para qué estar juntxs” que esgrima líneas arriba el mismo que convoca e interpela a los caballos a interactuar y vincularse? Decir el “para qué estar juntxs” de los caballos sería hablar por ellos, de manera análoga a hablar por el subalterno (Spivack, 2003). El silencio estructural al que se los somete al hablar por los animales es violento, es más bien un silenciamiento. El gesto puede ser entonces aprender a habitar el intervalo de silencio (Jasiner, 2008). Los animales ofrecen ese intervalo. El movimiento humano no especista quizás sea el comprometernos a habitar ese espacio para dejar la pregunta de su “para qué” abierta y comprometernos, en tanto humanos, sobre el cómo hacer juntxs. Esta intención de apertura a una tarea indecible es parte de sostener el compromiso con la diversidad de existentes que hablan, en algunos casos, de modos no lingüísticos, conceptuales. Las resistencias animales que se experimentan en las intervenciones asistidas con caballos puntúan insistencias de la animalidad que persisten en la escena grupal para ser tenidas en cuenta, para producir modos de hacer y de pensar las relaciones humano-equino de maneras alternativas. Si la comprensión es más bien una caída que un conocimiento (Moreno Olmedo, 2008), comprender el qué, el cómo y el “para qué estar juntxs” multiespecies es, ante todo, el rendirnos a la cohabitación y al silencio.

Si bien desde una perspectiva situada los límites entre interventorx-intervenidx se desdibujan, de acuerdo con Jasiner (2008), la tarea de aquellxs que co-facilitan una intervención es la producción de una morada habitable, de una trama grupal que aloje la

alteridad. Como Haraway (2019) plantea, “todos somos responsables de la configuración de condiciones para el florecimiento multiespecies ante historias terribles y, a veces también historias alegres, pero no todos somos respons-hábiles de la misma manera. Las diferencias importan” (p. 58). De esta forma, las prácticas de intervención multiespecies pueden potenciar nuevas narrativas en torno a las relaciones con los demás animales si aquellxs que somos responsables de ello lo practicamos, es decir, practicamos la habilidad de dar respuesta a los animales que nos acompañan al investigar, experimentar y compartir involucramientos que faciliten dichos cuestionamientos. Los espacios de construcción colectiva multiespecies son prácticas que habilitan a demorarnos juntxs en el silencio y la cohabitación animal.

Permitirnos habitar el intervalo de intervención que proponen los animales desde su estar-allí, y no reproducir dispositivos de disciplinamiento para inducir relaciones de dominación hacia los demás animales, es un espacio que produce un compromiso con la dimensión ético-política que se constituye desde el dejarnos afectar mutuamente en los trazos colectivos de la grupalidad multiespecies.

6. Reflexiones finales

He propuesto reflexionar en torno a las terapias asistidas con animales a partir del tratamiento que estas muestran en sus construcciones semiótico-materiales sobre los animales de terapia, en sus versiones de animal como herramienta y animal como co-terapeuta. El objetivo de ello ha sido revisitar, desde una mirada psicosocial, el atravesamiento institucional del antropocentrismo especista naturalizado en dichas prácticas. En vistas a ello, propongo una acercamiento a las intervenciones asistidas con animales y la constitución de sus equipos de intervención desde una perspectiva situada y de un análisis de la dimensión grupal que estas construyen en sus prácticas. Apuesto, en definitiva, a un abordaje onto-epistemológico multiespecies que pueda aportar, desde la potencia de afectarnos mutuamente, a la construcción de otras formas de vinculación entre humanos y equinos. Desmontar las relaciones de dominación especista con los demás animales está íntimamente ligado con un giro que reconozca las relaciones de poder que establecemos entre humanos y equinos. Solo desde esa base podremos asumir el desafío político de construir libertades multiespecies, sosteniendo las tensiones que implican la articulación de prácticas, teorías, experiencias.

Las prácticas de intervención e involucramiento multiespecies podrían aportar al armado de redes múltiples, multiespecies, colectivas, que enfrenten la depredación de la vida de las lógicas capitalistas (Fernández, 2007).

Bibliografía

- Anzoátegui, M. (2017). Aproximaciones eto-epistemológicas: Solipsismo comunicacional en el vínculo humano-canino. *Revista Calidad de vida y salud, UFLO*, 13, pp.73-93.
Recuperado de: <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/281>.

- Asociación Argentina de Actividades Ecuestres para Discapacitados –AAEPAD– (2022). *Conozcanos*. <http://www.aaaepad.org/conozcanos/index.htm>.
- Asociación Argentina de Equinoterapia (2022). *Quiénes somos*. <https://www.equinoterapiaargentina.org/quienes-somos/>.
- Ávila Gaitán, I. D. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, 31, pp. 251-268. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39660441010>.
- Baz, M. (2007): “Dimensiones de la grupalidad. Convergencias teóricas” En *Anuario de Investigación*, pp. 684-699.
- Burballa, F. (2017). Ningun caballus nace domadx. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 4(1), pp. 265-313. Recuperado de: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/133>.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer*. Buenos Aires: Eudeba
- Castro, D. (2015). *El silencio de los caballos*. Buenos Aires: La imprenta.
- Castro, D. (2022). David Castro. <http://davidcastro.com.ar/actividades/>.
- Cefrollera, C. (2017). Relación humano-animal en Equinoterapia. Tesis de Licenciatura. Universidad de la República de Uruguay. Recuperado de: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/19190/1/uy24-18745.pdf>.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro: modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Editorial Cactus
- Equilibri (2022). *Equilibri*. <https://equilibri.es/>.
- Federación Ecuestre Argentina (2022). *Curso Responsable ecuestre para centro de equinoterapia*. <https://fedecuarg.com.ar/wp-content/uploads/2022/02/programa-curso-REPCE-2022-largo.pdf>.
- Fernández, A. M. (1989). *El campo grupal: notas para una genealogía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Fernández, A. M. (2008). *Lógicas Colectivas: Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Foucault, M. (1994). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). “Clase del 17 de marzo de 1976”. En *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Fundación Argentina de Equinoterapia –FAE– (2022). *Equinoterapia*. <http://equinoterapia.org.ar/fae/equinoterapia/>.
- Fundación Cordobesa de Equinoterapia –FCE– (2022). *Cursos*. <https://abcequinoterapia.com.ar/cursos-equinoterapia/>.

- Gross Naschert, E. (2006). *Equinoterapia: La rehabilitación por medio del caballo*. Editorial Trillas.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.
- Haraway, D. (2021). *Testigo_modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra_Conoce_OncoRata: Feminismo y tecnociencia*. Buenos Aires: Rara Avis Casa Editorial.
- Iacovello, M. & Iacovello, V. (2020). Buen trato canino en las intervenciones asistidas: dos experiencias a la luz de los estándares internacionales. *Revista Calidad de vida y salud*, 13, pp. 195-219. Recuperado de: <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/283>.
- IAHAIO (2018). *El libro blanco para las IAA*. Recuperado de: <https://iahaio.org/wp/wp-content/uploads/2019/06/iahaio-white-paper-spanish.pdf>.
- Jasiner, G. (2008). *Coordinando Grupos. Una lógica para los pequeños grupos*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Joy, M (2010). *Why we love dogs, eat pigs and wear cows. An introduction to carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Kusch, R. (2012). *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Lázaro Terol, S. (2021). La vida de una perra guía: entre lo animal, lo humano y lo instrumental. Una aproximación desde la etnografía visual digital. *Tabula Rasa*, 40, pp. 151-169. doi: 10.25058/20112742.n40.07.
- Manero Brito, R. (2007). Introducción al Análisis Institucional. *Revista Trama*, 1, pp. 121-157. Recuperado de: https://www.srmcursos.com/pdf/biblio_psicologia/manero_brito.pdf.
- Moretti, M. (2019). *Intervenciones asistidas con animales*. Buenos Aires: Editorial autores de Argentina.
- Moretti, M. & Perrone, M. (2020). El bienestar animal en equinos según el modelo IPAE. *Calidad De Vida Y Salud*, 13 (Especial), pp. 184-194. Recuperado de: <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/294>.
- Parra M. A. (2019). Intervención e Investigación Psicosocial: Supuestos Ontológicos Epistemológicos, Perspectivas Teóricas-Instrumentales e Intencionalidades Ético Políticas para la Transformación Social. Perspectiva Socio-construccionista. Ficha de Cátedra La intervención psicosocial: formación y transformación. Maestría en Intervención e Investigación Psicosocial. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: https://psicologia.aulavirtual.unc.edu.ar/pluginfile.php/2461/mod_folder/content/0/Unidad%203/IV.%20Perspectiva%20Situada%20y%20Articulaci%C3%B3n%20Parcial%20-M.A.Parra%202019-.pdf?forcedownload=1.

- Perrone, M. (2018). *A rienda suelta*. Buenos Aires: Editorial autores de Argentina.
- Ricco, I. (2020). El auge de las medicinas alternativas y terapias New Age como respuesta a “la nueva crisis de la presencia”. *Quaderns*, 36(1), pp. 67-79. Recuperado de: <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns>.
- Scarpati, O. (2017). *Mi alma de caballo: filosofía y práctica, el amanse*. Buenos Aires: Scarpati Doma India.
- Moreno, O. (2008). Más allá de la intervención. En *Subjetividad, Participación e intervención comunitaria: una visión crítica desde América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Spivack, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>.

JULIA MICHELLE PICAZO

Licenciada en Filosofía (UBA), Maestranda en Psicología Social (UNC). Formada en Amanse Natural (Técnica de Susurro), Psicoterapia asistida con caballos (Fundación Dasein), Educadora canina (Fundación Bocalán), Intervenciones asistidas con perros (UNC). Actualmente vive en las Sierras de Córdoba con una manada multiespecies de caballos, perros y gatos. Desarrolla un trabajo de campo en los parentescos entre humanos y animales en la gente de campo de la zona y se dedica a dar talleres sobre la comunicación con caballos.

El origen de la producción de la antitoxina diftérica en Francia: entre filantropía y comercio¹

The origin of the production of diphtheria antitoxin in France: between philanthropy and commerce

A origem da produção da antitoxina diftérica na França: entre filantropia e comércio

Enviado: 26.04.23

Aceptado: 29.05.23

Jonathan Simon

Profesor titular de Filosofía de la ciencia. Université de Lorraine (Nancy, Francia).

Email: jonathan.simon@univ-lorraine.fr

Traducido por:

Julieta Campos

Traductora de francés. I.E.S. en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández” (Argentina).

Email: julieta.camed@gmail.com

Michelle Guzmán

Mtr. en Lingüística. Universidad de Puerto Rico (Puerto Rico).

Email: michelle.guzman2@gmail.com

¹ Traducción de Simon, J. (2007). The origin of the production of diphtheria antitoxin in France, between philanthropy and commerce. *Dynamis*, 27, 63-82. Agradecemos enormemente a Jonathan Simon por permitirnos traducir su artículo. Además, nuestro agradecimiento también va hacia a la Revista *Dynamis* y, en especial, a María Isabel Porras Gallo, jefa editorial de la Revista donde el artículo se publicó por primera vez, que nos concedió el permiso de traducir el trabajo de Simon.

La sueroterapia para el tratamiento de la difteria representó una innovación terapéutica considerable a fines del siglo XIX. El modo en que se emprendió la producción a gran escala de este medicamento, así como las regulaciones que controlaron su producción y distribución, fueron elementos importantes de política de salud pública en Francia y otros países europeos. Este artículo describe el predominio del Instituto Pasteur en este campo y, comenzando con esta observación, explora lo que este evento en la historia de la medicina nos puede decir sobre la gestión en salud pública en la Francia de *fin-de-siècle*. La organización particular de este instituto y su monopolio de conocimiento especializado en microbiología le permitió recaudar dinero para la producción del suero tanto de fuentes privadas como públicas y lo hizo oscilar entre un proyecto farmacéutico comercial y un emprendimiento filantrópico.

Palabras clave: sueroterapia, Instituto Pasteur, Tercera República, crup, salud pública.

A soroterapia para o tratamento da difteria representou uma inovação terapêutica considerável no fim do século XIX. O modo através do qual se empreendeu a produção em grande escala deste medicamento, bem como as regulações que controlaram sua produção e distribuição foram elementos importantes da política de saúde pública na França e em outros países europeus. Este artigo descreve o predomínio do Instituto Pasteur neste campo e, começando com tal observação, explora o que este evento na história da medicina pode nos dizer sobre a gestão da saúde pública na França do *fin-de-siècle*. A particular organização deste instituto e seu monopólio de conhecimento especializado em microbiologia o permitiu arrecadar dinheiro para a produção do soro tanto de fontes privadas como de públicas e o fez oscilar entre um projeto farmacêutico comercial e um empreendimento filantrópico.

Palavras-chave: soroterapia, Instituto Pasteur, Terceira República, Crupe, Saúde Pública.

Serotherapy for the treatment of diphtheria represented a major therapeutic innovation at the end of the nineteenth century. The manner in which large-scale production of this medicament was undertaken and the regulations that governed its production and distribution were important elements of public health policy in France as in other European countries. This paper describes the dominance of the Pasteur Institute in this field and, starting from this observation, explores what this event in the history of medicine can tell us about the governance of public health in fin-de-siècle France. The particular organization of this institute and its monopoly of specialist microbiological knowledge allowed it to raise money for serum production from both private and public sources, walking the line between a commercial pharmaceutical venture and a philanthropic enterprise.

Keywords: serotherapy, Pasteur Institute, Third Republic, Croup, Public Health.

1. Introducción¹

Las historias sobre la microbiología ofrecen un terreno fértil para juegos de palabra con el término “cultura”,² pero, ¿hay más en este tropo que un simple juego? ¿Existe algún vínculo más profundo entre los cultivos que crecen en la mesa de laboratorio y las diversas culturas que se desarrollaron al interior de la civilización humana? En particular, ¿hay alguna conexión entre los cultivos bacterianos y las culturas nacionales? ¿Las prácticas bacteriológicas y sus propios sistemas institucionales asociados son semejantes a las bacterias, tan sensibles a los diferentes medios de cultivo? ¿Ciertas estructuras sociales y predisposiciones nacionales proporcionan un campo fértil para un tipo particular de administración y legislación, a la vez que inhiben otros? En este artículo, reflexionaré sobre la importancia de las contingencias históricas en la determinación de la forma que adquirió la legislación y la producción de la antitoxina diftérica en Francia a fines del siglo XIX. Sin embargo, detrás de este argumento quiero adelantar otro más débil pero más extenso sobre las raíces de esta propia configuración en la cultura francesa. Así, tras esta forma accidental yace una influencia estructurante más profunda de un enfoque característico francés sobre asuntos medicolegales y políticas de salud pública en la Tercera República.

Esta historia refiere a la introducción de la sueroterapia, un nuevo tratamiento revolucionario contra la difteria, a fines del siglo XIX. Esta enfermedad extendida tuvo características tanto endémicas como epidémicas y se la consideró particularmente trágica debido a su alta tasa de mortalidad entre bebés y niños. En toda Europa se temían los síntomas asociados con la difteria, que incluían a bebés que a menudo se asfixiaban dolorosamente debido a la “falsa” membrana característica que se formaba alrededor de la garganta. En efecto, el nombre popular de la enfermedad –*croup*–³ era una onomatopeya de los sonidos de ahogo que salían de las gargantas de las víctimas en las últimas etapas de la asfixia. La presencia de la enfermedad y su reputación de arrasarse con familias enteras sin piedad crearon la promesa de un tratamiento particularmente emocionante. Esto también explica mucha de la iconografía en torno a la enfermedad, con madres de luto prominentes en representaciones alegóricas tanto de la enfermedad como de su cura.

2. Los orígenes del suero

El desarrollo de la sueroterapia –el uso de un suero sanguíneo específico derivado de un animal para el tratamiento de una enfermedad infecciosa– tuvo lugar cerca de dos polos de investigación: París y Berlín, aunque el grueso del trabajo más significativo que llevó al tratamiento se hizo en Berlín.⁴ Por lo general, el crédito por aislar la bacteria responsable de la difteria se lo suele adjudicar a Friedrich Loeffler, –al utilizar las técnicas de cultivo y

1 Esta investigación forma parte del proyecto “La industrialización del conocimiento experimental”, financiado por la Fundación Alemana para la Investigación Científica: DFG HE 2220/4-1 y 2.

2 Se refiere al juego de palabras que se da en inglés a partir de las acepciones del término *culture*: que es a la vez “cultura” y “cultivo” (de tipo bacteriano, viral o celular). [N. de la T.]

3 En castellano, crup. Enfermedad infecciosa de las vías respiratorias que solía tener origen en la difteria. [N. de la T.]

4 Para más información sobre el desarrollo y la producción del suero en Alemania, véase Thrum, C. (1995).

tinción *in vitro* recientemente inauguradas por Robert Koch– quien probó, para su propia satisfacción, que la bacteria era responsable de la enfermedad. Sin embargo, dos científicos franceses, Émile Roux y Alexandre Yersin, en 1888 –el mismo año en que se inauguró el Instituto Pasteur en París–, desarrollaron una técnica para aislar la toxina mortal que producía la bacteria (para lo cual utilizaron el filtro de porcelana que creó Chamberland, otro miembro del Instituto). De hecho, la enfermedad, caracterizada por la formación de una membrana en la garganta que podía cubrir la laringe y asfixiar a las víctimas, era más mortal por provocar un ataque cardíaco u otra parálisis muscular, los cuales, a diferencia de la membrana, eran efectos de la toxina. Loeffler ya estaba convencido de que una toxina tan soluble era responsable de la alta tasa de mortalidad asociada con la enfermedad, aunque no la aisló. A pesar de que aislar la toxina podía ser la prueba de una técnica clave para la posterior producción de la antitoxina, no se trataba de un paso crucial en el desarrollo del principio de la sueroterapia, cuyas bases permanecieron en un artículo de Behring y Kitasato publicado en la Revista *Deutsche Medizinische Wochenschrift*, en 1890. Allí, los microbiólogos alemán y japonés utilizaron sangre de animales que se habían vuelto inmunes a la difteria y al tétanos para curar a animales no inmunes infectados; Kitasato se dedicó al tétanos y Behring a la difteria. Aunque los resultados de los experimentos eran complejos y a menudo confusos, la efectividad del suero como tratamiento específico era muy prometedora y, desde el comienzo, los autores vieron el potencial de este descubrimiento para la medicina humana. De este modo, entre 1890 y 1892, Behring trabajó con otro investigador de Berlín, Erich Wernicke, para desarrollar un sistema estable para la producción de un suero efectivo contra la difteria en humanos.⁵ El proceso final empleado para la producción a larga escala utilizaba caballos para generar el suero para uso humano. En principio, la técnica –inducir la inmunidad en el animal portador y luego realizarle una sangría de forma regular y separar el suero para una inyección intraperitoneal en humanos– no era muy complicada, pero la producción del suero dependía de múltiples factores sensibles que requerían una manipulación delicada.

3. El proceso de producción

De este modo, el primer paso para la producción del suero para el tratamiento de la difteria era la inmunización de los caballos, que en sí misma implicaba poner en movimiento una cantidad considerable de microbiología, que consistía en la manipulación experta de la enfermedad experimental en animales, más que cualquier gran teoría sobre la naturaleza de la inmunidad. De hecho, una gran parte de este proceso implicó el desarrollo de las técnicas que Pasteur y Koch habían utilizado para fundar la disciplina, incluyendo el paso inicial de recolectar las bacterias de los niños que padecían la enfermedad para cultivarlas artificialmente antes de introducirlas en animales, creando así la enfermedad “experimental”. Para ello, los científicos necesitaban un caso clínico confirmado de la difteria, respaldado por una identificación positiva de la bacteria bajo el microscopio,

⁵ Véase Schulte, E. (2000).

cuya virulencia a su vez estuviese garantizada por la gravedad, si no por la letalidad, de los síntomas. Así encontramos hojas sueltas en el archivo del Instituto Pasteur de 1894 que consistían en una lista de caballos que llevaban los nombres de los niños que habían pasado por las salas del *Hôpital des Enfants Malades*. Los bacilos de la difteria, extraídos de niños muertos o gravemente enfermos, tenían que mantenerse con vida e inducirse a la multiplicación en un medio artificial, ya que su constitución podía influenciar la fuerza y la cantidad de la toxina, una variable fundamental en el proceso.

Aunque es probable que inicialmente se obtuviera la inmunidad en Francia por medio de la inyección de un cultivo con el bacilo responsable de la enfermedad aislado de los pacientes, luego solamente se utilizó la toxina para lograr la inmunidad. De hecho, el camino desde la obtención experimental del suero hasta la producción a gran escala para uso clínico a nivel nacional sin dudas fue difícil, y se intentaron numerosas variaciones y se aprendió mucho de las características prácticas de la inmunidad inducida. En el contexto de la producción de toxina, la tesis de medicina del doctor Louis Martin (1897) registró toda una serie de experimentos cuyo objetivo era perfeccionar las técnicas para maximizar la producción en términos tanto de cantidad como de calidad de la toxina.

Una vez producida suficiente toxina, la bacteria debía ser removida –asesinada o filtrada– antes de que la toxina purificada pudiera ser inyectada en los caballos, los productores vivientes de la antitoxina. Las primeras inyecciones se hicieron con toxina mezclada con una solución de yodo, la cual reducía su toxicidad. Luego de un periodo de semanas, la inyección regular de la toxina tratada seguida de la toxina pura llevó a la inmunización total del caballo. Una vez que el caballo estaba inmunizado, podía realizarse una sangría (de entre 4 y 6 litros cada vez) y separarse el suero de los glóbulos sanguíneos (por lo general, dejándola suspendida). Seguidamente, el suero se colocaba en viales, que se sellaban para distribuirlos en farmacias u hospitales. En Francia, la dosis estándar se fijó en 20 cc y el Instituto Pasteur introdujo su propio sistema de distribución de las dosis dentro de Francia y en el extranjero.

4. El suero en el Instituto Pasteur: los pros y contras de la exposición mediática

En Francia, el grupo que desarrolló este proceso de producción de suero estaba conformado por tres investigadores en París, todos asociados con el emergente Instituto Pasteur. El líder del grupo fue Émile Roux (1853-1933), el sucesor espiritual de Pasteur, aunque, luego de la muerte de Pasteur en 1895, recién dirigió el Instituto en 1904. Las otras dos figuras centrales en esta empresa de investigación fueron el veterinario Edmond Nocard (1850-1903) y el médico Louis Martin (1864-1946). Nocard contribuyó considerablemente con el desarrollo de la sueroterapia en Francia, continuando así una colaboración duradera con el propio Louis Pasteur. En un discurso conmemorativo, Roux fue bastante explícito con respecto a la importancia de la contribución de Nocard, así como a la ayuda fundamental de las instalaciones de investigación en la *École nationale vétérinaire* en Maisons-Alfort, cerca de París:

Cuando se introdujo la sueroterapia, sin Nocard nunca hubiésemos podido instalar un servicio capaz de responder a la impaciencia legítima del público de forma tan inmediata. Sus cualidades como organizador y líder, así como sus habilidades experimentales, nos salvaron en esta empresa. El laboratorio en Alfort se convirtió en una suerte de rama del Instituto Pasteur: aquí, Nocard preparó el suero e instruyó a los jóvenes veterinarios que luego serían sus preciados colaboradores, animados por el espíritu de su maestro.⁶

Louis Martin fue más importante en el paso siguiente y dirigió eficientemente la producción del suero del Instituto a comienzos de 1894. Desde el principio, al reemplazar a Yersin como asistente de Roux, Martin interpretó un papel principal en el desarrollo del suero para el Instituto. Aunque los franceses contribuyeron poco con la investigación original de la sueroterapia, lograron producir con éxito cantidades experimentales de suero en el periodo 1893-1894. Los primeros ensayos franceses del suero producidos en el Instituto Pasteur comenzaron el 1° de febrero de 1894 en el *Hôpital des Enfants Malades*. Ese día, el doctor Simon permitió al doctor Chaillou y a Roux tratar a los niños de su sala de difteria por primera vez con lo que todavía era un producto experimental. Roux pronto se convenció de la eficacia del suero y preparó un artículo que comparaba los resultados de sus experimentos con la mortalidad “normal” por difteria que observó en el *Hôpital Trousseau*, así como la mortalidad previa al uso del suero en la misma sala. La presentación que Roux hizo en la 8va Conferencia Internacional de Higiene y Demografía que tuvo lugar en Budapest en septiembre de 1894 se difundió ampliamente y con entusiasmo en Francia, y llegó incluso a la primera plana de *Le Figaro* el 6 de septiembre. Esta cobertura de prensa tuvo dos consecuencias que determinarían de manera crucial la forma que adquirió la producción de suero en Francia y que, por lo tanto, tendría su influencia en la legislación que se introdujo para regular la sueroterapia. Primero, el interés público que despertó el anuncio de esta nueva cura abrió la posibilidad de recaudar fondos para la producción francesa de suero mediante una suscripción. Gaston Calmette (el hermano del destacado pasteuriano Albert Calmette), en *Le Figaro* tomó el mando, inicialmente convocando a donaciones directamente para el Instituto Pasteur antes de establecer una suscripción en el diario, que fue continuada por otros diarios locales en todo el país. En segundo lugar, la publicidad creó una demanda enorme y centrada en el *Hôpital des Enfants Malades* y en el Instituto Pasteur.⁷

El esfuerzo por recaudar fondos que lanzó *Le Figaro* el 20 de septiembre de 1894 fue muy exitoso y fácilmente sobrepasó los objetivos optimistas iniciales. La meta planeada por G. Calmette era recaudar 300 000 francos, que podrían pagar la provisión de suero

6 Discurso del Dr. Roux, director del Instituto Pasteur, en: *Edmond Nocard 1850-1903. Discours prononcés à la cérémonie d'inauguration du monument élevé à sa mémoire*. (s.f.) París: Masson & Cie, (p. 46).

7 En octubre de 1894, el *Hôpital des Enfants Malades* fue obligado a poner a disposición más camas en el servicio de difteria. Ver *Historique des établissements*. (1894). Archives de l'Assistance Publique, p. 292.

a los pobres, pero, solo después de un mes, los fondos ya sumaban 240 000 francos y alcanzaron los 612 000 francos para fines de ese año. La publicación de la suma donada en las páginas del diario entusiasmó una competencia filantrópica entre la burguesía parisina, con la donación de caballos –en particular, caballos utilizados para carrera– para producir suero, lo que logró mayor publicidad. Estas generosas donaciones permitieron que Roux pusiera en marcha un plan para crear una instalación para la producción de suero a gran escala. El sitio elegido para la producción de suero fue Garches, una casa de campo ubicada en una amplia propiedad con establos que anteriormente había sido utilizada por la caballería y que el gobierno francés puso a disposición de Pasteur para su investigación sobre la rabia. Roux invirtió gran parte del dinero de la suscripción para ampliar y mejorar las construcciones de dicha propiedad, así como para comprar los conejillos de india y los caballos necesarios para producir el suero. De este modo, de la aproximada docena de caballos que tenían en el Instituto para septiembre de 1894, Roux aumentó la capacidad a cerca de 136 hacia principios de 1895, la mayoría de los cuales, para entonces, se ubicaban en Garches. Este aumento en el número de caballos le permitió al Instituto Pasteur producir cerca de 7500 litros de sangre para hacer el suero en el año 1895.

Sin embargo, si miramos estas fechas con más precisión, podemos notar una demora crucial que podría haberle costado caro al Instituto Pasteur a los ojos de muchos, así como la posibilidad de establecer un monopolio completo de la producción de suero. El problema principal era el tiempo necesario para convertir a un caballo recién adquirido en una unidad productora de suero. Los ensayos iniciales por enfermedades duraban cerca de una semana, y luego estaba el periodo variable de inmunización, que inicialmente se estimó en aproximadamente tres meses. Este periodo de tres meses significaba que los caballos que se habían traído para satisfacer las demandas apremiantes de septiembre de 1894 recién estaban listos para producir suero hacia fines de ese año o, más precisamente, principios de 1895. Esto llevó a una gran frustración y decepción, no solo por parte de una parte de los pacientes potenciales, sus doctores y los gerentes de salud locales, sino también por parte de los productores de suero en el Instituto Pasteur. El propio Roux describió de este modo la situación en retrospectiva de este periodo desde septiembre de 1894 hasta fines de ese año en un informe que escribió el Instituto:

Las demandas del suero vinieron de todas partes, como una marea alta que amenazaba con sumergir a los bacteriólogos. En cuanto a nosotros, no hubiésemos podido creer posible un éxito tan veloz. Pensamos que, como todas las grandes cosas, la sueroterapia para la difteria solo podría introducirse de forma lenta, de modo que únicamente preparamos los caballos suficientes para suplir los servicios del hospital y nuestros pobres animales, incluso al costo de dar toda su sangre, no hubiesen sido capaces de suministrar una centésima parte de la cantidad requerida.⁸

⁸ Archivos del Instituto Pasteur, Dirección (1888-1940). Archivo “Création du Service de Sérothérapie”.

Así, el periodo inicial de la producción de suero en el Instituto Pasteur se caracterizó por una situación paradójica, en la cual el Instituto estaba recaudando una gran cantidad de dinero para pagar la producción de la medicina y, por consiguiente, creaba expectativas que no estaba en capacidad de satisfacer en el corto plazo.

A pesar de que la primera figuración de Roux respecto del Instituto Pasteur fue como el único productor del suero, este sueño de un monopolio parisino se debilitaba con la incapacidad del Instituto en producir el suero suficiente durante este periodo crucial que va desde septiembre de 1894 a enero de 1895. De hecho, para enero de 1895, el Instituto Pasteur estaba en posición de suministrar el suero a toda Francia, luego del aumento espectacular de producción centrado en la nueva instalación de Garches. Sin embargo, durante este periodo de cuatro meses en los cuales el Instituto Pasteur no podía abastecer la demanda, Roux se vio forzado a aceptar el inicio de proyectos de sueroterapia en distintos puntos de Francia. Si se observa la prensa contemporánea, pueden leerse artículos con iniciativas en El Havre, Toulouse, Nancy, Marsella y Lyon, entre otros. Para ilustrar las consecuencias de los problemas de producción que he descrito en el modo en que afectaron las regiones por fuera de París, consideraré lo que sucedió en Lyon. Aquí, siguiendo la iniciativa de la Oficina de salud pública local, un veterinario académico logró comenzar a suministrar el precioso suero a los hospitales de Lyon a comienzos de febrero de 1895. Luego del anuncio de Émile Roux en Budapest, el intendente de Lyon le encargó al doctor Gabriel Roux (1853-1914), director de la Oficina de higiene, que adquiriera el suero para la ciudad. Roux escribió al Instituto Pasteur en París, pero recibió una respuesta decepcionante:

El Instituto Pasteur me respondió brevemente que el suero antitoxina no sería enviado a las provincias dentro de los próximos dos meses, y que entonces solo sería entregado a los hospitales y a los pacientes que se hubieran inscrito a los Bureaux de bienfaisance.⁹

En este informe al intendente, G. Roux sugirió que Lyon debería producir su propio suero tal como sus vecinos de menor tamaño, St. Étienne y Grenoble. La tarea le fue confiada a Saturnin Arloing, un profesor universitario de medicina y veterinaria. El proyecto adquirió velozmente una intención más amplia que la simple producción de suero, con Roux imaginando un laboratorio de microbiología para análisis patológico. De hecho, esta era una característica habitual de los centros provinciales que pude conocer, en particular, Lyon y Nancy. Mientras los institutos de suero estaban dispuestos para producir suero para las necesidades locales (generalmente, al brindar suministros a una región significativa, pero local), también desarrollaron una instalación de diagnóstico, a menudo en el mismo edificio. La creación de un laboratorio de microbiología para diagnóstico tentó a muchas personas hacia la investigación. El paso final que tomó Nancy y también, posiblemente, otros productores de suero, fue la organización de cursos en microbiología basados en el modelo del Instituto Pasteur, donde muchos integrantes del equipo habían recibido su

⁹ Informe del Dr. Roux enviado al intendente el 6 de noviembre de 1894, Archivos Municipales de Lyon, 1125 WP 023 2.

propia formación inicial. De este modo, el resultado indirecto de la incapacidad inicial de París en proveer a las provincias, no solo fue la deslocalización de la producción de suero en centros regionales (a menudo, con solo dos o tres caballos) que suministraban las demandas locales, financiados por la municipalidad o donaciones públicas, sino también la introducción de verdaderos institutos Pasteur regionales. La ironía de esta situación es que estos centros regionales se encontraron en la misma situación que el Instituto Pasteur al necesitar esperar tres meses para tener caballos inmunizados listos para producir el suero. De esta manera, aunque Arloing comenzó el proceso de inmunización en noviembre de 1894, recién pudo suministrar los hospitales de Lyon con suero producido localmente en febrero de 1895, época en la cual había un suministro generoso disponible desde París.

5. El suero y las finanzas del Instituto Pasteur

El éxito de la campaña de recaudación de fondos de gran envergadura encabezada por *Le Figaro* causó otros problemas al Instituto Pasteur, aunque estos no estaban relacionados con ninguna dificultad técnica asociada a la producción de suero, sino con el estatus ambiguo del propio Instituto. Financiado en primer lugar por una suscripción pública, el Instituto, al igual que Louis Pasteur, no cobraría sus vacunas contra la rabia. Aunque esta faceta filantrópica del Instituto generalmente era la única que veía el público, no le impidió al Instituto ganar dinero, sobre todo con sus productos agrícolas. Desde el comienzo, Roux planificó cobrar por el suero antidiftérico, y solo consintió en suministrarlo gratuitamente a los indigentes. Sin embargo, el Instituto esperaba cobrar incluso por este suero gratuito y presionó a cuerpos gubernamentales locales a que sufragaran los costes mediante subvenciones directas. Aunque el Instituto podría haber sido claro en cuanto a su política, el hecho de que pidieran donaciones públicas para pagar el lanzamiento de la producción inicial a gran escala y siguieran esperando un pago por el producto no fue aceptado fácilmente por muchos ciudadanos-donantes. En febrero del 1895, un lector anónimo de *Le Figaro* le escribió a Duclaux, en su calidad de director del Instituto Pasteur: “¿Es cierto el anuncio en los periódicos, que el 10 de febrero el Instituto Pasteur venderá suero a los farmacéuticos? Por favor, permítame preguntarle en qué ha gastado los millones que le hemos dado.”¹⁰

En su respuesta, Duclaux sostuvo que había habido un malentendido, y presentó estadísticas dudosas para demostrar que el Instituto Pasteur necesitaba los ingresos de la venta del suero para costear su producción. De igual modo, si observamos los archivos del Instituto Pasteur, encontramos cartas de administradores locales que parecen confundir las donaciones a la suscripción con dinero enviado para comprar el suero. Así, por ejemplo, un funcionario de finanzas del pueblo de La Motte-Servolex, en Saboya, envió 30 francos al Instituto Pasteur a finales de 1895, que describió como la “suscripción del municipio de La Motte-Servolex (Saboya) para la compra de suero”,¹¹ lo que sugiere que algunos

10 Carta a Duclaux enviada a *Le Figaro* en febrero de 1895. Archivo de Duclaux en los Archivos de la Academia de Ciencias, París. (Énfasis en el original).

de los que contribuyeron a la campaña de recaudación de fondos creían que estaban comprando suero. Es posible que los donantes se hayan confundido, pero ni *Le Figaro* ni el Instituto Pasteur se esforzaron en aclarar las cosas. La malinterpretación convenía al Instituto, que seguía capitalizando su imagen de empresa filantrópica y no tenía ningún interés en hacer público el hecho de que podría ganar dinero con la venta del suero. Esta ambigüedad entre el Instituto y su percepción pública ha sido característica del organismo a lo largo de su historia, e incluso hoy los posibles donantes no comprenden muy bien su economía mixta público-privada.¹² Otra ambigüedad puede ser vista en la relación entre el Instituto Pasteur y las administraciones gubernamentales locales. Aunque exigía y recibía pagos de los consejos regionales y municipales por suministrar suero a los indigentes, se mantenía incondicionalmente independiente. Esto contrasta fuertemente con un lugar como Lyon, donde la producción de suero que el municipio apoyaba directamente no pretendía ningún tipo de independencia. En vista de la cuantía de las subvenciones públicas, el Instituto Pasteur podría considerarse un organismo público “sucedáneo”, que desempeña una función que, en circunstancias históricas ligeramente diferentes, la podría haber desempeñado un organismo oficialmente dependiente del Ministerio del Interior. Retomaremos este punto en la conclusión.

6. La legislación del suero

Como hemos visto, este tratamiento seroso antidiftérico despertó un gran interés y mucha esperanza, pero se presentó en un vacío legislativo en Francia. Si el suero se consideraba un medicamento, en principio, debía estar inscrito a la farmacopea oficial (que no era el caso) y solamente podían venderlo los farmacéuticos. Si no era considerado un medicamento, no se aplicaban leyes específicas a su producción y distribución. A la luz de la publicidad que rodeó este nuevo tratamiento, surgió entre los oficiales electos franceses la idea de que debía regularse de alguna manera. En el momento que se presentó el suero, el gobierno estaba debatiendo un proyecto de ley que prometía reformar gran parte de la legislación relativa a la farmacia francesa, y los diputados franceses decidieron integrar una sección específica dedicada al suero y otros productos inyectables de origen biológico. Sin embargo, al estancarse este proyecto, los legisladores sacaron la legislación del suero para aprobarla rápidamente de otra forma en la Asamblea. Hubo algunos opositores a la legislación en la Asamblea, que argumentaron que tal legislación constreñiría la innovación francesa al cerrar el mercado libre de extractos y vacunas orgánicas, pero la urgencia de los legisladores superó rápidamente cualquier oposición de este tipo. Las justificaciones de esta urgencia se apoyaron en el trágico destino de niños y adultos que murieron a manos de traficantes sin escrúpulos de sueros ineficaces o contaminados.

En consecuencia, el 25 de abril de 1895 se propuso una nueva ley que cubría todos los

11 Carta en el archivo de Duclaux en los Archivos de la Academia de Ciencias, París. El problema es el error en distinguir con claridad entre “subvención” (*subsidy*), “suscripción” (*subscription*) y pago.

12 Para saber más sobre la historia de las finanzas “híbridas” del Instituto Pasteur, véase Löwy, I. (1994).

sueros, así como los virus atenuados, las toxinas modificadas y los productos análogos, y los extractos orgánicos inyectables.¹³ Esta legislación respondió a un problema particular que los sueros planteaban a los farmacéuticos. Generalmente, el farmacéutico era responsable de la seguridad y eficacia de todo lo que vendía, pero el farmacéutico ordinario no podía comprobar la calidad ni tampoco un nivel mínimo de la eficacia del suero. Esto se debía a la falta tanto del material necesario como de la formación adecuada. Por tanto, el Ministerio del Interior liberó oficialmente al farmacéutico de este deber tradicional, y buscó garantizar la calidad del suero imponiendo una serie de restricciones al productor. La nueva ley estableció que solo los institutos autorizados podían producir y distribuir el suero en Francia. Esto significaba que el sistema de concesión de tales autorizaciones, en principio provisionales, pero al parecer no en la práctica, asumirían una enorme importancia en la estructuración de la producción y venta de suero. Mientras que el gobierno (el Ministerio del Interior) concedería y ejecutaría las autorizaciones, la decisión se confiaría a un organismo que pasó a denominarse Comisión del Suero, compuesta por miembros designados de la Academia de Medicina y del Comité Consultivo de Salud Pública del Ministerio.¹⁴

La conformación del comité fue dictada en parte por la ley, ya que los secretarios de la Academia de Medicina eran automáticamente miembros del mismo, al igual que los miembros del Comité Consultivo de Salud Pública del gobierno.¹⁵ Otros miembros nombrados entre los integrantes de la Academia de Medicina fueron Nocard, Duclaux, Straus y Grancher, todos ellos partidarios activos de la ciencia pastoril, aunque no miembros activos del propio Instituto Pasteur.

Con la fuerte predisposición de la comisión a favor del Instituto Pasteur, no es sorprendente que la primera institución en ser aprobada para producir el suero antidiftérico en Francia en enero de 1896 fuera el propio Instituto, junto con el Instituto Pasteur en Lille, un instituto en El Havre, uno en Nancy, el laboratorio de Arloing en Lyon y otro laboratorio en Grenoble. En junio de 1896, se autorizó la producción para laboratorios en Burdeos, Marsella y Montpellier, y el laboratorio de Charles Nicolle en Ruan el siguiente año.¹⁶ Mientras que la ley también permitía a la comisión aprobar suero importado, esto al parecer nunca ocurrió. Por tanto, a pesar del reconocimiento generalizado de la eficacia superior del suero alemán a finales del siglo, era técnicamente ilegal venderlo o usarlo en Francia.

Esta legislación francesa desempeñó las tareas vitales políticas y de salud pública

¹³ *Journal Officiel*, viernes 26 de abril de 1895, N° 113.

¹⁴ La Comisión del suero fue designada por un *arrêté ministériel* del 15 de mayo de 1895. *Sérums thérapeutiques et autres produits analogues, législation et réglementation 1895*. (1896). Ministère de l'Intérieur. Melun, Imprimerie administrative.

¹⁵ Inicialmente, la Comisión del suero estaba compuesta por las siguientes personas: Brouardel, Monod, Proust, Chantemesse, Bompard, Delaunay-Belleville, Bergeron (Secretarios de la Academia de Medicina), Nocard, Duclaux, Straus, Grancher (miembros ordinarios de la Academia de Medicina), y Pouchet, Ogier, Thoinot, Netter (miembros del Comité consultivo de higiene).

¹⁶ La lista es tomada de Geoffroy, H. y Levassort, C. (1912).

de organizar la producción y venta del suero, mostrando así públicamente que el gobierno estaba asumiendo la responsabilidad en tales asuntos y, a su vez, liberando a los farmacéuticos de la tarea inviable de controlar la calidad del suero.¹⁷ No obstante, la Comisión del Suero delegó efectivamente el control de los sueros en el Instituto Pasteur de París, donde pasteurianos destacados decidían más o menos directamente quién podía entrar en el campo de los competidores potenciales. El sueño del monopolio de Roux se hizo realidad en cierto modo, aunque de forma atenuada. En cuanto a las cantidades de suero producidas, el dominio del Instituto era incontestable; mientras que la planta de Garches produjo unas 100 000 dosis en 1896, la producción de Nancy para el mismo año fue solo de 2 000 dosis.¹⁸ Además, con un 2 % de la producción del Instituto Pasteur, Nancy era un instituto relativamente grande. Sin embargo, dejando a un lado la cuestión de la escala de producción, es importante señalar que ninguna de las instituciones autorizadas para producir la antitoxina diftérica era una empresa privada. Todos los productores regionales estaban vinculados más o menos directamente a facultades médicas, y ninguno a empresas farmacéuticas o químicas ya existentes. Por consiguiente, aunque la ley no impedía la producción privada por parte de empresas comerciales, no existía ninguna. ¿Por qué, entonces, no hubo competencia del sector privado en lo que era un campo potencialmente lucrativo? Como ya hemos señalado, la cuestión de por qué estos competidores se mantuvieron al margen es interesante: la razón pudo haber sido los bajos precios cobrados por el Instituto Pasteur y la facilidad relativa de obtener el suero gratuitamente, pero a la luz de la baja inversión necesaria para producir las dosis (el Instituto Pasteur vendía una ampolla de 20 cm³ por 6 francos), es bastante plausible que los productores privados estuvieran interesados, pero se encontraron con que sus demandas eran rechazadas por la Comisión del Suero. Otra posible explicación de esta falta de competencia es la escasez de personal debidamente cualificado en técnicas bacteriológicas, competencias que inicialmente solo podían adquirir en el propio Instituto Pasteur. Cualquiera que sea la razón, sin los registros de esta comisión es imposible concluir esta cuestión con certeza.¹⁹

Uno también podría preguntarse por qué el estado francés no asumió el control directo de la producción y la vigilancia de la antitoxina diftérica, aprovechando la oportunidad para crear un Instituto Nacional de Seroterapia, que podría haber sido a la vez productor y regulador. A falta del Instituto Pasteur, esta bien podría haber sido la respuesta del estado francés, acorde con una tradición de creación de organismos republicanos para proteger los intereses vitales de los ciudadanos. Desde este punto de vista, la voluntad del gobierno de delegar la tarea en el Instituto Pasteur (aunque a través de la Academia

17 La legislación alemana para el suero también alivió al farmacéutico de su deber al fundar un laboratorio centralizado para testear del suero. Véase la contribución de Axel Hüntelmann al presente volumen y Hardy, A. I. (2006).

18 Las cifras de producción del Instituto Pasteur fueron tomadas de las notas encontradas en el archivo de Roux en el Instituto Pasteur, en París. Las cifras de Nancy son del informe de 1896 situado en los archivos municipales de Nancy.

19 A pesar de haber buscado en un gran número de archivos franceses, estos registros no fueron localizados. Cualquier información con respecto a su ubicación se recibirá con gratitud.

de Medicina) refleja el estatus casi público del Instituto, así como su monopolio sobre los conocimientos necesarios. Uno también puede caracterizar esta respuesta como un aspecto más de la cultura tradicional de la administración francesa de la medicina. Al fin y al cabo, el gobierno había delegado anteriormente la responsabilidad del contenido de la farmacopea, el control de las aguas minerales y otros productos farmacéuticos en los organismos profesionales interesados, en particular, la Academia de Medicina.²⁰

7. La cultura francesa y la industria del suero

Hubo una serie de factores importantes que influyeron en la gestión de la seroterapia a finales de siglo en Francia que no he tenido tiempo de explorar. Uno de ellos es la popularidad de la opoterapia, el uso de órganos animales y sus extractos como medicamentos o estimulantes en esta época. Inspirado por Brown-Séguard, este tipo de medicamento novedoso había introducido una serie de nuevos participantes en el mercado farmacéutico o parafarmacéutico, entre los que figuraban tanto mataderos como empresas especializadas. Así, la legislación sirvió para poner orden en un mercado en expansión y potencialmente peligroso, demostrando que el gobierno iba a distinguir entre la medicina científica “legítima”, y el resto. Aunque la opoterapia no estaba prohibida (salvo las formas inyectables), la presencia de los productos del Instituto Pasteur que fueron distribuidos a través de canales oficiales empujó estas otras terapias a los márgenes de la medicina basada en el médico.²¹

Por otra parte, también hay que considerar las particularidades de la situación política y social de la Francia de la Tercera República. Tras la inquietante guerra franco-prusiana de 1870-1871, Francia se vio confrontada a una visión de la modernidad (militar) y a lo que se percibió como una clara demostración de su propio atraso. Uno de los mayores héroes de Francia en la lucha por imponer su propia imagen científica moderna frente a la supremacía prusiana fue, por supuesto, Louis Pasteur. Aunque el propio Pasteur no curó a un gran número de personas con su tratamiento contra la rabia, aun así, este tratamiento se convirtió en el emblema de una renovación de la ciencia médica francesa, un retorno de París al centro de la innovación médica en la nueva era de la microbiología. Posteriormente, el tratamiento de la difteria pasaría a ocupar un lugar crucial en la prolongación del mito Pasteur –ahora centrado en el instituto que llevaba su nombre– al ser la primera gran enfermedad tratada con éxito mediante una técnica microbiológica.²² De cierto modo, el destino del Instituto Pasteur dependía del suero; esto no requería necesariamente su éxito en la lucha contra la difteria –y la evidencia de su eficacia no es tan convincente

20 Para un estudio del papel de la Academia de Medicina de Francia en el siglo XIX, véase Weisz, G. (1995). Para una historia de los mecanismos de aprobación de médicos en Francia en un periodo similar, véase Chauveau, S. (1999).

21 De hecho, puede trazarse un paralelo interesante entre esta configuración y la próspera industria “nutracéutica” actual que opera en los márgenes de la farmacia sancionada (reconocida oficialmente por la seguridad social), y que incluye la tan elogiada, pero no regulada, familia de omega-3 de los suplementos alimentarios.

22 Es importante considerar el tratamiento fallido de tuberculina para la tuberculosis que había introducido Koch pocos años antes. Aunque originalmente parecía prometer un éxito considerable al tratarse de una enfermedad de rápida expansión, resultó una gran decepción, proporcional a la esperanza que había suscitado. Véase Gradmann, Ch. (2005).

como a menudo se presenta– pero exigía, al menos, su manejo competente. El Instituto Pasteur necesitaba estar seguro de que las prácticas implantadas garantizarían la ausencia de accidentes graves que pudieran atribuirse a cualquier negligencia de su parte. Además, se invirtieron muchos esfuerzos tanto por parte de los científicos pasteurianos como de la prensa para inscribir el suero antidiftérico en una continuidad de empresas filantrópicas basadas en la ciencia y asociadas a Pasteur. En el plano personal, está claro que Roux es el heredero del estatuto sacerdotal de gran científico abnegado, modesto y salvador de vidas del que gozó Pasteur incluso después de su muerte.²³ Más aún, el dinero recaudado a través de las suscripciones y la venta del suero supuso un verdadero impulso para las finanzas del Instituto, y no está claro que hubiera podido sobrevivir fácilmente este periodo sin el suero.

Aunque la producción francesa de la antitoxina diftérica sin duda revitalizó tanto las finanzas como la imagen del Instituto Pasteur, es importante recordar que también sirvió otros fines nacionalistas. De hecho, podemos ver lo que está en juego con mayor claridad en el caso del Instituto Seroterapéutico del Este (Institut sérothérapique de l'Est) fundado en Nancy a principios de 1895. Entre 1871 y 1918, Nancy era la ciudad francesa más al este, y seguramente en este caso habría sido más económico comprar el suero a Alemania en lugar de producirlo. No obstante, la ciudad optó por fundar un instituto dedicado a la producción de la antitoxina diftérica. Al final del siglo, el instituto de Nancy, bajo la dirección de Eugène Macé (1856-1938), llegó a ocupar un local propio de grandes dimensiones, financiado gracias a la donación de Osiris, un rico empresario francés. No deja de ser significativo que la otra contribución de Osiris a Nancy durante este mismo periodo fuera una estatua de Juana de Arco, que había expulsado con éxito a otro ocupante casi cinco siglos antes.

Ahora bien, de las consideraciones de política nacional a la cuestión más local de la cultura medicolegal, ¿qué podemos aprender del modo de regulación adoptado por el gobierno francés? En este caso, vemos cómo el estado francés delega efectivamente la responsabilidad en la profesión médica, aunque bajo la supervisión del Ministerio del Interior (que presumiblemente habría sido considerado responsable si se hubiera producido algún accidente en el que estuviera implicado el suero aprobado). Como ya he señalado, no hay nada inusual sobre este acercamiento. De hecho, el único caso de intervención gubernamental directa a gran escala en los asuntos médicos se sitúa en torno al periodo de la Revolución Francesa, cuando las funciones de la facultad de medicina y los gremios farmacéuticos pasaron a estar bajo el control directo del estado tras siglos de funcionamiento autónomo como profesión gremial. No obstante, lo novedoso en el caso

23 En su análisis del éxito de Pasteur en la introducción de la microbiología en los corazones y las mentes de los franceses, Bruno Latour ya había sugerido cómo la adopción de este enfoque para la comunidad preexistente de activistas en salud pública (el movimiento “higienista”) sirvió para integrarlo a la cultura francesa al ofrecer otro vínculo con las empresas de salud públicas filantrópicas. Véase Latour, B. (1984).

de los sueros es que el gobierno delegó su autoridad en el Instituto Pasteur, aunque por la vía tradicional de una academia médica de élite. Sin embargo, el Instituto Pasteur no era un grupo profesional más o menos formal de microbiólogos, sino que se encontraba a medio camino entre una fundación médica filantrópica y una empresa farmacéutica con ánimo de lucro. Independiente de cualquier control directo por parte de un grupo paritario, establecía su propia agenda y gestionaba sus propias finanzas, derivadas de las ventas y subvenciones en lugar de las suscripciones de los miembros.

Aparte del papel del Instituto Pasteur, hay otra novedad interesante en esta legislación de 1895 que se refiere al lugar de los farmacéuticos en la distribución y el control de calidad de los medicamentos. De hecho, los farmacéuticos se vieron eliminados de la cadena de responsabilidad con respecto a los sueros, lo que ilustra una nueva situación en cuanto a los medicamentos microbiológicos modernos. Aunque por algún tiempo no querían o no podían verificar el contenido de los medicamentos patentados, se les siguió considerando nominalmente responsables en caso de que los mayoristas les suministraran preparados incorrectos o peligrosos. No obstante, con el auge de la industria farmacéutica, la posibilidad de garantizar la calidad de lo que vendían se hizo cada vez más remota, lo que representó una transformación gradual pero radical del papel del farmacéutico en la atención médica moderna. Aunque el suero pudo o no haber estado más allá de la comprensión de la mayoría de los farmacéuticos contemporáneos, sin duda estaba más allá de su competencia garantizar su calidad. El lote de pruebas especializadas llevadas a cabo en conejillos de india resultaba complicado y requería instalaciones especiales, por lo que no quedaba más remedio que recurrir a algún tipo de mecanismo de control previo y probar los productos en la fuente de producción. Esta situación se vería multiplicada por la creciente ola de productos farmacéuticos químicos que expulsarían los preparados tradicionales de la farmacia francesa en la segunda mitad del siglo XX. Eventualmente, la situación exigiría reformas más amplias que pusieran en marcha un amplio sistema de aprobación de medicamentos. No obstante, aunque el desarrollo normativo fue significativo, los sueros representaron una contribución relativamente pequeña en la economía de la floreciente industria farmacéutica.²⁴

8. Conclusión: El suero en las culturas europeas

A pesar de los problemas iniciales de suministro, el gobierno francés acabó encontrando una solución práctica al problema que desencadenó la legislación de abril de 1895: cómo garantizar que las personas que necesitaban tratamiento recibieran un suero eficaz y seguro. La solución, como ya he explicado, fue la delegación indirecta de la producción y el suministro al Instituto Pasteur, acompañada de cierta financiación en forma de subvenciones. El gobierno recibió a cambio varios beneficios. En primer lugar, la mayor parte de la financiación del proyecto procedía de donaciones benéficas, lo que les permitía ahorrar dinero, y en segundo lugar,

²⁴ Para más información sobre la historia de la industria farmacéutica en el siglo XX francés, véase Chauveau.

podían garantizar una producción interna adecuada de un medicamento muy demandado, con lo que se veía que respondían al desagrado de la población.

Ahora podemos regresar a la cuestión inicial de la relación entre la cultura francesa y este episodio en la microbiología aplicada. Tenemos más posibilidades de identificar las especificidades debidas a la cultura francesa si comparamos la legislación y la producción con el caso del Imperio Alemán, tal y como se presenta en el artículo de Axel Hüntelmann. Las mayores diferencias son, en primer lugar, la medida alemana de controlar la calidad del suero mediante sus propias instituciones especializadas (y nominalmente independientes) y, en segundo lugar, la creación de condiciones en Alemania que evitarían cualquier monopolio sobre la producción. En Francia, no había tanta preocupación por el monopolio de producción, y la labor de garantizar que se producía y distribuía suero no peligroso se dejaba en manos de los productores autorizados. Esta configuración permitió al Instituto Pasteur dominar la producción del suero; sus únicos competidores eran los aventajados de las facultades de medicina provinciales, y no los productores industriales. Al final, creo que el gobierno francés no tuvo más remedio que adoptar este enfoque. Su costumbre de delegar en los colegios profesionales médicos, combinada con el monopolio práctico que el Instituto Pasteur ejercía sobre los conocimientos microbiológicos especializados (y la ventaja que tenía en la materia), obligó al gobierno a dar su brazo a torcer a la hora de legislar. En ambos casos, tanto en Alemania como en Francia, la legislación reforzó la situación de producción ya existente. En Francia, sin embargo, este contexto ya había sido forjado por una visión filantrópica de salud pública, que no solo había marcado la fundación del Instituto Pasteur, sino que también había proporcionado financiamiento específicamente para la producción del suero mediante donaciones caritativas. Así pues, el predominio del Instituto Pasteur representa una continuidad en cuanto a la imagen del Instituto como proveedor de una respuesta científica a las enfermedades infecciosas y la encarnación de una misión filantrópica francesa moderna. El éxito del suero también significó que Roux heredaba de Pasteur el manto de salvador de la humanidad. La antitoxina diftérica se identificó fuertemente con Émile Roux desde el principio, y existen abundantes pruebas iconográficas que ilustran cómo la difteria se convirtió en el gran éxito percibido del programa pasteuriano. Por tanto, benefició tanto a la imagen (póstuma) de Pasteur como al éxito vitalicio de Roux (también) presentándose como un gran humanitario francés.



Figura 1. *La sérothérapie*. Pintura alegórica de Charles Maurin (1856- 1914). Émile Roux está al centro de la foto. El cuadro se encuentra en el Museo de los Hospicios Civiles de Lyon. Imagen cortesía de la Phototèque, Institut Pasteur, París, Francia.

Sin embargo, las suscripciones filantrópicas para pagar el suero y la imagen de Pasteur, del Instituto Pasteur y de Roux no son independientes de la forma en que el suero antidiftérico se produjo y distribuyó en Francia. Este centro de atención encajaba con la producción centralizada, financiada en gran medida mediante subvenciones. Aunque se suponía que el suero se vendiera, al parecer no se comercializó con verdadera convicción, y muchos pudieron obtenerlo a cambio de nada. De cierto modo, para el Instituto era suficiente (tanto financiera como ideológicamente) producirlo y distribuirlo con éxito, algo que no ocurría con Merck o Schering al otro lado del Rin. Es interesante preguntarse por qué las empresas farmacéuticas o químicas francesas, como Rhone, no entraron en el mercado de la producción de sueros. Varias explicaciones parecen plausibles, todas las cuales giran en torno al lugar especial que ocupa el Instituto Pasteur en la historia, y reflejan así cierta especificidad cultural francesa que he intentado iluminar en este artículo.

Bibliografía

Behring, E. y Kitasato, S. (1890). Ueber das Zustandekommen der Diphtherie-Immunität und der Tetanus-Immunität bei Thieren. *Deutsche Medicinische Wochenschrift*, 16 (49), 1113–1114.

- Chauveau, S. (1999). *L'invention pharmaceutique. La pharmacie française entre l'Etat et la société au XX^e siècle*. París: Institut d'Édition Sanofi-Synthélabo.
- Geoffroy, H. y Levassort, C. (1912). Les Sérums et la loi. Clermont: Syndicat des Médecins de la Seine, p. 36.
- Gradmann, Ch. (2005). *Krankheit im Labor. Robert Koch und die medizinische Bakteriologie*. Göttingen.
- Hardy, A. I. (2006). Paul Ehrlich and commercial serum production: on the control of diphtheria antitoxin in the laboratory and in industry. *Medizinhistorisches Journal*, 41, 1, pp. 51–84.
- Latour, B. (1984). *Les Microbes : guerre et paix*. París: A.-M. Métaillé.
- Löwy, I. (1994). On hybridizations, networks and new disciplines: The Pasteur Institute and the development of microbiology in France. *Studies in the History and Philosophy of Science*, 25, pp. 655–688.
- Martin, L. (1897). Production de la toxine diphtérique. [Tesis de Medicina], Facultad de Medicina, París.
- Roux, E. y Yersin, A. (1888). Contribution à l'étude de la diphtérie. *Annales de l'Institut Pasteur*, 629–661.
- Schulte, E. (2000). Der Anteil Erich Wernickes and der Entwicklung des Diphtherieantitoxins [Tesis de Medicina], FreeUniversity, Berlín.
- Thrum, C. (1995). *Das Diphtherie-Serum: Ein neues Therapieprinzip, seine Entwicklung und Markteinführung*, Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- Weisz, G. (1995). *The Medical Mandarins: The French Academy of Medicine in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.

JONATHAN SIMON

Enseña filosofía de la ciencia en la Universidad de Lorraine (Nancy, Francia) y es miembro de los Archives Henri-Poincaré desde septiembre de 2016. Se educó en la historia y filosofía de la ciencia en el LSE (London School of Economics and Political Science) y en el Departamento de historia y filosofía de la ciencia de la Universidad de Pittsburgh. Sus trabajos de investigación sobre historia y filosofía de la farmacia y la química han sido innovadores en el campo. Actualmente, Simon se dedica a la investigación en nanomedicina y en 2023 publicó un libro sobre esta temática.

DOSSIÊ / DOSSIER
ARTE

O Tempo e os jumentos

El Tiempo y los burros

The Time and the donkeys

Enviado: 31.01.23

Aceptado: 27.02.23

Samylla Mól

Mestra em Directo Ambiental. Formada em História e em Direito. Assessora parlamentar em Direito Animal.

Email: samyllamol@hotmail.com

Texto zoopoético que aborda a temática do massacre dos jumentos no Brasil com a finalidade de exportação para a China. Na narrativa, o Tempo, tudo observa e faz um breve percurso sobre a História dos jumentos no Brasil, com o olhar de quem clama por Justiça.

Palavras-chave: tempo, jumentos, massacre, exportação.

Texto zoopoético que aborda el tema de la masacre de burros en Brasil con el objetivo de exportar a China. En la narración, el Tiempo observa todo y hace un breve recorrido sobre la Historia de los burros en Brasil, con la mirada de quien clama por la Justicia.

Palabras clave: tiempo, burros, masacre, exportación.

Zoopoetic text that addresses the theme of the massacre of donkeys in Brazil with the purpose of export to China. In the narrative, Time observes everything and makes a brief journey on the History of donkeys in Brazil, with the look of someone who calls for Justice.

Key Words: time, donkeys, massacre, export.

Eu sou o Tempo. Alguns dizem que corro, outros, por vezes, me pedem pra passar mais rápido. O que realmente sou, só a mim pertence. Como me veem, depende do tipo de olhar e do que cada ser carrega em si.

Fato é que sou observador. Vejo gente chegando, vivendo e partindo. Vejo impérios sendo construídos e também estou atento quando eles desmoronam.

Às vezes me culpam pelas desgraças que acometem a vida. Quanta injustiça eu sofro, pois sou apenas aquele que faz passar, de olhos atentos.

Dentre as muitas histórias que carrego em mim hoje venho falar sobre os jumentos. Esses animais parecem uma miniatura de criatura. Com o olhar infantil e ares de ternura, eles carregaram a Sagrada Mãe Maria e estavam lá quando Jesus nasceu. Que doce presença o Menino Deus percebeu!

Rodopio pelas minhas memórias e busco na História o papel desse animal. Vejo lombos carregados, pisadas firmes e humanos ao lado. Eles trabalhavam. Onde? Por toda parte onde existiram e sua força motriz foi necessária.

Sou o Tempo. Volto a mim mesmo, dessa vez no Brasil. Estou no Nordeste. Há jumentos por toda parte. Há cangalhas, chicotes, coisas e pessoas a serem transportadas. Os pequenos animais resistem, por vezes empacam em resistência. Nada que uma pancada de dor não consiga esmaecer e fazê-los seguir.

Eles marcham por mim, enquanto passo, observando os homens inventando coisas.

Concentro num tempo, evento. É criado o motor. Penso no jumento. Lembro dos lombos

feridos, dos cascos rachados, do olhar cansado. Vejo jumentos por toda parte, Nordeste Brasil afora. Para os menos vividos, ocorreria o pensamento: é chegada a abolição do sofrimento do jumento! Agora há trator, motos, motor.

Eu, o Tempo, balanço a cabeça nas minhas memórias de observador atento: pobre jumento! No meu passar, vi a substituição desse animal e seu abandono ao relento. Motos passam pelas trilhas traçadas a cascos, fazendo barulho, criando pó e atropelando os que atravancam seu caminho. Sai, jumento! Vá pastar em outras bandas, animal inútil.

Penso em como ser Tempo é dolorido. Não posso tomar partido, só assisto a cobiça, as injustiças e a cegueira humana em relação ao sofrimento dos bichos.

Sigo em minhas memórias e me firo por dentro. Vejo um curral cheio de jumentos. Machos, fêmeas, filhotes, todos desajeitados, mau alojados, assustados e famintos. Aperto o olhar pra me situar e lembro, com clareza, o que se dá: iniciou-se a era do abate dos jumentos. Concentro e vejo o corredor de abate. Sinto o sangue escorrendo por minhas lembranças dolorosas. Tento correr, em vão.

Eu, o Tempo, estou no momento presente, presenciando a dor e o risco de extinção dos doces jumentos nordestinos.

Tento entender o que se passa, já que eu mesmo não posso passar.

Vejo eles sendo mortos e sua pele sendo retirada. Descubro que ela é exportada pra China. O jumento não é mais inútil, ele agora é couro que contém substância afrodisíaca para chineses.

Para quem os vê assim, pouco importa se carregaram a Sagrada Mãe, se trabalharam duro durante a formação do Brasil, ou, mais ainda, se são como miniaturas de olhar puro e coração sereno.

Eu, o Tempo, que devia ser forte e sábio, caio em lamento: pobre jumento!

Penso na irmã Sabedoria e na falta que ela faz. Se ela estivesse aqui, o cenário seria outro. Os jumentos seriam vistos como parte integrante da cultura no Brasil, por sua História de trabalho junto a esse solo.

Lembro, também, da Empatia. Ahhh, essa amiga tão necessária aos homens. Chamo por ela, peço que interfira, argumento: - Ele é ser vivo e sensível, o jumento! Não pode ser acuado, preso, morto assim, como mero produtor de substância afrodisíaca. Toque as pessoas, Empatia! Mostre a elas o que há por trás daquele olhar, de criatura minúscula, tão linda e doce.

Penso em quem mais posso chamar, enquanto vou passando e assistindo a matança. Que agonia estar presente e não poder ajudar. Vejo filhotes magros, maltratados e mães com desespero no olhar. Quanta crueldade!

Eu, nutrido de dor (e quem disse que o Tempo não sofre!), percorro minhas memórias e penso na História da proteção aos animais. Vejo leis surgindo e pessoas comemorando.

Vejo papéis com letras impressas tratando de Direitos Animais. Clamo, então, pela ajuda da Justiça, amiga de longa data:

Venha, Justiça! Acuda os jumentos! Eles estão sofrendo e sendo dizimados no Brasil. Venha, Justiça, venha!

Termino esse escrito, desabafo, passando, mas esperando que a Justiça se faça presente e acuda esses animais.

SAMYLLA MÓL

Mestra em Direito Ambiental. Formada em História e em Direito. Consultora jurídica e legislativa em Direito Animal. Assessora Parlamentar. Membro do Instituto Abolicionista Animal. Membro efetivo da Academia Marianense de Letras Fundadora e administradora do Santuário de Proteção aos animais Paz e Bem.

Além das palavras em um mundo mais do que humano

Más allá de las palabras en un mundo más que humano

Beyond Words in a More-Than-Human World

Enviado: 14.11.22

Aceptado: 19.06.23

Ana Lucia Camphora

Psicóloga (UFRJ), Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS-UFRJ) e Doutora em Ciências Sociais (CPDA-UFRJ). Pesquisadora independente e membro do Grupo de Pesquisa História Regional e Local – UNEB.

Email: alcamphora@gmail.com

Este estudo para o vídeo arte “Além das palavras em um mundo mais do que humano” tensiona a história da ciência e seus registros em diferentes temporalidades. As imagens foram editadas a partir de trechos de filmes institucionais produzidos ao longo do século 20, por instituições soroterápicas brasileiras, como o Instituto Butantan e o Instituto Vital Brazil. Ao revisitar o passado da soroterapia, imagens que antecedem aos “filtros” éticos que naturalizam a espoliação animal nos aproximam da condição de vidas sob intensa manipulação. É preciso ouvir o som ácido de guitarras eletrônicas para romper com o silêncio ensurdecedor sobre práticas de bio-poder em corpos equinos, justificadas pela guerra, pela ciência, pelo esporte, pelo lazer, ou por tudo que diz respeito ao pseudo-centauro congelado, com os olhos voltados para si, incapaz de questionar seus privilégios. “Além das palavras” revisita movimentos, reações, equipamentos, homens da ciência, seus assistentes e a condição equina em diferentes graus de espoliação.

Palavras-chave: bio-poder, sangria de equinos, história da ciência, culturas equestres

Este estudio para el videoarte “Más allá de las palabras en un mundo más que humano” tensiona la historia de la ciencia y sus registros en distintas temporalidades. Las imágenes fueron editadas a partir de extractos de películas institucionales producidas a lo largo del siglo XX por instituciones brasileñas de seroterapia, como el Instituto Butantan y el Instituto Brasil Vital. Revisitando el pasado de la sueroterapia, las imágenes que anteceden a los “filtros” éticos que naturalizan el saqueo animal nos acercan a la condición de vidas sometidas a una intensa manipulación. Es necesario escuchar el sonido ácido de las guitarras electrónicas para romper el silencio ensurdecedor sobre prácticas de biopoder en cuerpos equinos, justificadas por la guerra, la ciencia, el deporte, el ocio, o por todo lo que concierne al pseudo-centauro congelado, ojos hacia adentro, incapaz de cuestionar sus privilegios. “Más allá de las palabras” revisita movimientos, reacciones, equipos, hombres de ciencia, sus asistentes y la condición equina en diferentes grados de expoliación.

Palabras clave: bio-poder, sangrado de caballos, historia de la ciencia, culturas ecuestres.

This study for the video art “Beyond Words in a More-than-human world” tensions the history of science and its records in different temporalities. The images were edited from excerpts from institutional films produced throughout the 20th century by Brazilian serotherapy institutions, such as the Butantan Institute and the Vital Brazil Institute. By revisiting the past of serum therapy, images that precede the ethical “filters” that naturalize animal plundering bring us closer to the condition of lives under intense manipulation. It is necessary to listen to the acid sound of electric guitars to break the deafening silence about practices of bio-power in equine bodies, justified by war, science, sport, leisure, or by everything that concerns the frozen pseudo-centaur, eyes inward, unable to question her privileges. “Beyond words” revisits movements, reactions, equipment, men of science,

their assistants and the equine condition in different degrees of dispossession.

Keywords: bio-power, horse bleeding, history of science, equestrian cultures.

“Além das palavras em um mundo mais do que humano” (Beyond words, in a more-than-human world: <https://youtu.be/xoGQMPrb1CE>), é um estudo para videoarte, apresentado no *Multispecies Ethnography and Artistic Methods Workshop* (www.meam.uliege.be). Este workshop, organizado por pesquisadores das universidades de Upsala, Redboud e Liège, em maio de 2022, explorou interfaces entre o conhecimento acadêmico e a arte, em seus diversos suportes e formas de expressão.

Ali, houve um consenso a respeito de que muitas questões que emanam dos estudos interespecies, ainda não plenamente elaboradas, permanecem parcialmente focalizadas a partir de perspectivas teóricas. Pessoalmente, penso que os estudos interespecies se situam, algumas vezes, em um estágio “in between”, onde mundos humanos e não-humanos estão justapostos, mas não conectados. Há lacunas que sugerem (e demandam) formas diferenciadas de percepção.

Certamente, narrativas artísticas fornecem canais alternativos que ampliam nossa compreensão para além dos parâmetros de representação acessados através de nossas ferramentas acadêmicas. Não creio que a produção e o processo artístico se prestem como “método” de diálogo com o pensamento acadêmico. Uma ideia nesse sentido me parece simplista, e arriscada. A arte não está a serviço da produção acadêmica. De fato, ela subverte essa produção. A arte provoca, exercita outras reflexões com maior liberdade e, assim, diverge bastante da racionalidade acadêmica. Este foi, para mim, o principal desafio proposto naquele workshop: trazer para dialogar campos distintos, lógicas plurais, sem a intenção de subordinar um ao outro. As tensões que surgem daí (e que habitam o interior de minha cabeça) são muito particulares e se formam a partir de outras questões ainda, algumas das quais, no âmbito inconsciente.

Nesse vídeo, tensiono a história da ciência e a forma como seus registros circulam em diferentes temporalidades. Nada mais “autêntico” do que uma imagem produzida com o propósito de registrar a ciência em ação. Os registros visuais das práticas científicas são processados como muito próximos de uma “verdade natural”. Vídeos, gráficos, fotografias e outras representações que integram o processo de produção de conhecimento científico constroem uma apreensão dos critérios e padrões de tomadas de decisão alinhadas aos métodos de intervenção. Servem, ainda, para comunicar as normas culturais que definem essas mesmas práticas. Como observou Kosminsky (2013), as diversas tecnologias que produzem visualidade estão em íntima relação com os procedimentos, os discursos e os regimes de poder constituídos em um determinado ambiente institucional.

Como um registro fidedigno dos modos de intervenção nos corpos animais utilizados em procedimentos experimentais, assim como das possíveis variáveis que interferem no

curso dos procedimentos, essas imagens constituem o mais autêntico registro do esforço científico. Editei trechos de filmes institucionais produzidos ao longo do século 20. São imagens raras e constituem um acervo da memória de instituições soroterápicas brasileiras, como o Instituto Butantan e o Instituto Vital Brazil. Esses registros certamente tiveram a finalidade de propiciar a reprodutibilidade dos métodos de produção do soro equino, já que os procedimentos desenvolvidos pelo Instituto Butantan, ao longo do século 20, se tornaram referência para outras instituições, nacionais e internacionais.

Não é possível dissociar os registros visuais do contexto institucional e histórico de sua produção. Há uma distância histórica bastante evidente nessas imagens, e refletir sobre esse deslocamento no tempo faz sentido quando se trata de pensar sobre a trajetória da indústria de soro equino. A memória das práticas realizadas no interior dos institutos soroterápicas brasileiros também diz algo sobre a forma como uma “ciência do atraso” se conserva ou, como observou Souza (2017:14), na medicina um avanço efetivo do conhecimento se dá com a “superação de paradigmas envelhecidos mais do que pela mera adição de conhecimentos dentro do contexto de paradigmas superados”.

No caso da soroterapia, procedimentos seculares permanecem, apesar das inúmeras indagações e inconsistências relacionadas à sua eficácia terapêutica. Há que se quebrar o silêncio estratégico em torno da produção de soro equino, sobretudo no que diz respeito à centralidade do cavalo em uma indústria onde a implementação de métodos alternativos à exploração do metabolismo equino não constitui uma prioridade.

Ao trazer de volta o passado da soroterapia, essas imagens, que antecedem aos “filtros” éticos que justificam e naturalizam a espoliação animal - tais como o princípio das “5 liberdades” do bem-estar animal, ou o conceito dos 3Rs relativo à utilização do animal na experimentação científica -, se aproximam de um realismo que grita mais alto do que toda essa “nova” ordem numérica que “reescreve” a ética dos modos de intervenção.

Nas últimas décadas, houve uma redução gradual da visibilidade sobre o manejo dos cavalos e informações relativas a tais procedimentos são consideradas como “segredo de produção”. Tal argumento não deixa de ser irônico, quando se trata de uma indústria na qual procedimentos de hiper-imunização atualmente adotados para a produção do soro equino permanecem muito similares aos métodos desenvolvidos na última década do século 19. A própria expressão “soro”, que já deixou de ser considerada cientificamente apropriada, permanece sendo utilizada conservando a tradição associada ao tratamento com o soro antiofídico (o termo “plasma equino hiperimunizado”, seria atualmente, preferível).

Ocorre que imagens do passado talvez não estejam tão distantes da atual condição desses animais. O agenciamento da imagem na esfera midiática contemporânea, as possibilidades de acréscimos e subtrações, acrescenta mais sutileza ao discurso das expressões obscuras, substituídas por outras, sempre mais indecifráveis, expressões. Elas próprias, tecnologias de apaziguamento e de dissolução da ideia de uma vida existente sob intensa

manipulação.



Foto 1. Cabeças brancas (arte digital). Ana Lucia Camphora, 2022.

Esses não são cavalos consumidos à exaustão por olhos estéticos, objeto de abordagens inter-culturais, partes do mercado esportivo ou do negócio de apostas. Seus corpos ágeis não nos seduzem em leilões. Não se prestam a projetos pessoais de empoderamento. Nem dançam em picadeiros, nem mesmo escutam seu trote desarmônico nos asfaltos das periferias. Não são cavalos políticos; nem cavalos-monumentos, a serviço do poder. Sobre eles, muito pouco foi dito desde que seus corpos foram reinventados para ocupar a centralidade de um capítulo decisivo da medicina moderna. A não-existência dessas manadas invisíveis é o resultado de uma construção.

Se, apesar de sua centralidade na produção do soro, a manipulação dos cavalos foi sendo gradualmente invisibilizada nas imagens produzidas para fins científicos, as serpentes devem ser sistematicamente lembradas, “enxergadas”. Há nelas uma carga de dramaticidade crucial para impulsionar o propósito da produção de soro. Os incontáveis registros da manipulação de serpentes venenosas constituem parte do acervo visual da história da ciência brasileira. Desde as primeiras décadas do século passado, o serpentário

do Instituto Butantan se tornou uma atração turística obrigatória para famílias, escolas e visitantes ilustres, na cidade de São Paulo. Por que, então, ignorar os poderosos efeitos tóxicos dos envenenamentos sistemáticos no corpo equino?



Foto 2. Fotografia digitalizada de Ana Lucia Camphora a partir de foto analógica dos arquivos do Instituto Vital Brazil (1972, sem identificação do autor): fonte Biblioteca do Instituto Vital Brazil, visita em 26/08/2021.

É preciso ouvir o barulho ácido de guitarras eletrônicas para romper com o silêncio ensurdecedor sobre todo o tipo de espoliação praticada nos corpos equinos, justificadas pela guerra, pela ciência, pela estética, pelo esporte, pelo lazer, ou por tudo que diz respeito ao pseudo-centauro congelado, com os olhos voltados para si, incapaz de questionar seus

privilégios. Romper com esse silêncio implicaria recusar a memória herdada do melhor padrão da humanidade, em nome da qual foram erguidos tantos monumentos equestres.

“Além das palavras em um mundo mais do que humano” (<https://youtu.be/xoGQM-PRbICE>) revisita, ainda que de forma breve, os movimentos, reações, equipamentos, homens da ciência, seus assistentes, e a condição equina em diferentes graus de espoliação. Poucos minutos da trajetória de vida desses cavalos nos diz um pouco da experiência e vivência que emerge desse retrospecto. Poucos minutos me parecem suficientes como um convite a dialogar com intensidades ocultas que pretendemos iluminar, mesmo que tardiamente.

Bibliografia

Kosminsky, D. (2013) Visualidade e visualização: olhar, imagem e subjetividade. Em Barbara Szaniecki, Washington Dias Lessa, Marcos Martins e Andre Soares Monat (org). *Dispositivo fotografia e contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Nau; PPD ESDI/ UERJ. p 90-108.

Souza, J. (2017) *A elite do atraso: da escravidão à Lava-Jato*. Rio de Janeiro: Leya.

ANA LUCIA CAMPHORA

Nasceu e vive no Brasil. É psicóloga, Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS-UFRJ) e Doutora em Ciências Sociais (CPDA-UFRRJ). Entre 2005 e 2013, atuou como consultora independente em políticas de conservação da biodiversidade. Seguindo como pesquisadora independente, desenvolve estudos em história ambiental e sobre relações interespecies. É autora do livro *Animais e sociedade no Brasil dos séculos 16 a 19*, publicado no Brasil, em 2017, com o apoio da Academia Brasileira de Medicina Veterinária. A edição inglesa foi lançada, em 2021, pela The White Horse Press (UK). Desde 2021, desenvolve estudos sobre a utilização de equinos pela indústria de antivenenos, com o apoio do Center for Contemporary Equine Studies (Califórnia, EUA).

Perros de Guerra: El discurso sobre las divisiones caninas del ejército argentino

**Cachorros de guerra:
o discurso sobre as divisões caninas
do exército argentino**

**War dogs:
the discourse about Argentinian's army
canine division**

Enviado: 07.12.22

Aceptado: 05.07.23

Diego L. Forte

Licenciado en Letras (Universidad de Buenos Aires), doctorando en Lingüística, Análisis del Discurso (Universidad de Buenos Aires).

Email: dforte@filo.uba.ar

Este trabajo se desprende de la investigación realizada por la Dirección de Investigaciones de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno de Argentina, en el marco de la muestra *Contar Malvinas*, y se propone analizar dos textos multimodales sobre los perros involucrados en el conflicto. Para ello, adoptamos el marco teórico provisto por el Análisis Crítico del Discurso Multimodal, tomando las propuestas de Hodge & Kress (1993) para el análisis de procesos y participantes, Lakoff (1987) para prototipos y marcos, y Kress & van Leeuwen (2006) para el análisis de imágenes. Nuestra hipótesis de partida sostiene que el discurso épico/bélico construye a los animales a partir de cualidades humanas, pero, a la vez, mitiga la responsabilidad humana en los hechos trágicos que involucran a no humanos.

Palabras clave: Guerra de Malvinas, animales no-humanos, especismo, ecolingüística.

Este trabalho surge da pesquisa realizada pelo Departamento de Pesquisa da Biblioteca Nacional Mariano Moreno da Argentina, no âmbito da exposição *Contar Malvinas* e pretende analisar dois textos multimodais sobre os cães envolvidos no conflito. Para isso, adotamos o referencial teórico fornecido pela Análise Crítica do Discurso Multimodal, tomando as propostas de Hodge & Kress (1993) para a análise de processos e participantes, Lakoff (1987) para protótipos e frameworks, e Kress & van Leeuwen (2006) para análise de imagem. Nossa hipótese de partida sustenta que o discurso épico/guerreiro constrói animais a partir de qualidades humanas, mas, ao mesmo tempo, atenua a responsabilidade humana em eventos trágicos envolvendo não-humanos.

Palavras-chave: Guerra das Malvinas, animais não-humanos, especismo, Ecolinguística.

The present work derives from an investigation conducted by the National Library of Argentina's Research Department, as displayed at the exhibition *Contar Malvinas*. It aims to analyze two multimodal texts that feature the dogs involved in the Malvinas/Falkland Islands' War. For this purpose, I adopt Multimodal Critical Discourse Analysis' theoretical framework, focusing on processes and participants (Hodge & Kress, 1993), prototypes and frameworks (Lakoff, 1987), as well as image analysis (Kress & van Leeuwen, 2006). Our starting hypothesis is that the epic/warlike discourse constructs animals based on human qualities while simultaneously mitigating human responsibility in tragic events involving nonhumans.

Keywords: Malvinas/Falkland Islands' War, non-human animals, speciesism, ecolinguistics.

1. Introducción

Este trabajo se desprende de la investigación realizada por la Dirección de Investigaciones de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, de Argentina, por el aniversario número cuarenta del conflicto en el Atlántico Sur y cuyos resultados fueron parcialmente presentados en la muestra *Contar Malvinas*, en la sala Juan L. Ortiz del edificio central entre el 8 de abril y el 8 de agosto de 2022. Si bien el material aquí analizado no formó parte de la presentación, ni del catálogo, la información fue recopilada en el contexto de dicha investigación y aporta datos no tan conocidos o ampliamente difundidos por los medios masivos de comunicación. En este sentido, consideramos que los animales que intervinieron en el conflicto ocupan en las narrativas sobre la guerra un lugar similar al de las enfermeras que atendieron a los soldados: nulo. Su mención solo se rescata por unos pocos participantes que tuvieron contacto con ellos o fueron parte de las brigadas que los incluían.

Uno de los objetivos que se persiguió durante el proceso de investigación para la muestra *Contar Malvinas* fue reponer y darles voz a los actores que históricamente fueron borrados de los discursos sobre la guerra. En este sentido, se buscó la palabra de aquellos soldados y de las enfermeras que estuvieron involucradas. Sin embargo, los animales de otras especies involucrados en el conflicto, nunca fueron mencionados en los discursos argentinos que abordaban el conflicto, al menos públicamente o fuera de ámbitos militares.

En este sentido, el caso de los animales que participaron de la guerra fue diferente al de los participantes humanos. El primer factor a tener en cuenta es su voluntad por participar en prácticas sociales que les son ajenas, considerando que no participan de las prácticas discursivas que construyen sus roles en sociedades humanas. Como menciona Stibbe, los animales no participan de la construcción discursiva que pauta sus vidas, por lo que los humanos hablamos “por ellos”:

The role of language in structuring power relations, in particular, has come under close scrutiny (...) Most of this work on language and power focuses on the role of discourse in oppression and exploitation. For example, the journal Discourse and Society is dedicated to “power, dominance and inequality, and to the role of discourse in their legitimization and reproduction in society, for instance in the domains of gender, race, ethnicity, class or world religion”. However, with rare exceptions, the role of discourse in the domination by humans of other species has been almost entirely neglected in the field of critical discourse analysis. Power is talked about as if it is a relation between people only; for example, Fairclough (1992) describes the way that “language contributes to the domination of some people by others” (...) Because of the neo-Marxist roots of critical discourse analysis, analysis focuses on hegemony, where oppression of a group is carried out ideologically rather than coercively, through the manufacture of consent. In the case of animals, the power is

coercive, carried out by a small number of people involved in organizations that farm and use animals. The animals do not consent to their treatment because of an uncritical acceptance of the ideology of the oppressor, and they cannot be empowered to resist the discourses that oppress them (Stibbe, 2001: 19).

Por ello, no debe perderse de vista que el análisis presentado aquí opera sobre la representación que los autores/editores de los textos hicieron de los animales con los que tuvieron contacto, pero también sus representaciones de los animales en general. En ese sentido, este trabajo se propone analizar la forma en que estos actores humanos construyen discursivamente a los animales y su relación con ellos.

Adoptamos como marco teórico el Análisis Crítico del Discurso Multimodal con perspectiva ecolingüística (Stibbe, 2015), tomando las propuestas de Hodge & Kress (1993) para el análisis de procesos y participantes, Lakoff (1987) para prototipos y marcos, y Kress & van Leeuwen (2006) para el análisis de imágenes. Utilizamos también Ekman & Friesen (1975) para la descripción de expresiones emocionales en imágenes cuando ésta sea posible. El corpus está conformado por dos textos: “La historia de Tom, el perro que descansa en Malvinas”, publicado por el diario *Democracia*, de Junín, en su versión online del día 2 de abril de 2021; y “La historia de los perros de Malvinas”, texto publicado también sin fecha, en el portal de extensión universitaria perteneciente a la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) y escrito por el Cabo 1º VGM Omar Liborio del GA 101 EA, protagonista de la historia.

2. Representación de otras especies

De acuerdo con Lilley (en Yunker, 2018: 23), como especie, exterminamos a los demás animales porque compiten con nosotros por recursos básicos, pero luego, en nuestras narrativas, los transformamos en símbolos de cualidades humanas. Lilley detalla dos abordajes posibles de los animales no humanos en narrativas:

(I). Animales como narradores: un humano le da voz a un animal, usualmente desde una perspectiva antropocéntrica que no representa la perspectiva animal. En este caso suele usarse al animal para ilustrar valores humanos como la valentía, la inteligencia, la lealtad, etc., aunque también existen ejemplos del caso opuesto, como las novelas *Disgrace*, de J. M. Coetzee y *Black Beauty* de Anna Sewell.

(II). Narraciones sobre animales: este es caso el más común. Se habla de los animales y se les asigna un lugar en la narrativa humana. Es un humano quien habla, de forma explícita, sin enmascarar su calidad de tal (DeMello, 2013). En los textos sobre animales en Malvinas coexisten características de ambos tipos de narraciones: son los humanos quienes hablan, confiriéndoles a los animales cualidades humanas, pero no para resaltar esos significados, sino para valorar a los animales en términos humanos. Así, los perros son representados como

héroes de guerra con cualidades tales como el valor, el honor y la camaradería, que, si bien son cualidades humanas, no son una metáfora cuya meta son los humanos. En todo caso, están expresadas como características humanas deseables que emparentan a los animales con los humanos. Hobgood-Oster (2013: 63) señala que el lugar de los animales no humanos en las narrativas de las sociedades occidentales actuales debe mucho a la tradición cristiana, en la cual los animales eran representantes de significados –buenos o malos– que afectan a los humanos, pero siendo parte del medio en el que los humanos viven y no interactuando como iguales. En los textos analizados, los animales no son un emblema de lo humano, sino que se intenta enaltecerlos concediéndoles características humanas.

3. Marco teórico: perspectiva ecolingüística

Como hemos mencionado, los animales no humanos, al no ser ellos mismos usuarios del lenguaje humano, no participan de la construcción discursiva que los tiene por objeto. Más aún: esta construcción discursiva les asigna roles de acuerdo con las relaciones de poder involucradas. Si consideramos las historias y las narrativas como estructuras cognitivas en las mentes de los individuos, estas influyen la forma en que percibimos el mundo (Stibbe, 2015: 6). Así, la narrativa planteada por el modelo económico capitalista sostiene que se debe trabajar para obtener dinero y adquirir bienes. De esta forma, no nos parece raro pasar al menos ocho horas por día desarrollando algún tipo de actividad a cambio de una retribución económica. Del mismo modo, las narrativas bélicas/épicas plantean que los participantes de las guerras son, en sentido amplio, soldados. Así, si bien el prototipo de soldado implica el rasgo [+humano], los animales no humanos pueden desempeñar esa función discursivamente, ajustándose a otras cualidades, es decir, siendo representantes más periféricos dentro de la clase “soldados” (Lakoff, 1987: 58). De esta manera, los perros se convierten en valerosos guardianes de la patria y los cerdos pueden ser una representación insultante del enemigo. El 2 de abril de 1984, el diario *Crónica*, de Buenos Aires, tituló su portada de la siguiente manera: “Excombatientes manifestaron ayer al cumplirse el segundo aniversario de la rendición en Malvinas”; a la izquierda, un chanchito con la bandera de los “piratas”. Las fotografías que acompañaban la portada eran las siguientes:



Figura 1: Tapa de *Crónica* del 2 de abril de 1984



Figura 2: Tapa de *Crónica* del 2 de abril de 1984

El cerdo –un animal joven, por lo que puede verse– aparece símbolo agravante de los enemigos ingleses. Envuelto en la bandera británica y siendo pateado en el piso, el lenguaje corporal del cerdo evidencia su miedo ante la situación (Wemelsfelder, Hunter, Paul & Lawrence, 2012, 3657). En tanto representación discursiva, la imagen del cerdo insulta a los británicos e intenta enaltecer a los argentinos, quienes con rostros sonrientes se muestran victoriosos maltratando al cerdo. En la lectura de la época no hay lugar para la interpretación animalista y la evidencia de crueldad animal.

Por otro lado, los perros son retratados como héroes, siguiendo la tradición homérica de Argos, el perro ideal en la tradición occidental: “Homer’s Odyssey features one of fiction’s most famous dogs, Argos, who patiently awaits his master’s return from battle. After a decade of waiting, Ulysses returns and Argos dies, having fulfilled his mission. This story, and others like it, well represents two of the qualities that we most associate with dogs: loyalty and waiting (DeMello, 2013: 8)”.

En el caso de los perros de Malvinas, la característica fundamental atribuida a los perros será, sobre todo, la lealtad, junto con el valor.

4. Los perros y los textos

4.1. La historia de los perros de Malvinas

El relato presentado por el cabo Liborio reconstruye anécdotas de varios soldados y repone los nombres de todos los perros de la sección canina de la infantería de marina en Malvinas. El texto se concentra particularmente en algunas acciones de los perros.

En primer lugar, es importante destacar que la agencia es un elemento que debe ser analizado exhaustivamente en las narrativas que involucran animales no humanos. Al serles conferidas cualidades humanas a seres que no tienen responsabilidad directa en muchas de las prácticas sociales en las que se ven involucrados, la responsabilidad humana queda oculta bajo la supuesta motivación del animal. La cual, además, proviene del imaginario social humano y no de un análisis de las conductas caninas. De esta forma, los procesos denotan eventos materiales, pero son realizados a través de verbos que dan cuenta de un comportamiento y sugieren discursivamente una actitud por parte del perro:

Tabla 1: Procesos y comportamiento

Mortero	Nos acompañaba	en cada una de las salidas hacia las misiones
Mortero	lanzó a los pies una meada interminable	Le

Así, podemos decir que Mortero no los “acompañaba”, sino que fue llevado a la guerra. El proceso transactivo (el evento descrito en el verbo involucra a dos participantes: el agente y un afectado), realizado a través de un verbo de comportamiento, construye agencia en torno a una supuesta actitud del perro –acompañar–, relacionada

con la camaradería, pero en realidad, el perro no tuvo poder de decisión. Sin embargo, la construcción agentiva y actitudinal de Mortero a partir de la anécdota de la meada lo construye como un “patriota” que defiende el honor de los soldados argentinos vencidos. Los perros son agentes en verbos de comportamiento que manifiestan el rasgo [+voluntad], como *lanzar*, *dar*, *cruzar*, etc. Estos verbos no solo evidencian algún tipo de proceso con consecuencias materiales, sino además la actitud del agente que lleva adelante el proceso de llevarlo a cabo.

Otra forma de construir al héroe es a partir de sus orígenes humildes. Refiriéndose a Tom, uno de los perros que murió en las islas, y el único cuya muerte pudo ser certificada fehacientemente en territorio malvinense, se menciona lo siguiente:

Tabla 2: Proceso relacional identificativo

Tom	era	un perro callejero	sin raza ni padres conocidos
-----	-----	--------------------	------------------------------

El proceso relacional identificativo asocia a Tom con un grupo social puntual, basando la descripción en rasgos importantes para los humanos pero que, a su vez, serían considerados racistas aplicados a humanos: genealogía, raza. Se retoma una representación propia del discurso del héroe épico que, al no provenir de una alta cuna debe ganar su honor a través de la batalla (Short, 2010: 64), el cual también es parte del marco épico/bélico de la narrativa. En otras palabras, Tom es un bastardo sin cuna pero que está llamado al honor de las armas para ganar su lugar en la sociedad. De forma similar, todos los perros son presentados en términos de honor bélico:

Tabla 3: Perros y el marco del honor

Ñaro, Negro y Tom	Murieron	en el campo de batalla
los demás	Regresaron	al continente
	fueron iguales	a la hora de la verdad para el coraje y la metralla inglesa
Negro		desaparecido en acción
Ñaro		desaparecido en acción
Ñaro, Xuavia y Negro	fueron al frente	
Negro y Ñaro		por su bravura
Negro y Ñaro	Eran	los mejores del batallón

De acuerdo con el texto, estos animales fueron al frente por su bravura y coraje para

enfrentar al enemigo y no porque las fuerzas armadas hubieran decidido que tenían que mandarlos. Aquí es importante destacar que el mismo texto describe la importancia de los perros en la guerra:

Tabla 4: Instrumentalización de los perros

los aullidos de los perros	Daban	las alarmas más eficaces y seguras ante los bombardeos
----------------------------	-------	--

Los aullidos de los perros no eran considerados evidencia del miedo que los animales sentían en una situación que les era totalmente ajena, sino que se destaca su utilidad en batalla. Pero el discurso épico/bélico no solo transforma el miedo de los animales en instrumento humano. También combina misoginia con especismo al hablar de Xuavia, la perra que se convirtió en heroína por salvar a un soldado.

Tabla 5: Xuavia y el marco de la misoginia

Xuavia	fue servida	en Malvinas
Xuavia	Era	extremadamente celosa y guardiana
Ella	Fue	a Malvinas
Ella	era	la mejor de las hembras
Ella	Era	mi preferida
Xuavia	Estaba	Preñada (cuando fue al frente)

Las principales características que el narrador detalla –además de expresar su preferencia– son sus cualidades de guardiana y sus celos, sin reparar en el hecho de que se envió una perra preñada a la guerra. Son sus dotes de madre los que la convierte en una gran guardiana. Pero lo importante es la tarea que desempeñó como soldado:

Tabla 6: Xuavia como soldado

Xuavia	Encontró	a un soldado del ejército herido
	se le acercó	al soldado
	se le pegó	a él
	le dio calor	
los camilleros	lo encontraron	
	lo trasladaron	hacia puerto argentino

la perra	los acompañó	Hasta el hospital
	Regresó	con los suyos

Finalmente, el texto se expone sobre el final trágico de la división de perros. El verbo de comportamiento establece una “naturalidad” de guerra: los soldados deben acostumbrarse a las explosiones, al fragor de la batalla. Y los perros no lo hicieron.

Tabla 7: El final trágico de los perros

El envío de perros al frente	Terminó	Trágicamente
los perros	No se acostumbraban	al fragor de la batalla
las explosiones	Aturdieron	a los perros
los guías	Perdieron	a sus perros

Sin embargo, los héroes son honrados por su tarea cuando mueren:

Tabla 8: El marco del honor

Voguel	está enterrado	bajo un túmulo conmemorativo en el batallón mirando hacia Malvinas
	Presidió	todas las ceremonias de la unidad hasta su muerte
	Lucía	la condecoración
las fotografías de Negro y Ñaro	Están	en el museo de la infantería de marina

El texto está acompañado por una serie de imágenes que presentan diferentes situaciones y complementan de diferentes formas el material verbal. Algunas fotos brindan elementos emocionales ligados a la experiencia personal más íntima, otras tienen un carácter más institucional, tanto ligado a las tareas del ejército como al desarrollo de la guerra.



Figura 3: Juan José Funes y Mortero

La ilustración 3 presenta a dos participantes en un proceso conceptual sugestivo. Los participantes están “siendo”, es decir, no están realizando ninguna acción o participando de ningún evento, sino que están posando para la cámara y, en ese sentido, la imagen los construye como dos soldados o, en todo caso, un soldado con un perro. El participante humano está sonriendo mientras mira a cámara, mientras que el lenguaje corporal del perro sugiere una situación de estrés: orejas altas, patas estiradas en tensión, hocico cerrado y cejas juntas como con preocupación, el perro no está relajado. Es importante destacar que, en esta imagen, no parece haber una jerarquía explícita entre ambos participantes: el humano está agachado y abrazando al perro, como si existiera un vínculo afectivo y no uno militar entre ellos. De esta forma, la imagen establece un acto de demanda para con los interlocutores: les pide que se involucren de alguna manera, a través de la apelación que realizan las miradas de los participantes. En este caso, se construye una apelación feliz, enmarcada en el contexto del texto, que pasa por alto la manifestación de incomodidad del perro. Esta imagen representa un momento personal, no institucional, en la vida de los dos participantes.



Figura 4: División Perros de la infantería de marina

De forma similar a la ilustración anterior, la ilustración 4 presenta a ocho participantes en un proceso conceptual sugestivo: Los cinco humanos y los tres perros están posando para la cámara. En este caso, los roles parecen más definidos: algunos humanos tienen en su mano la correa que retiene al perro que tienen más cerca, estableciendo una relación de poder clara entre uno y otro participante. En cuanto a la función interpersonal, esta imagen también construye un acto de demanda a través de las miradas de los participantes, aunque en este caso son solo los humanos quienes miran a cámara. Algunos de ellos sonríen, pero no todos y el lenguaje corporal de los perros denota cierto nerviosismo en algunos de ellos, por lo cual, el tipo de demanda construido roza la tensión. No es tan claro como en la imagen 3. En este caso, la fotografía tiene un halo algo más institucional: son los manejadores con sus perros en un contexto militar.



Figura 5: Voguel

La imagen 5 presenta a un solo participante, Voguel, en un proceso simbólico sugestivo. Es Voguel como soldado, ya ha perdido sus características de perro. Ha sido desprovisto de su cualidad de perro para convertirse en soldado. Esta imagen construye un acto de oferta. No hay apelación directa, el participante no mira a la cámara, no le habla o se dirige al público. De todas formas, podemos ver su boca abierta y su lengua afuera, lo cual sugiere cansancio, estrés, sed o calor. En todo caso, una situación en la que el perro no se encuentra relajado. Esta imagen transmite una representación claramente institucional del perro. No hay lugar para ningún accionar que no haya sido contemplado en su entrenamiento.



Figura 6: Soldados con perro sin identificar

Al igual que en los casos anteriores, esta imagen presenta un proceso conceptual sugestivo: los dos participantes humanos posan para la foto y obligan al perro a posar también. Si bien el participante humano que sostiene al perro parece estar mirando hacia la cámara, la apelación es muy débil, ya que apenas podemos ver su rostro. Sin embargo, la fotografía construye a este participante humano como quien tiene el poder sobre el participante no humano, sosteniendo su correa y forzándolo a sentarse para la toma. De forma similar a la fotografía de Vogel, esta imagen de la patrulla en Malvinas es cien por ciento información institucional del ejército y la guerra.

4.2. La historia de Tom

Este texto es el más emotivo de los dos, debido a que narra la experiencia personal de un integrante de las fuerzas armadas con un perro que no fue entrenado para el combate, sino que fue llevado, también a la fuerza, pero escondido y contra todo permiso de la superioridad militar. La narrativa mantiene el foco en la experiencia humana por sobre la canina.

De acuerdo con el relato, el perro, que había sido criado por los soldados y vivía en el cuarto de la caldera del regimiento, se le cruzó varias veces al cabo Liborio cuando este se estaba por subir al transporte con rumbo a Malvinas, haciéndolo tropezar. Por esta razón, el decidió cargarlo y llevarlo con él. Lo llamó TOM porque se dirigían al Teatro de Operaciones Malvinas.

Tabla 9: Inicio del episodio de Tom

El animal	se cruzó	en su camino (Liborio)
el cabo primero Omar Liborio	decidió llevarlo a la guerra	al perro
El perro	Me hizo tropezar	
Yo	lo levanté en brazos	al perro
Yo	se lo di	al soldado Cepeda
Nosotros	lo llevábamos	al perro
el perro	se llama	Tom
Nosotros	Vamos	al Teatro de Operaciones Malvinas (TOM)

Dentro de la lógica militar de acción y responsabilidad, el perro es presentado como responsable de su propia suerte: su insistencia en hacerlo caer provoca la decisión del cabo de subirlo al camión y llevarlo a la guerra, aun sabiendo que contraviene órdenes y que lo pone en peligro. Sin embargo, el relato se centra en la perspectiva del joven cabo:

Tabla 10: Referencias a Liborio

Omar Liborio	partió a la guerra	Cuando tenía 22 años
--------------	--------------------	----------------------

Omar Liborio	volvió de allí	con secuelas físicas y heridas imborrables
Omar Liborio	Llevará consigo	llevará consigo la historia hasta el final de sus días
Omar	Tiene	58 años
Omar Liborio	Vive	En su ciudad natal

El perro fue forzado a viajar, pero esta situación es descripta nuevamente a través de un verbo de comportamiento que transfiere y mitiga la agencia humana y la responsabilidad de la situación. Se lo justifica como camaradería pero, nuevamente la agencia no humana oculta responsabilidad humana: Tom no recorrió lugares, fue llevado. La voz dominante impone el significado.

Tabla 11: Agencia de Tom

nuestra querida mascota	Recorrió	todos los lugares con nosotros
nuestra querida mascota	viajó en tren	

De la misma forma, también se justifica el ocultamiento del perro ante los superiores a partir de las consecuencias que tanto el cabo y sus soldados podían sufrir, como el mismo Tom.

Tabla 12: Agencia humana

nosotros	Ocultando	a Tom
nuestros superiores	Veían	a Tom
Yo	terminaba preso	
el perro	terminaba abandonado	
nosotros	Tapábamos	al perro
nosotros	Metíamos	al perro

No puede pasarse por alto que un potencial abandono del perro por parte de la autoridad militar hubiera sido un mejor destino que la muerte que encontró en las islas, por lo cual, que el perro fuera abandonado dentro de territorio argentino no parece una mala opción. Pero además, el perro tampoco era un perro de brigada, un perro adiestrado para el combate. Sus gritos de miedo y sus signos de frío son una marca de abuso. El perro no estaba preparado ni física ni mental ni materialmente para enfrentar una guerra. Y, aun así, esta situación es descripta como hecho ajeno a la responsabilidad del narrador.

Tabla 13: Emocionalidad de Tom y respuesta de los soldados

el perro	Gritaba	
el perro	Estaba	Muy asustado
Tom	Temblaba	en las noches frías
los soldados	le habían hecho un abrigo y un casco	al perro

En este contexto, el abrigo y el casco parecen un acto de bondad por parte de los soldados. Tom estaba en un lugar donde tenía prohibido ir, con muchas instancias previas que podrían haber impedido su arribo a destino y, sin embargo, los soldados se las ingeniaron para llevarlo, algo que terminó con la muerte del perro.

Tabla 14: El final de Tom en la gesta militar

él	fue herido de muerte	
yo	Recuerdo	lo tirado en el piso
sus ojazos negros	Miraban	Me
A nosotros	Nos evacuaron	Al hospital
alguien	Tuvo que sacrificar	a Tom
l o s últimos minutos de Tom	lo encontraron	tendido sobre una piedra, la mirada fija en los soldados, en un ambiente cubierto de humo y olor a pólvora
el perro	Callaba	para siempre

La responsabilidad por la muerte del perro está borrada doblemente: primero por la pasivización, *fue herido de muerte*, pero principalmente porque no es el daño material, sino el intelectual el que acaba con la vida de Tom. El enemigo británico estaba en la isla para librar una guerra, los soldados argentinos tenían la misma misión. Tom no tenía lugar allí. La responsabilidad humana vuelve a estar borrada en la línea *alguien tuvo que sacrificar a Tom*. Los humanos fueron evacuados al hospital. Si Tom hubiera pertenecido a alguna brigada, quizás hubiera habido un veterinario para él.

El texto está ilustrado con una imagen del monumento a Tom en la localidad de Ascensión, provincia de Buenos Aires.



Figura 7: Monumento a Tom

Por ser una imagen de un monumento, el participante de la imagen no tiene tanto impacto en el espectador: es una representación de una representación. El participante realiza un proceso conceptual sugestivo doble: la estatua simboliza al perro y la fotografía simboliza a la estatua. El perro se encuentra mirando a cámara, o, en la estatua, al espectador. Pero justamente por esta doble construcción, la apelación al público se diluye un poco. En este caso, la imagen no es institucional, remite más bien a una situación colectiva, un grupo social y su relación con un individuo.

5. Conclusiones

Para los argentinos, Malvinas no solo es la narrativa épica por antonomasia, sino que además es una causa nacional: todos los sectores políticos y sociales apelan a esta temática cuando necesitan generar consenso o acuerdo, o simplemente construir un espíritu nacional. Pero en tanto narrativa épica, los discursos sobre la guerra de Malvinas preservan una distribución de roles y relaciones de poder que es difícil romper: hay héroes y villanos. Y esos roles solo pueden ser ocupados por personajes con características determinadas. Por ello, los perros, las enfermeras y la voz de los propios soldados conscriptos fueron excluidas durante mucho tiempo.

Los animales se insertan en esta narrativa épica como portadores de valores previamente establecidos en la sociedad: los cerdos son el enemigo, los perros son gallardos defensores de la patria. Pero para ser un guerrero valeroso no solo hacen falta acciones, también la voluntad de llevarlas a cabo. Las acciones heroicas realizadas por casualidad no construyen héroes. Esto es lo que los verbos de comportamiento manifiestan en los

textos analizados: una voluntad de los perros –de acuerdo con los humanos, claro está– de llevar a cabo acciones heroicas. En el discurso épico argentino esta es la representación que prevalece. En la materialidad, los cerdos fueron pateados y maltratados para luego ser faenados y consumidos. Los perros fueron enviados a una guerra. Algunos murieron allí.

Si Malvinas fue una gesta patriótica, todos sus héroes deberían haber sido reconocidos. Sin embargo, y como los propios miembros del ejército aclaran, las brigadas caninas no terminaron bien en Malvinas. En un contexto de guerra y violaciones a los derechos humanos, los perros de Malvinas quedaron enterrados durante casi cuarenta años hasta que, de alguna forma, sus compañeros humanos comenzaron a hacerlos surgir en textos como los que hemos visto. La visibilización de todos los actores y afectados en la guerra debería ser el camino hacia una verdadera des-romatización del conflicto y, de alguna forma, hacia una reparación en términos discursivos e identitarios de sus efectos.

Bibliografía

- Biblioteca Nacional Mariano Moreno (2022). *Contar Malvinas*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional. Disponible online <https://www.bn.gob.ar/micrositios/exposiciones/categorial/contar-malvinas> Accesado 19/10/2022.
- Coetzee, J.M. (1999). *Disgrace*. United Kingdom: Secker & Warburg.
- DeMello, M. (Ed.) (2013). *Speaking for Animals. Animal Autobiographical Writing*. New York: Routledge.
- Ekman, P. & Friesen, W. (1975). *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions From Facial Expressions*. Los Altos: Malor Books.
- Hobgood-Oster, L. (2013). “With Dogs and Lions as Witnesses. Speaking animals in the history of Christianity”. En DeMello, M. (Ed.). *Speaking for Animals. Animal Autobiographical Writing*. New York: Routledge.
- Hodge, B. & Kress, G. (1993). *Language as Ideology*. London: Routledge.
- Kress, G. & van Leeuwen, T. (2006). *Reading Images. A grammar of visual design*. London: Routledge.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sewell, A. (1879). *Black Beauty: His Grooms and Companions, the Autobiography of a Horse*. London: Jarrold & Sons.
- Short, W. (2010). *Icelanders in the Viking Age: The People of the Sagas*. London: McFarland.
- Stibbe, A. (2001). “Language, Power and the Social Construction of Animals”. *Society & Animals*, 9:2. Koninklijke Brill NV, Leiden. Pp. 145-161.
- Stibbe, A. (2015). *Ecolinguistics: Language, Ecology and the Stories we live by*. London: Routledge.

- Torres, L. (2022). “Contar Malvinas’, una muestra que reúne diversas voces sobre las islas y el conflicto bélico”. *Telam*. 07/04/2022. Disponible online <https://www.telam.com.ar/notas/202204/588900-contar-malvinas-muestra-reune-diversas-voce.html>. Accesado 05/12/2022.
- Wemelsfelder, F; Hunter, A; Paul, E; Lawrence, A. (2012). Assessing pig body language: Agreement and consistency between pig farmers, veterinarians, and animal activists, *Journal of Animal Science*, Volumen 90, No. 10, Octubre, pp 3652–3665. Disponible online: <https://doi.org/10.2527/jas.2011-4691>. Accesado: 06/12/2022.
- Yunker, J. (Ed.)(2018). *Writing for Animals: An Anthology for Writers and Instructors to Educate and Inspire*. Ashland: Ashland Creek Press.

Corpus

- Archivo *Crónica*. Departamento de Archivos. Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- Diario Democracia (2021). La historia de Tom, el perro que descansa en Malvinas. 2 de abril. Disponible online: <https://www.diariodemocracia.com/regionales/arenales/188713-historia-tom-perro-que-descansa-malvinas/>. Accesado: 02/08/2022.
- Liborio, O. (2020). La historia de los perros de Malvinas. Disponible online: <http://web.extension.unicen.edu.ar/malvinas/2017/05/30/la-historia-de-los-perros-de-malvinas/>. Accesado 02/08/2022.

DIEGO L. FORTE

Lingüista, analista del discurso. Ha sido investigador de la Universidad de Buenos Aires y la Biblioteca Nacional Mariano Moreno de Argentina. Sus áreas de trabajo involucran Análisis Crítico del Discurso, Ecolingüística, Semiótica Social y Estudios Discursivos Multimodales. Actualmente analiza procesos discursivos en políticas públicas que impactan en animales no humanos, en el marco del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria.

Breve crítica al origen zoonótico del SARS-CoV-2 y su desarrollo social en México

Breve crítica da origem zoonótica do SARS-CoV-2 e seu desenvolvimento social no México

A short critique of the zoonotic origin of SARS-CoV-2 and its social development in Mexico

Enviado: 17.06.22

Aceptado: 13.09.22

José Jaime Huerta Céspedes

Maestro en Estudios Antropológicos. Estudiante del doctorado en Antropología Social con especialidad en Antropología Médica del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste, México.

Email: uerta_joce@outlook.com

La relevancia de la zoonosis como relación de riesgo continuo sobre la vida social en general quedó demostrada con el brote pandémico por SARS-CoV-2 y los diferentes intentos de contención de la transmisibilidad por parte de estados nacionales que cedieron a sus ciudadanos la responsabilidad del contagio. Así mismo, la ausencia de respuestas certeras sobre el origen exacto del virus abrió el camino para la circulación masiva de información tergiversada (infodemia) que repercutió en la manera en que fue interpretada la cercanía y relación entre animales y personas en diferentes espacios. A diferencia de las generalizaciones en información que anclaron el origen del nuevo coronavirus en animales exóticos y a estilos de alimentación no comunes, este artículo posiciona el germen del SARS-CoV-2 sobre espacios de vulnerabilidad en que se desarrollan y normalizan relaciones sociales de riesgo entre humanos y diferentes animales.

Palabras clave: Espacios de vulnerabilidad, riesgo social, zoonosis y autocuidado.

A relevância das zoonoses como relação de risco contínuo para a vida social em geral foi demonstrada pelo surto pandêmico de SARS-CoV-2 e pelas diferentes tentativas de contenção da transmissibilidade por parte dos Estados nacionais que atribuíram aos seus cidadãos a responsabilidade do contágio. Da mesma forma, a ausência de respostas precisas sobre a origem exata do vírus abriu caminho para a circulação massiva de informações distorcidas (infodemia) que afetaram a forma como a proximidade e a relação entre animais e pessoas em diferentes espaços foi interpretada. Ao contrário das generalizações em informações que ancoraram a origem do novo coronavírus em animais exóticos e estilos alimentares inusitados, este artigo posiciona a origem do SARS-CoV-2 em espaços de vulnerabilidade em que relações sociais de risco são desenvolvidas e normalizadas entre humanos e diferentes animais.

Palavras-chave: Espaços de vulnerabilidade, risco social, zoonose e autocuidado.

The pandemic outbreak generated by SARS-CoV-2 and the official responses to contain transmissibility by delegating to citizens the responsibility to care against possible contagion demonstrated the relevance of zoonoses as a relationship of continuous risk to human social life. Moreover, the lack of definitive explanation about the exact origin of the virus, coupled with the massive circulation of distorted and unreliable information (infodemic), has had repercussions on how the population has interpreted and acted upon the proximity and relationships between animals and people in different spaces. Contrary to the generalizations that anchor the origin of the new coronavirus in exotic animals and unusual eating habits, this paper proposes to discuss the emergence and consequences of SARS-CoV-2 by paying attention to the spaces of vulnerability in which risky social relationships between humans and different animals are developed and normalized.

Key Words: Spaces of vulnerability, social risk, zoonosis and self-care.

1. Introducción

La transmisión de enfermedades entre seres humanos y otros animales es un fenómeno histórico largo que nos acompaña desde la prehistoria (Barret *et al.*, 1998), ha delineado intervenciones de desarrollo capitalistas (Mitchell, 2002), en la industria cárnica es un hecho controlado mediante la saturación de antibióticos sobre el ganado (Godfray, *et al.*, 2018; Lee, 2015) y es alarma de salud en espacios como los del turismo salvaje, al interior de hogares con mascotas exóticas y en hábitos alimenticios que incluyen subproductos animales (Muehlenbein, 2016). La pandemia que se activó por la presencia del virus SARS-CoV-2 y que desarrolló la enfermedad Covid-19 en humanos, como veremos en este escrito, es resultado de la naturalización de tratos socializados hacia los animales. Estos impulsan al fenómeno de la transmisión de patógenos entre especies (zoonosis) en la actualidad y que tienen afectaciones directas en las relaciones cotidianas entre humanos.

Este argumento se enmarca en los estudios humano-animal¹ que eligen como punto de interés las interacciones que los humanos tienen con diferentes animales, esto con el fin de analizar las problemáticas que surgen de dichas relaciones sociales (DeMello, 2012, p. 4-5). Es también un aporte al debate de la línea One-health, que problematiza el concepto de salud humana como un todo integrado al espectro de un bioma. Es decir, la salud socializada depende de la salud de la fauna y flora en la que se desarrolla. La propuesta señala, además, las implicaciones de la producción capitalista sobre espacios y organismos biológicos, deforestación para producción intensiva y extensiva, explotación animal y ambiental para el abasto del mercado mundial (Wallace, et al., 2014).

Planteo hacer notar la normalización de interacciones de riesgo con los animales –en espacios modificados por la actividad humana– que tienden a ignorar los peligros asociados a la generación de enfermedades zoonóticas sobre la salud de los seres vivos. Atendiendo a este riesgo real, aquí señalo que los motores del surgimiento del SARS-CoV-2 son el trato socializado que tenemos con diversos animales (de consumo, compañía, silvestres) y los espacios de vulnerabilidad generados. Estos factores normalizan los procesos productivos y sociales a los que están sometidas diferentes especies animales para el aprovechamiento humano.

En la primera parte de este escrito, desde una perspectiva amplia y geográfica, se genera la crítica de algunos tratos violentos que se dirigieron hacia distintos animales antes y durante la actual contingencia de salud pública, y que sostienen el piso sobre el que se afincan los procesos que dieron inicio al origen y desarrollo de la pandemia de SARS-CoV-2 en el mundo. Para trabajarlo, propongo el siguiente desarrollo:

En el texto, “Reducción del daño: una preocupación central para la antropología médica”, Nichter señala la ausencia de investigaciones que aborden el riesgo social entendido

¹ Se consideran fundadores de la corriente a los trabajos de Peter Singer, *Animal Liberation* publicado en 1975[1999], y de Tom Regan, *The Case of Animal Rights* publicado en 1983. Para la antropología, trabajos como los de Edward T. Hall y Tim Ingold, *The Hidden Dimension* (1990), del primero, y *What is an animal?* (1994), del segundo, son referentes primordiales. En el cuerpo de la primera parte de este ensayo se utilizan otros autores contemporáneos pertenecientes a este cuerpo de estudios.

como “el riesgo que amenaza la identidad social y las relaciones sociales existentes o potenciales” (2006, p. 124). Mi propuesta es corresponder a esta idea, agregando una apertura metodológica que incluye la presencia animal y los efectos de su interacción socializada con humanos al universo del riesgo percibido como vulnerabilidad social. A las temáticas que el autor enumera para la antropología de la vulnerabilidad, el riesgo y la responsabilidad, a saber: 1) percepciones populares, 2) producción y representación de saberes, 3) responsabilidad por conocimiento de un riesgo, 4) respuestas frente a los saberes técnicos y 5) agencia y manipulación en la reducción del daño (Íbid., p. 110); propongo un inciso más: 6) relaciones socializadas de riesgo –en espacios de vulnerabilidad– entre especies diversas.

En este punto, la preocupación se centra en las formas en que especies animales distintas al humano son tratadas, movilizadas, entendidas y socializadas en relaciones de riesgo social cotidiano, apuntando a procesos en los que se generan, en lugares específicos, espacios de vulnerabilidad no solo entre humanos, sino también con otros seres vivos que conforman el medio ambiente y que juegan un rol importante en el desarrollo y concepción de la vida social. En su base, esta propuesta plantea hacer integral a las ciencias sociales el discurso veterinario de la zoonosis –ciencia que estudia la transmisión de patógenos entre seres humanos y animales– para ponerla como elemento básico de los riesgos de contraer o producirse enfermedades emergentes o reemergentes, atendiendo principalmente a las condiciones de proximidad y trato que se mantienen entre especies animales diversas en diferentes partes y circunstancias.²

La segunda parte del texto se enfocará en un análisis regional del manejo y desarrollo socializado de la enfermedad Covid-19. Con esto se quiere hacer notar cómo se desvían las responsabilidades de las causas originales convirtiéndose en estrategias públicas que recaen sobre las actitudes cotidianas de los individuos y en la idea de contención de enfermedades socialmente transmisibles. En específico, me concentro en el análisis del manejo en la propagación de contagios que el estado mexicano a través de su Secretaría de Salud promovió como estrategia pública contra la transmisión del SARS-CoV-2. Si bien dicho manejo correspondió en lo general a medidas adoptadas en otros países, el estado mexicano optó por no usar la fuerza pública para controlar la movilidad social, lo que potenció los fenómenos sociales que aquí se analizarán.

Entonces, en el texto se trabajará el concepto de riesgo social, como lo vimos arriba, desde la perspectiva antropológica sugerida por Nichter (2006), complementando el análisis con el concepto de normalización que se entenderá a través del argumento de Ruth Benedict (1934). También, se utilizarán reflexiones de Eduardo Menéndez (2005) sobre lo

² Los estudios sobre zoonosis discuten las diferentes problemáticas que han aumentado, acelerado y diseminado el impacto de dichas infecciones, entre las que destaca la irrupción de la actividad humana en territorios que se comportaban como reservorios naturales de posibles organismos infecciosos, invasión que genera trastornos ambientales; la producción y distribución de alimentos y sus consecuentes presiones demográficas como el aumento de la población mundial, las migraciones aceleradas de los viajes internacionales, entre otros factores que se analizan (Fuentes, et al, 2006, p. 6; Slingenbergh, Gilbert, de Balogh y Wint, 2004, p. 468-73).

que considero está desplegándose como modelo médico de autoatención para el manejo socializado de la pandemia (La sana distancia) y, desde la propuesta de Conrad (1992), abordaré la medicalización y moralización en el despliegue de la contención ciudadana contra la pandemia de Covid-19.

2. Riesgo social entre especies y el origen zoonótico del SARS-CoV-2

Entre los animales que podrían ser probables transmisores de la nueva cepa de coronavirus a los humanos están: las civetas, los cerdos, los pangolines, los gatos, los murciélagos, las vacas, los búfalos, las cabras, las ovejas y las palomas. Esto debido a dos factores: primero, porque varios de ellos son reservorios naturales de tipos diversos de coronavirus (Galindo y Medellín, 2021, p. 4-6). Y, segundo, porque poseen un gen codificador compatible con la Enzima Convertidora de Angiotensina-2 (ECA-2) receptora corporal humana del SARS-CoV-2 (Qiu, *et al.*, 2020, p. 224).

A la par de este dato, las investigaciones en secuencia genómica de este nuevo coronavirus indican que existen al menos dos vías zoonóticas de tipo directo para el contagio hacia humanos. La primera ocurrió en un intercambio vírico simple, que se dio directamente de animales reservorios hacia humanos entre los que incubó hasta lo que hoy es el virus. Esta teoría implica que el primer coronavirus transmitido no enfermó de inicio a los humanos entre los que se dispersó, sino hasta después de haberse transformado entre ellos dando origen a la nueva variante y sus síntomas; para los científicos es la hipótesis menos probable. La segunda vía de contagio comprende dos etapas: inicia con una transmisión simple, es decir, de un animal-emisor (reservorio del virus) a otro animal-receptor intermedio. Y la evolución transmisible del nuevo coronavirus, mediante selección natural, se hace factible por densidad de población resultado de un posible hacinamiento de este animal-incubadora. La siguiente etapa es cuando el virus ya compatible es infectado –del animal-incubadora hacia los humanos– en un intercambio directo produciendo en los humanos síntomas respiratorios agudos de Covid-19 (Andersen *et al.*, 2020, p. 450-1).

El ganado porcino es candidato potencial para la segunda vía de contagio, es decir, la de ser receptores intermedios, incubadores evolutivos y transmisores zoonóticos del nuevo coronavirus³. Por un lado, la cría y producción en varias regiones del mundo es de tipo industrial –es decir, se producen diariamente por millares para el consumo interno y externo– lo cual genera la concentración masiva de la especie animal en espacios físicos muy reducidos. Por otro lado, es importante resaltar que, además de la similitud con el gen codificador ECA-2, vital para ser receptor del SARS-CoV-2, los cerdos también poseen un sistema inmunológico similar al de los seres humanos, lo que incrementa el

3 Un caso similar ya ocurrió con el virus Nipah (NiV) en Malasia y Bangladesh en 1998 y 2001 en relación con cerdos, en ese caso, domésticos (Luby, Gurley y Hossain, 2012; Wallace, *et al.*, 2014, p. 3). También, durante la actual pandemia, en el estudio “Correspondencia espacial entre a suinocultura intensiva e a incidência de COVID-19 nos EUA, Brasil e Alemanha” (Bombardi, Fierrig y Nepomuceno, 2021) mediante material estadístico comparativo se hizo notar la coincidencia entre sitios en los que se crían, engordan y matan cerdos para abastecer el mercado cárnico y la densidad de población de enfermos por Covid-19 alrededor de dichos sitios.

riesgo y posibilidad de la zoonosis (Grain.org, 2020b). Robert Wallace, en *Big Farms Make Big Flu* (2016), insiste sobre varios tópicos que reúnen las problemáticas causadas por las pautas y necesidades de consumo creadas por el mercado agroindustrial, junto con la aparición de patógenos que provocan influenza en diversas especies animales, incluidos los seres humanos, como uno de los motores de los riesgos asociados a la aparición de enfermedades pandémicas.

Además, las investigaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en China trabajaron con las hipótesis que aquel gobierno y sus medios de comunicación mantienen como discurso oficial: que el virus proviene de un animal fuera de China y que se propagó a través de la cadena de cárnicos silvestres congelados, lo que refuerza el estigma de anormalidad sobre el manejo de carnes exóticas y su consumo (Mallapaty, Maxmen y Callaway, 2020). Otras investigaciones siguen con puntualidad la tesis del mal manejo de virus animales, como los coronavirus provenientes de murciélagos en experimentos de riesgo en laboratorios de Wuhan en China (Wade, 2021). No obstante, hasta la fecha se sigue declarando la ignorancia del mundo científico respecto del origen exacto del virus. Lo que no descarta para nada el hecho de que lo que ocurrió es un tipo de zoonosis que detonó la pandemia entre humanos.

La zoonosis es el proceso natural por el que se comparten virus, bacterias, parásitos y hongos entre animales y humanos que conviven cotidianamente, intercambios que generan infecciones que, en muchos casos, son mortales. De 1415 organismos que causan enfermedades en humanos, 868 se generan de zoonosis y, de 175 enfermedades emergentes reconocidas, 132 son de origen zoonótico (Slingenbergh, Gilbert, de Balogh y Wint, 2004, p. 467-8). El término zoonosis fue acuñado por Rudolf Virchow para explicar las enfermedades generadas por la relación existente entre humanos y animales. Ejemplo de estos intercambios son la peste bubónica, la fiebre amarilla, la rabia y la brucelosis (Fuentes, *et al.*, 2006, p. 4).

Si el intercambio infeccioso es de humanos hacia animales, se le llama antropozoonosis, si es a la inversa, se denomina zooantroponosis, o bien, si la transmisión es de ida y vuelta, se nombra amfixenosis. Una de las vías para la existencia de zoonosis como la *Salmonella entérica* o la *Campylobacter spp.*, es por la ingesta de alimentos de origen animal como cárnicos, lácteos y ovoproductos (Badiola, 2014, p. 8). Existen también riesgos de zoonosis mediadas por relaciones laborales, conocidas como zoonosis profesionales u ocupacionales. Ocurren por accidentes en laboratorios en los que se investigan y manipulan agentes zoonóticos infecciosos (Vidal, 2014, p. 14-5).

3. Relaciones de riesgo y la generación de espacios de vulnerabilidad

Después de la Segunda Guerra Mundial, el crecimiento del mercado de carne y procesados para consumo humano ha transformado no solo la dieta de poblaciones enteras, sino también la constitución misma de ambientes regionales completos. Además, esta actividad

se ha convertido en “el componente central de la economía de muchos países” (Godfray, *et al.*, 2018, p. 1).

La capacidad de la industria cárnica para modificar las lógicas de Estados y ciudades completas es enorme. Por ejemplo, en el documento visual titulado *Una laguna negra*, se explica mediante testimonios y capturas visuales las consecuencias de la llegada de la empresa Kekén, una productora industrial de carne de cerdo, al municipio de Kinchil en Yucatán, México. Campesinos que declaran haber sido seducidos por la idea de salario constante y el desarrollo económico de la región, viven ahora la selectividad y explotación del mercado industrial alimenticio que no tiene cabida para todos. También padecen la presión sobre formas de producción no intensiva, como la prohibición de criar sus propios cerdos y la pérdida de la apicultura por el daño ambiental provocado. Y, sobre todo, la contaminación de tierras productivas y de mantos acuíferos por la existencia de la “laguna negra” que se ha formado por la descarga de una cantidad excesiva de desechos orgánicos no utilizados en la producción porcina industrial (Sordo, 2021).⁴

Las posibilidades de modificar este tipo de panoramas son bajas dada la existencia, demanda e idea de comer carne a diario cuando no es necesario. Lo más notorio de este hábito alimenticio está en el tipo de carne que se ingiere en diversas regiones. La tasa global de ingesta de carne se estima en 122g diarios, de los que una tercera parte es carne de cerdo y de aves de corral, una quinta parte proviene de reses, el resto de ovejas, cabras y otros animales. Asociaciones médicas de prevención del cáncer recomiendan comer menos de 500g de carne y sus derivados por semana (Godfray, *et al.*, 2018, p. 1-4).

En ambos casos, la ingesta diaria de carne y la transformación de biomas, los panoramas no son alentadores. Si bien la carne aporta energía y nutrientes como proteínas, hierro, zinc y vitamina B₁₂, los procesos requeridos para que la productividad animal cubra la demanda mundial de este alimento generan enfermedades agresivas al humano y degradación del medio ambiente (Wallace, *et al.*, 2014, p. 3). Los químicos (entre antibióticos, vacunas, proteínas artificiales) con que se interviene al ganado industrializado para su cuidado veterinario y desarrollo muscular acelerado, son la causa detonante –aunada a su alta ingesta– de padecimientos como la obesidad, el cáncer intestinal (colorrectal) o afecciones cardiovasculares en seres humanos. Estas son enfermedades crónicas que se han disparado a nivel mundial en los últimos 50 años (Godfray, *et al.*, 2018, p. 2).

Las problemáticas ambientales se distribuyen, por ejemplo, en la erosión de espacios productivos que se modifican para volverse pastizales o para grano de forraje o para la instauración de fábricas de carne procesada, así como en la contaminación de suelos/aguas/aires por el manejo exponencial y masivo de estiércol y otros residuos que exterminan

⁴ Otro caso ejemplar es el de la ciudad de Waterloo, en Iowa. Allí la economía gira alrededor del procesamiento de millones de cerdos que se les mata diariamente en los grandes rastros. No solo eso, las universidades públicas participan en la logística de este proceso económico/social y, en medio de la pandemia, en métodos para su rescate financiero. Aunada a la explotación de animales, persiste la que se aplica sobre poblaciones de trabajadores vulnerables: minorías étnicas e inmigrantes (Case, 2020).

formas nativas de flora y fauna. Estos problemas ponen en evidencia la pérdida de lazos bióticos entre el ganado y la tierra generada por la lógica de producción cárnica capitalizada. Es decir, se rompen los ciclos de regeneración mineral y de pisos naturales que existían antes de los excesos arriba descritos, y que hacen imposible, por ejemplo, la absorción en tierra de grandes cantidades de estiércol, dando existencia a lo que en la industria cárnica se conoce como las lagunas de estiércol (Naylor, *et al.* 2005, p. 1621-2).

Tomando en cuenta lo anterior, los factores de riesgo más preocupantes en relación con el manejo del ganado industrializado son la incubación y propagación de patógenos desconocidos. Son dos las vulnerabilidades: la primera, el hecho de que, ante el hacinamiento y exigencias de productividad sobre los animales, la efectividad de antibióticos y antivirales se vuelva nula en términos de resistencia microbiana a los tratamientos. Y segundo que, en un evento de zoonosis, un patógeno nuevo, resistente y por tanto agresivo infecte a los humanos (Godfray *et al.*, 2018, p. 4).⁵

Como vemos, a pesar de la serie de riesgos asociados con la industria cárnica, esta funciona, transforma y configura no solo espacios geográficos, sino también la dinámica social entre todas las especies animales (incluida la humana). No se ha anunciado de manera oficial el origen del virus causante de Covid-19 en humanos, se ha desestimado –que no refutado– la transmisión zoonótica directa (vía el contacto o consumo animal), y se insiste –sin comprobarse aún– con el mal manejo humano en experimentos de riesgo realizados en laboratorios que manipulan agentes etiológicos peligrosos. No obstante, se sabe que el virus manipulado al que estuvieron expuestos los trabajadores de esos experimentos de riesgo fue extraído de un murciélago vivo (Wade, 2021; Galindo y Medellín, 2021, p. 6), por lo que no deja de ser un evento de zoonosis ocupacional –directa y artificial– en el que, bajo argumentos científicos, se generó un espacio de vulnerabilidad (el laboratorio) y de riesgo social entre especies animales y agentes etiológicos de riesgo zoonótico elevado.

4. Saberes técnicos, percepciones populares y especies en vulnerabilidad

Los siguientes ejemplos son resultado de espacios vulnerables generados por la manera en que se ha explicado el origen de la actual pandemia de SARS-CoV-2. En este sentido, quiero llamar la atención sobre la sensación o percepción de riesgo en función de las temáticas a) y d) propuestas por Nichter mencionadas al comienzo: percepciones populares y respuestas ante saberes técnicos. La combinación de estos factores se tradujo en acciones por parte de la población, afectando de manera directa a especies animales y ubicándolas como anomalías, lo que acrecentó y activó la sensación de riesgo social entre especies.

Las primeras noticias en redes sociales que circularon alrededor del nuevo virus se apresuraron en conjeturar y tergiversar la información científica sobre el origen de

5 Un año antes de la aparición en humanos de los síntomas de SARS-CoV-2, se detectó entre cerdos criados industrialmente en varias regiones de Asia la epidemia de peste porcina africana, por la que se mató, incineró y enterró a millones de cerdos dada la inutilidad de su carne para el consumo. Es alta la posibilidad de que cientos de otros patógenos, como un coronavirus, hayan pasado desapercibidos. Ver en: <https://www.grain.org/en/article/6418>.

la pandemia (Galindo y Medellín, 2021, p. 1-3; Oseguera, 2021, p. 12-4). Lo que resultó en la falsa certeza de que el germen del virus estaba en los comederos ambulantes del mercado húmedo de Huanan, en Wuhan, China, ciudad en que se detectaron algunos de los primeros humanos con síntomas agudos de Covid-19, y que la causa detonante del SARS-CoV-2 habría sido el consumo de carnes exóticas en guisos ofrecidos allí.⁶ Lo que quiero decir con falsa certeza es que, dada la prontitud con que la información científica comenzó a circular y saberse, periódicos no especializados, sobre todo en redes sociales, afirmaban la proveniencia y contagio del virus a lugares geográficos y especies animales en específico. En última instancia, se formularon falsas certezas que movilizaron los efectos que aquí se analizan.

El efecto, además de la sinofobia, fue la lectura laxa de los informes en compatibilidad genética de esta nueva cepa de coronavirus, de los cuales existen otras variantes y síntomas (Huang *et al.*, 2020, p. 503). Y, con esto, ciertos medios de comunicación conjeturaron que murciélagos y pangolines en China, eran las especies animales culpables del origen y propagación del nuevo virus; y, por consiguiente, su contacto directo también significaba un riesgo de contagio. Otro efecto, fue el señalamiento de que la ingesta de carnes no industrializadas y “exóticas” –como las de murciélago y pangolín– fue el proceso detonante de la nueva enfermedad.⁷

La respuesta mediática ante el saber técnico, repito, fue la generación de infodemia⁸ y una mala interpretación de estudios en la genómica en rededor del proceso zoonótico que generó el SARS-CoV-2, mientras que las respuestas populares ante la sensación de vulnerabilidad mal informada se convirtieron en ataques directos y reacciones específicas por parte de la sociedad hacia ciertos animales. Entre los efectos de esta circulación del saber técnico-científico y su tergiversación destacan dos casos, uno en Yucatán (México) y otro en Cajamarca (Perú), en los que se afectó a una de las especies señalada como causante de la nueva pandemia.

En una zona del anillo periférico de la ciudad de Mérida, Yucatán, México, en mayo de 2020, la investigadora Cristina Swiney González halló a 25 murciélagos muertos debajo de un puente del periférico. Todos presentaban la misma fase de descomposición necrótica, lo que hizo sospechar a la doctora de un ataque premeditado hacia los animales. Sobre todo, debido a que en esa zona de la ciudad los contagios por Covid-19 en colonias aledañas se encontraban con índices elevados en ese mes. La investigadora acusó estos hechos como

6 El estudio de caso de los primeros 41 infectados, demostró que no existía relación directa con el mercado de Huanan de 14 personas en dicho registro (Huang, *et al.*, 2020, p. 500-1).

7 En algunas regiones de China, los guisos con carne de perro son famosos y solicitados. Ante el argumento de que la propagación del virus comenzó con la ingesta de animales que comúnmente no se comen, asociaciones de animalistas redoblaron protestas contra esta práctica. En junio de 2021 se publicó el nuevo catálogo de recursos genéticos de ganado y aves de corral de China, en el que se excluyó oficialmente el consumo de carne de perro. Como vemos en el artículo “New research suggests industrial livestock, not wet markets, might be the origin of Covid-19”, las presiones fueron suficientes como para cerrar diferentes mercados de este tipo. Ver en: <https://grain.org/e/6437>.

8 <https://www.who.int/es/news-room/commentaries/detail/coronavirus-infodemic>

resultado de una mala información sobre los orígenes de la pandemia de SARS-CoV-2, sumado al desconocimiento de los pobladores locales sobre la labor ecológica que cumplen los murciélagos en un bioma en específico; pues, entre otras cosas, son polinizadores y depredadores eficaces de plagas dañinas para las cosechas (Boeta, 2020; Hermida, 2020).

En marzo de 2020, en el caserío de Culden, distrito de Catache en la provincia de Santa Cruz, en Cajamarca, Perú, un grupo de personas oriundas del caserío –que también relacionaron la enfermedad Covid-19 al contacto directo con animales– atacaron con fuego a varios murciélagos hallados en un local del lugar con el fin de ahuyentarlos o matarlos. El Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (2020) del Ministerio de Agricultura y Riego de dicho país los rescató y liberó en cavernas alejadas de aquel poblado para evitar que los lugareños hicieran más daño a los mamíferos.

En este mismo tenor, se suscitó otro caso en relación con el trato hacia animales, pero en este ejemplo, de uso comercial. Millones de visones criados en las curtidurías de Dinamarca fueron muertos, incinerados y enterrados por haber contraído de alguna manera el SARS-CoV-2. El argumento para el procesamiento de exterminio, fue que el virus podía mutar en los visones e infectar de nuevo al humano. Aunque el riesgo era probable pero no comprobado, la realidad es que los estándares en el mercado de pieles finas para vestido humano impiden que los animales criados para estos fines comerciales tengan o presenten ningún tipo de enfermedad, no solo Covid-19, antes de ser usados (Wionews, 2020).

La misma desviación que relacionó a murciélagos y visones con la nueva enfermedad se transformó en otra respuesta popular ante el riesgo y vulnerabilidad que generó el manejo de información sobre la pandemia. En diversas notas periodísticas y publicaciones en Facebook, rescatistas de animales callejeros de diferentes ciudades comenzaron a circular con prontitud diversos anuncios que declaraban en forma de mandato *no abandonar perros o gatos por temor al contagio de la nueva enfermedad*, ya que no estaba comprobado que así fuese (Fernández, 2020). Algunos casos ya reconocidos han encontrado que la zoonosis con mascotas (e incluso con animales no domésticos), no se da de estas hacia el humano sino a la inversa, es decir, solo se contagia de humanos hacia animales (Hollingsworth, 2020; Sit *et al.*, 2020, p. 777-8; Jaimes, 2020, min. 2:40).

Aún no cesan los fenómenos sociales que relacionan a distintos animales con la propagación del SARS-CoV-2, pero son todas respuestas ancladas en la tergiversación de la información que se sigue movilizando respecto de la zoonosis que ocurrió para el surgimiento de la actual pandemia. Y que, como explico en la introducción, es probable que esté más arraigada a procesos productivos industriales y de consumo cotidiano de productos cárnicos que, lejos de ser exóticos, son las carnes más comunes en el mercado actual.⁹ Como lo plantean Bombardi, Fiebrig y Nepomuceno, autores de “Correspondência espacial entre a suinocultura intensiva e a incidência de COVID-19 nos EUA, Brasil e

⁹ Lagrou, en su ensayo “Nisun” (2020), discute la posibilidad de contactos menos furtivos a los seres vivos que nos rodean y de los que necesitamos para comer (sin embargo, el debate sobre los umbrales de necesidad es más profundo).

Alemanha” (2021), estudio que encontró correspondencias espaciales respecto a la cercanía y relación laboral con sitios en que se realiza la crianza y producción intensiva de cerdos y sus subproductos cárnicos y la densidad de casos de infectados de Covid-19 en las poblaciones cercanas a los sitios de producción agroindustrial, hace falta que exista un monitoreo estatal y empresarial: “sobre el posible riesgo [zoonótico] de transmisión de SARS-CoV-2 en cerdos sometidos a técnicas de crianza intensiva [...], el riesgo de que esta [zoonosis] ocurra ‘de vuelta’ a los seres humanos. Estudios que deben ser realizados para proteger la salud de trabajadores [,] consumidores [y animales] de todo el mundo. (Bombardi, Fierrig y Nepomuceno, 2021; la traducción y corchetes son míos).

El carácter de irrupción con que se caracterizó desde la ciencia y los medios de comunicación la aparición del SARS-CoV-2 en el mundo abrió espacios en los que diversos sujetos movilizaron reflexiones y actos que reforzaron la vulnerabilidad latente de otras especies animales, las cuales se vieron sujetas al estigma de ser causantes o portadoras de la nueva enfermedad, al ser concebidas y tratadas como peligros que ponen en riesgo la sociabilidad común¹⁰.

5. Trato animal y anormalización socializada

Es importante problematizar las reflexiones que se pueden trazar ante los ejemplos arriba desarrollados si nos acercamos al análisis de la idea de lo normal y lo anormal o patológico. De acuerdo con Ruth Benedict (1934, p. 72), la cultura, mediante procesos selectivos del comportamiento, logra un peso específico en las relaciones socializadas, pero sobre todo alrededor de nuestro entendimiento de lo que es o no normal en una sociedad.

Por ejemplo, en el caso del trato socializado al ganado con fines industriales se ha normalizado tanto el hacinamiento –llamado estabulación en la industria ganadera– como la sobremedicación proteínica y microbiana hacia los animales (Van Boeckel *et al.*, 2015, p. 5649-51). Por un lado, considerando que estos pueden (sobre)vivir sin moverse con libertad¹¹ y, por otro lado, haciendo común el uso de antibióticos y antivirales, dado el hecho de que sin ellos morirían los animales y la carne no sería apta para el consumo humano¹². Es una manera de normalizar el riesgo latente, como vimos en páginas anteriores, de generar

10 La pandemia dejó otras percepciones que incluyeron a los animales, por ejemplo, entre animalistas se insistió en la crítica al encierro animal en zoológicos e incluso de las mascotas, motivado por el resguardo (voluntario/forzado) de los humanos por la pandemia; al mismo tiempo, se habló también de la reapropiación animal de espacios dejados por los humanos en las ciudades frenadas por la pandemia.

11 En la Ley para la protección de la fauna en el estado de Chiapas (2014), en su artículo 58 se señala la prohibición de romper las patas o reventar los ojos a un animal antes de matarle. Lo que indica que en el proceso de normalizar y anormalizar tratos hacia animales, la historia de los efectos es importante. Peter Singer señala, que a partir de 1980 se promulgaron legislaciones que buscaron reducir daños corporales infringidos a los animales de cría y engorde (1999, p. 135-202). Lo que se alcanzó fue un mínimo de comodidades para los animales antes de su muerte, es decir, se reguló la manera de causar “menos” dolor y sufrimiento a estos seres vivos, pero no se les deja de someter con fines industriales.

12 Esta problemática no finaliza en el cuerpo de los animales. Esta sobreproducción de la industria ganadera, que deriva en la ingesta normalizada y elevada de carne, es el principal vehículo por el que se genera la resistencia hacia antibióticos en humanos (Lee, 2015, p. 278-80).

eventos zoonóticos en espacios en los que se dan relaciones socializadas vulneradas por la convivencia forzada y poco planificada entre diversas formas de vida.

Respecto del consumo de carne, se conoce que al menos de 1960 hasta 2010 existió una expansión en el mercado mundial de cárnicos que redundó en una creciente en la producción y normalización regional de la ingesta diaria de carne animal y sus derivados. En países como China, por ejemplo, este crecimiento es el más pronunciado respecto de otras regiones como las de centro y sur de América. Además, se proyecta un incremento en la economía per cápita de países de mediano y bajo ingreso que augura un incremento sustancial y sostenido del mercado cárnico por lo menos hasta mediados del siglo XXI (Godfray *et al.*, 2018, p. 2).

En México, como lo investigó Castell (2019, p. 143-4) para el caso de la producción de carne de res, a través de presiones productivas del extranjero y reacomodos económico-sociales internos se alentó la ingesta nacional de este producto por lo menos desde mediados del siglo XX. El mercado de San Juan, en el Estado de México, es un ejemplo de este auge en producción y consumo de productos cárnicos. Los ideales sociales que asocian el estatus socioeconómico a la ingesta cotidiana de productos cárnicos crean un campo social en el que se hace deseable contar con carne fresca diariamente a la mesa, aunque, como se discutió arriba, la ingesta elevada es dañina para la salud.

La anormalidad que cayó sobre murciélagos, visones y perros se lee mejor a la luz de la propuesta de impureza-contaminación en los términos clasificatorios negativos que Mary Douglas desarrolló en *Pureza y peligro* (1973). Es decir, el estigma de una enfermedad desconocida hizo que socialmente se dislocaran y redoblaran los sentidos de riesgo asociados al trato de estos animales identificándolos como agentes de contaminación e impureza al contacto. Una suerte de desengranaje producto de la contingencia en salud pública y de las reflexiones locales inducidas por la infodemia desmesurada en medios de comunicación; acciones que reforzaron actitudes de riesgo ya comunes hacia estos animales.

Si estos ejemplos son parte de un proceso cultural o no, es lo que se debe discutir en términos de las definiciones de Benedict (1934, p. 72-77), para quien los horizontes de anormalidad e integración social devienen culturales. En todo caso, estos no pueden ser efecto únicamente del comportamiento regularizado entre personas y animales, como sí de la idea de que un perro es abandonable apelando a la premisa de que puede sobrevivir por su instinto animal. O bien que un animal puede morir sin mayor problema, como en el caso del ganado industrial, por cualquier circunstancia, es decir, sin necesidad de causa más que la de acrecentar el consumo para sostener un mercado. En términos de J. Moore (2016), estos tratos sociales hacia los animales son un efecto de la Cheap Nature (Naturaleza abaratada, en este caso solo apropiada), entendida como procesos capitalistas de explotación laboral y capitalización de recursos naturales en general. Recursos vistos como disponibles y por tal razón tratados como mercancianizables y en beneficio únicamente del abaratamiento del trabajo socialmente necesario, todo en pos

de la acumulación de capital.

Ramírez Barreto (2009, p. 35-6) hace una serie de reflexiones al respecto, en las que critica el umbral de las necesidades gradientes que el ser humano ha concebido para justificar tratos de crueldad hacia los animales, los cuales se despliegan en espectáculos como la charrería y la tauromaquia y obviamente en sitios como los rastros de producción cárnica o de piel animal para el vestido. Se normaliza entonces ver y pensar a un animal como un ser que no siente o sufre dolor o penuria alguna por hambre, sed, frío, calor o por falta de espacio para moverse libremente como cualquier otro ser humano en tanto ser vivo. Y en este mismo sentido, también se les puede quitar la vida como en el caso de los murciélagos o los visones, justificado por un supuesto de vulnerabilidad humana frente a ellos ya que pueden contagiar alguna enfermedad.

Como vimos, los espacios de vulnerabilidad en los que se normaliza la sobreexplotación animal traducida en maltrato tecnificado generan procesos de riesgo a la salud de especies animales (incluida la humana) y de espacios bióticos. Y son un factor seminal de riesgo en la aparición de enfermedades zoonóticas pandémicas desde hace largo tiempo. Sin embargo, el carácter novel con que diversos medios comunicaron sobre el surgimiento y origen del SARS-CoV-2 provocó tratos violentos hacia diversos animales, que fueron vistos como anomias sociales. Ante este panorama, los estados nacionales, antes de generar entendimientos que facilitarían la comprensión del fenómeno zoonótico que se suscitó y que puso de manifiesto el riesgo de convivencias múltiples entre especies diversas, ejercieron “la agencia y manipulación en la reducción del daño” (Nichter, 2006, p. 124) y procedieron mediante la lógica epidemiológica de contención social humana de la nueva enfermedad infecciosa para inhibir la dispersión del patógeno que provoca Covid-19, nublando la existencia de los procesos que generan constantemente espacios de vulnerabilidad y relaciones de riesgo entre especies.

Lo que debe tenerse en cuenta es que los espacios de vulnerabilidad resultado de las relaciones sociales de riesgo entre especies distintas son diversos y multiformes en tanto no se sujetan a un espacio en específico ni a la relación fija entre especies. Como veremos en el caso del desenvolvimiento social de la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2 entre humanos, las reglas de convivencia social se vieron intervenidas por mecanismos pensados únicamente en la interacción entre humanos, no obstante, la selectividad de datos generada por los medios de comunicación sobre el conocimiento científico en rededor del SARS-CoV-2 afectó, como se discutió más arriba, a otras especies animales.

6. Autocuidado, autoatención y los efectos sociales de la pandemia en México

Las referencias a la zoonosis sobre el SARS-CoV-2 en México no fueron materia de centralidad, solo se mencionó como explicación sobre un posible origen, pero no anclado a procesos industriales que modifican biomas y que amontonan diferentes especies animales. Lo que derivó en percepciones generalizantes que pusieron en riesgo y desnaturalizaron

el contacto entre humanos y otras especies animales en ciudades y zonas rurales. En este sentido, la zoonosis como relación de riesgo constante es un derrotero de normalización, no solo del trato que tenemos con diferentes animales, como se revisó líneas arriba, sino también de los procedimientos humanos que intentaron regular la presencia de un virus zoonótico mediante el despliegue del modelo médico de autocuidado con el que intentaron paliar este suceso pandémico anclando las soluciones y normativas a las interacciones sociales entre personas¹³.

Este proceder asentado en el ejercicio de la “agencia y manipulación de la reducción del daño” (Nichter, 2006, p. 124) movilizó el proceso de salud/enfermedad/atención existente (Menéndez, 1994, p.71-2) y, con ello, estas tres facetas estructurales de la sociedad mexicana han sido puestas en evidencia en relación con el proceso generado por la pandemia de Covid-19. Primero porque es notoria la mal lograda salud a nivel nacional, las comorbilidades como la obesidad, hipertensión¹⁴, diabetes y tabaquismo han sido factores vitales para comprender los estragos del SARS-CoV-2 sobre la población (Suárez, *et al.*, 2020, p. 468-70)¹⁵. Segundo, las vivencias socializadas por enfermar de Covid-19 han puesto sobre la mesa la precariedad de los servicios públicos de salud y la astucia de la población para sobrevivir. Y tercero, como ejemplifico aquí, la estrategia de autoatención y autocuidado promovida como recurso de salud pública generó formas contrastantes en la cotidianidad de las personas que se protegen de un virus.

Las autoridades mexicanas de turno utilizaron una serie de estrategias que de manera particular promovieron el modelo médico de la autoatención (Menéndez, 2005, p. 54-7) como medida preventiva contra la transmisibilidad y contagio de la enfermedad. Este modelo se materializó socialmente en el discurso médico que las autoridades promovieron para hacer frente a la pandemia. Así, se estableció oficialmente la denominada “Jornada nacional de sana distancia”, que tuvo su énfasis en la idea expresa “quédate en casa”. Esta fórmula junto con otras medidas como el lavado de manos constante, el uso de alcohol en gel y la mayor distancia corporal en la interacción social han demostrado su eficacia ante una aceleración de los contagios y contención de los estragos sociales de la enfermedad Covid-19. No solo en México, sino en casi todos los países miembros de la OMS y la Organización Panamericana de Salud (OPS). Con esto, los métodos antiguos de la salud pública internacional –aislamiento, cuarentena, distanciamiento social y contención comunitaria– se han convertido en herramientas valiosas e imprescindibles para intentar controlar la propagación infecciosa del

13 La pandemia como proceso social es en sí un espacio/momento de vulnerabilidad resultado de la convivencia entre especies diversas como animales (incluido el humano) y virus.

14 En la página 7 de este documento, asenté que estas comorbilidades están asociadas principalmente al consumo elevado de carnes rojas (CR) y carnes procesadas (CP). En 2010, la tasa global per cápita de ingesta en países de altos ingresos se calculó en 60 gramos diarios de CR y 91 gramos diarios de CP; en Latinoamérica fue de 27g de CR y 44g de CP diarios (Godfray, *et al.*, 2018, p. 3). Esto quiere decir que al menos en países hispanos del continente americano se consume en promedio semanalmente 189g de carnes rojas y 308g de carnes procesadas. Este consumo es un espacio de vulnerabilidad que vimos tiene larga data y diversas proyecciones a futuro.

15 En la siguiente liga se visualizan en tiempo real los porcentajes en relación a comorbilidades y muertes por Covid-19 en México: <https://datos.covid-19.conacyt.mx>.

SARS-CoV-2 en el mundo (Wilder y Freedman, 2020, p. 1-3)¹⁶.

Hay que destacar también los efectos interculturales que se movilizaron al momento de la comunicación de dicho modelo médico. Interculturalidad en este caso apela a la relación “entre personas con un capital cultural disímbolo... [y que ocurre en los ámbitos]... comunitario, el de la consulta médica y el del hospital” (Freyermuth, 2014, p. 31, el corchete es mío). En el contexto mexicano de la pandemia, se hizo evidente el encuentro médico entre la población y el sector de salud nacional, el cual se amalgamó en las pláticas diarias que la Secretaría de Salud, a través del subsecretario, dictaba a diario en medios de comunicación a nivel nacional. El despliegue de este modelo médico ha dado como resultado transacciones particulares entre los saberes biomédicos oficiales sobre el virus y los distintos fenómenos de autoatención y autocuidado por parte de la población en general.

Lo que caracterizó el proceso de contención en México es que, para movilizar la estrategia de autocuidado, las autoridades no usaron la fuerza pública (policías o ejército) como medio de control de la movilidad y vigilancia contra la transmisión del virus¹⁷. Por el contrario, se insistió en ejercer el autocuidado a nivel social, apelando a la obediencia ciudadana de quedarse en casa, lavarse las manos constantemente, no tocar el rostro con las manos y circular en las calles solo para lo necesario. Las barreras socioeconómicas que impidieron el desarrollo ideal de esta propuesta oficial de autocuidado también deben considerarse. Como lo escribe Macip (2020, p. 42-4), parte de la tragedia que soslayó la eficacia de las estrategias de contención consistió en la realidad distributiva de servicios, bienes y ocupaciones a nivel nacional. Una población económicamente activa concentrada en su mayoría en empleos informales, la escasez sectorial del recurso hídrico en hogares, la falta de apoyos al desempleo en el medio de la contingencia y las presiones económicas derivadas del NAFTA 2.0.

Con todo y lo anterior, esta estrategia alentó, en consecuencia, un ánimo vigilante hacia las actitudes de las personas que “desobedecen o desobedecieron” las nuevas normas de desplazamiento y autocuidado en tiempos de pandemia. Pero, sobre todo, la acción de apelar al juicio ciudadano hizo que la responsabilidad para hacer efectiva la protección hacia la salud individual y pública se anclara a los procederes de la población en general, lo que provocó respuestas que, si bien no parecen adecuadas, sí corresponden a las circunstancias

16 La respuesta social y socializada al espacio de vulnerabilidad abierto por la posibilidad de ser contagiado y retransmitir el virus SARS-CoV-2 fueron los métodos antiguos de contención de pandemias que vemos usaron los países miembros de la OPS y la OMS.

17 En un país con un pasado histórico y presente permanente que revela una constante en el ejercicio abusivo y de extorsión por parte de corporaciones que arman la fuerza pública armada, la decisión de no usar dichos grupos como medio de control de las restricciones forzadas por la pandemia puede verse como un atinado acto de mesura, que impidió el uso desmedido de la fuerza oficial en el medio de esta regulación en actos sociales como el resguardo en casa, el uso de cubrebocas y el movimiento en los espacios públicos. En algunos estados que no acataron la orden de no usar la fuerza pública como lo indicaban las directrices del gobierno federal, se suscitaron algunos casos que demostraron la validez del principio de apelar al autocuidado. Por ejemplo, en Acatlán Oaxaca, Tijuana, Xalapa Veracruz y en Ixtlahuacán de Los Membrillos en el área metropolitana de Guadalajara Jalisco (France24, 2020; BBCNews, 2020 y ONUMéxico, 2020).

del terreno en que se despliegan¹⁸. Hay que recordar, como lo ha expuesto E. Menéndez (2005, p. 57), que el autocuidado es un modelo que despierta contradicciones internas de método en la biomedicina, y que en México las personas (usuarias del autocuidado) lo han practicado en múltiples formas, circunstancias y espacios geográficos desde hace mucho tiempo.

Así, la presión colectiva de tener en propia mano el control de nuestra salud versus enfermar por responsabilidad –o culpa– propia alentó diferentes acciones entre la población. Desde la discriminación y agresiones físicas hacia el personal médico percibidos como focos de infección ambulantes (Bedoya, 2020, p. 1-3), hasta los linchamientos a enfermos de Covid-19 o la discriminación pública hacia sus familias (Oseguera, 2021, p. 19-21)¹⁹.

Los remedios espontáneos que comenzaron a surgir y que prometían curar o prevenir el contagio de Covid-19, fueran estos dañinos como en el caso de una mala administración de dióxido de cloro²⁰ o benignos como un té de hoja de guayaba, también fueron reflejo del mecanismo social (popular) de autocuidado que, ante la sensación de riesgo, buscó autoprotegerse de un virus²¹.

De la misma forma, es de llamar la atención la fortaleza en la idea de que los efectos secundarios de las vacunas son más dañinos que los beneficios de vacunarse para la salud, ya que logró penetrar y movilizar a localidades completas de Chiapas que declararon no querer formar parte de la campaña de vacunación nacional (Steve, 2021). Por ejemplo, en el municipio de Venustiano Carranza se protestó con violencia por un supuesto ataque químico e invención del coronavirus. En Villas las Rosas, también en Chiapas, pobladores incendiaron la unidad médica y una ambulancia acusando al gobierno de esparcir el virus (Steve, 2020a y 2020b).

El manejo de la pandemia en México, igual que en otras partes del mundo, se presentó incontrolable por aspectos como la capacidad de contagio del virus: un enfermo lo infecta desde el tercer o cuarto día aun sin presentar síntomas. También por la novedad en su transmisión: hasta ahora pocas infecciones presentan un cuadro clínico en que no se desarrollan síntomas a pesar de portar el patógeno (Prather, Wang y Schooley, 2020, p. 1-2; Wilder y Freedman, 2020, p. 1). Y en la carencia, hasta el último cuatrimestre del 2020, de vacunas para contrarrestarla.

No debió sorprender o generar desconfianza la obtención de vacunas a menos

18 La sinofobia, ataques a murciélagos y el abandono de mascotas mencionados en la primera parte pueden contarse dentro de los efectos de esta adjudicación de responsabilidad hacia el ciudadano para proteger su salud en una contingencia médica.

19 Aquí podemos argumentar, además, al igual que en el caso de los animales que fueron objeto de discriminación, violencia y muerte, que el personal médico y los enfermos de Covid-19 también se volvieron objeto de la anomalía. Devenida por las ideas de contaminación que significó estar cerca de infectados, en el caso de los profesionales, o bien de la impureza de haber contraído el virus, en el caso de los enfermos. Son aspectos que han resultado de los espacios de vulnerabilidad que se abrieron y potenciaron debido a la manera en que se ha manejado la pandemia zoonótica de SARS-CoV-2.

20 En dosis terapéuticas no es dañino a la salud. Ver: <https://vimeo.com/501917172>.

21 En la región de los altos de Chiapas, entre hablantes de tzeltal y tzotzil se elaboró y bebió además de otros remedios locales, en precaución contra el contagio, una infusión de mumo (hierba santa) y posh (destilado de la región).

de un año de la aparición del virus²², como sí el hecho que evidenció: que la mayoría de los Estados nacionales carecen de capacidad interna para producir medicamentos o una vacuna. Es patente el peso de las economías nacionales en la adquisición de antivirales y las complicaciones que esto genera en los proyectos de vacunación de cada país, lo cuales se han leído en medios de comunicación como competencia por inocular “rápido y correctamente” a una población u otra. En este sentido, es un despliegue doble de control social medicalizado que proviene de las farmacéuticas. Primero, por las normas de manejo en sus vacunas y segundo, porque es en la medida en que pueden producirlas como los países acceden, mediante presiones económicas, al acaparamiento de antivirales. Estos factores ayudaron a que el discurso médico del autocuidado invadiera todos los aspectos de la realidad social: la política, la economía, las interacciones entre individuos, etcétera.

La manera en que cada país elaboró las estrategias para asegurar estas herramientas de salud pública correspondió a sus dinámicas burocráticas, tecnológicas, económicas, políticas y culturales que, entre otras cosas, han demostrado y evidenciado la fortaleza o debilidad de los lazos existentes entre salud pública y gobierno. En el caso de México, se ha hecho patente la desestructuración de este lazo, empezando por la desconfianza ciudadana hacia el sector médico, pasando por la trastocada salud de la población, hasta la falta de personal y equipamiento médico de los hospitales.

7. Medicalización y los efectos morales del autocuidado

Este despliegue de medidas de contención de la transmisión vírica y del traspaso de responsabilidad del cuidado de la salud pública hacia la movilidad y contactos de la ciudadanía redundó en un efecto de medicalización (Conrad, 1992, p.209). Esto significó que aspectos fuera del ámbito médico hayan sido atendidos, proyectados y que se intentara solucionarlos mediante definiciones o procesos médicos, lo que además impregnó un sentido moral a los efectos de control social que se movilizaron con la pandemia en México.

Si bien la enfermedad Covid-19 es como tal asunto médico, el encierro en casa (de quienes tuvieron la posibilidad de hacerlo), el evitar saludarse de mano o con un beso, el uso de cubrebocas, el cuidado extremo en desinfectar superficies corporales, objetos y espacios físicos no eran precisamente un asunto médico, sino sanitario. Empero, el efecto del riesgo de enfermar, complicar los padecimientos y morir implicó la intervención de estos procesos sociales mediante el ideal de salud y bienestar público que reforzaron las disposiciones de control y autocontrol sobre actividades llamadas cotidianas, bajo el reflejo del riesgo médico-medicalizado.

22 Como lo expone Challenger (2021), hace falta reconocer que parte del éxito obtenido a lo largo del tiempo respecto de avances en controles de eficacia y seguridad de diferentes vacunas y medicamentos, se debe al uso constante y tecnificado de diferentes animales (lo que bien podríamos leer como un espacio de vulnerabilidad). Para el desarrollo de algunas vacunas contra el SARS-CoV-2, gracias a los avances tecnológicos, se redujo considerablemente la experimentación con animales y se generaron las nuevas vacunas de ARN y de vectores, que ya no necesitaron de la experimentación constante sobre animales para llegar a las fases en que se comienzan a probar vacunas o medicamentos en humanos. Este cambio aceleró su producción.

Por ejemplo, se intervino la asistencia a sitios de trabajo de aquellas personas que podían quedarse en sus casas a trabajar. También, se reguló la movilidad de los sujetos que debían por fuerza o necesidad seguir circulando en las calles y demás empleos que no pueden prescindir del trabajador. Además de las medidas de distanciamiento social e higiene corporal que la mayoría de las empresas de autoservicio volvieron obligatorias. Hay que sumar a eso la suspensión de clases presenciales en todos los niveles educativos, que a la vez marcó el inicio de las restricciones espaciales en México y llevó a las autoridades a promover un proyecto emergente con espacios televisivos y virtuales en los que se procuró generar el contenido de los planes de estudio²³.

Otro fenómeno puntual en la cotidianidad de esta pandemia radicó en que infectarse por SARS-CoV-2, además de la obviedad del peso de los síntomas, se convirtió en responsabilidad –o culpa– de quien contrajo el virus. Como lo señala Conrad (1992, p. 222-3), es un hecho recurrente que en el encuentro medicalizado se promueva una familiaridad entre enfermedad y moral. El despliegue medicalizado de información mediática por parte del gobierno (como la caricatura de *Susana Distancia*) y otros medios de comunicación (en la repetición constante sobre los cuidados básicos para evitar el contagio por Covid-19) alentaron este fenómeno moralizante a nivel de la opinión pública y cotidianidad social del proceso pandémico, animando la vigilancia ciudadana sobre los cuidados que se debían tener a nivel personal para protegerse contra la infección del virus²⁴.

Dos casos al respecto, emblemáticos por su investidura, ocurrieron con el presidente de la república mexicana y el subsecretario de salud pública. Ambos, al dar a conocer su contagio por Covid-19, fueron blanco de este tipo de reflexiones moralistas y juiciosas sobre su imputada irresponsabilidad al protegerse indebidamente y desatender, en su movilidad, las normas públicas de distanciamiento. Acciones que incluso antes de enfermar les volvieron condenables a nivel mediático (González, 2020).

En este mismo sentido, el uso del cubreboca en espacios públicos y privados se convirtió de igual manera en un ejemplo de los procesos moral-medicalizados que invadieron la cotidianidad. Estos dispositivos de contención de contagios se volvieron tema de discusión mediática debido a la información sobre el riesgo y reducción del daño circulantes a nivel mediático y público. No usar cubreboca –además del hecho de que existe una forma correcta de usarse– fue causa de críticas y visto como una irresponsabilidad, o sea que el no usarlo fue sinónimo de falta de empatía e indolencia hacia la salud social

23 Este proceso de quedarse en casa elevó e hizo más evidentes los índices de violencia intrafamiliar y de género. En el primer cuatrimestre de 2020, estos delitos se elevaron un 10% en comparación al mismo periodo de 2019, llegando a 68 468 denuncias registradas (Gómez y Sánchez, 2020). Otro efecto del distanciamiento social tiene que ver con problemáticas psicoemocionales debido al achicamiento de las interacciones entre personas en espacios de contacto común como la escuela o el trabajo, y de esparcimiento cotidiano como calles, parques, etcétera. (Landeros, 2020).

24 Líneas arriba veíamos que esta cesión de responsabilidades alentó acciones como la violencia y discriminación contra personal médico, enfermos de Covid-19, familiares de infectados y animales que se estigmatizaron debido a la relación que se les adjudicó con la nueva enfermedad. La ciudad en este sentido es un gran espacio de vulnerabilidad entre especies.

de los demás ciudadanos.

El cubreboca es herramienta indispensable para profesionales de la salud al cuidado de enfermos, sobre todo para evitar la retransmisión de enfermedades infecciosas. Su utilidad en la actual pandemia se basa en la evidencia de que el SARS-CoV-2 viaja a través de los conductos aéreos humanos mediante microgotas de saliva conocidas como aerosoles, que son más ligeras y persistentes en el ambiente²⁵. Su uso en espacios cerrados y con aglomeración de personas reduce el riesgo y probabilidad de contagio, pero no es garantía. En espacios abiertos y de menor aglomeración, se reduce más la posibilidad de contraer un inóculo fuerte. Pero no hay evidencia de que frene la enfermedad, en ocasiones solo evita una infección severa del virus (Prather, Wang y Schooley, 2020, p. 1-3). En este sentido, señalar o acusar a alguien por infectarse de un virus debido a no autoprotegerse con las distintas medidas proyectadas como soluciones es reflejo del despliegue moral del discurso médico de autocuidado y la medicalización de aspectos de la vida cotidiana que no lo eran.

Finalmente, otra forma en que la medicalización se desplegó fue en las discusiones mediáticas que en México contrapuntearon las estrategias que el gobierno federal puso en marcha. Por ejemplo, aunque para proceder y tratar de normar el espectro de la vida cotidiana ante los estragos de la pandemia, las acciones gubernamentales se sujetaron a algunas tendencias probabilísticas que genera la epidemiología, en medios de comunicación como redes sociales, periódicos de gran circulación y noticieros televisivos no cesaron de publicarse y transmitirse artículos críticos y notas alarmistas sobre lo sucedido en otros países.

Los pronunciamientos que generaron más discordancia por parte de la oposición (Macip, 2020, p. 42-3) señalaron la falta de aplicación masiva de pruebas rápidas para tener un registro “más fiable” del contagio y los enfermos, la negativa al cierre de fronteras terrestres y la falta de regulación de vuelos comerciales provenientes de países con datos de enfermos por Covid-19 que impidiese el tránsito libre de posibles infectados. En los primeros meses de la pandemia durante 2020, la información internacional daba cuenta de la capacidad infecciosa del SARS-CoV-2 en Italia, España y Reino Unido. Los sistemas de salud de aquellos países colapsaron temporalmente por el sobrecupo de enfermos en hospitales, asilos y casas comunes, lo que generó especulaciones sobre la catástrofe esperada en México. Hay que recordar las tristes escenas de la ciudad de Guayaquil en Ecuador, en la que un conjunto de malas decisiones administrativas provocó la exposición de cuerpos muertos por Covid-19 en las calles (También ver: Loret, 2020; Cuevas, 2020).

Si bien las críticas se referían sobre todo a los hechos en términos de lo político y del daño económico, es evidente que lo subyacente era el sentido de vulnerabilidad ante un tipo de agente inevitable de desestabilidad de la salubridad nacional: el virus SARS-CoV-2. No solo por el aparente shock del sistema de salud pública, sino también, ante todo, por el temor de enfermar o morir ya que las medidas tomadas no eran –y siguen sin

²⁵ Los estudios comprobaron que otras infecciones como la influenza se transmiten por medio de gotas de saliva más consistentes y pesadas que los denominados aerosoles.

ser– similares a las de otros países (Tejado, 2020).

La diversidad de expresiones sociales respecto del método elegido por las autoridades mexicanas de turno se cimentó en el discurso médico de la pandemia, concretándose en el despliegue y realización del modelo médico de autoatención y autocuidado que acaparó la vida cotidiana en su totalidad, medicalizando y moralizando el proceder de los seres humanos que se vieron invadidos y regulados en su movilidad por la generación de espacios de vulnerabilidad provocados por una enfermedad de origen zoonótico, el Covid-19.

8. Conclusión

Para este ensayo, se reunieron algunos temas estudiados en el quehacer de la antropología médica junto con una perspectiva que se integra a los estudios humano-animal que están relacionados y funcionan para el análisis de realidades como esta pandemia de SARS-CoV-2.

Mi aporte metodológico al modelo de Nichter, asentado en las problemáticas sobre vulnerabilidad y riesgo social desde la antropología médica, en primer lugar, apunta a una apertura en el espectro de lo que es investigable en circunstancias como las de la actual pandemia de SARS-CoV-2, poniendo en evidencia que se pueden generar acercamientos más integrales al tomar en cuenta las relaciones ya no solo entre humanos, sino también con el total del medio biótico que les rodea (Wallace *et al.*, 2014, p. 4). Es decir, la incursión o problematización de las relaciones socializadas que los seres humanos mantienen con diferentes animales en el análisis de lo social.

En segundo lugar, propone analizar los espacios de vulnerabilidad –como los mataderos de la industria cárnica, las curtidurías de piel selecta, los laboratorios de agentes víricos y las ciudades que regularmente absorben y mezclan fauna urbana y silvestre– como sitios en los que existe el riesgo constante de la generación de zoonosis que pone en peligro la convivencia del medio ambiente en su conjunto. Es decir, donde pelagra la sociabilidad y la vida cotidiana en un espacio habitado por diferentes especies animales²⁶.

Si la atención se centra en el trato socializado que se impone a ciertos animales, el enfoque que resulta es el de analizar las *relaciones socializadas de riesgo –en espacios de vulnerabilidad– entre especies diversas*. Así, se podrán advertir de forma más pertinente los riesgos sociales en la transmisión de nuevos virus que enferman a los humanos y a otras especies. Un ejemplo de esto es la narrativa planteada sobre los alcances que tiene el mercado capitalizado de carne para consumo humano. Es decir, es muestra de uno de los espacios de vulnerabilidad que se pueden evidenciar si tomamos en cuenta a los animales, no solo en su existencia sino como presencia activa, en tanto seres que biológicamente tiene un sentido de vida en un espacio específico²⁷.

26 El trabajo de Muehlenbein (2016) pone en evidencia, bajo una perspectiva similar a la que propongo, espacios turísticos que ofrecen acercamientos con la “Naturaleza” (flora y fauna), deseos por mascotizar fauna silvestre y el gusto por ciertos alimentos de origen animal como escenarios en los que el riesgo de surgimiento de enfermedades zoonóticas es elevado y en ocasiones inevitable.

En este sentido, se debe insistir en que, al hacer operativas para las ciencias sociales las preocupaciones de la zoonosis como riesgo social permanente, podemos dar cuenta de los espacios de vulnerabilidad que se crean debido a problemáticas relacionadas con la interacción forzada, constante y compleja entre especies diferentes en espacios diversos. Muestra de ello es el análisis propuesto sobre las interacciones de riesgo que movilizó el despliegue de información tergiversada sobre la procedencia animal del SARS-CoV-2 y las repercusiones que ocasionó a la convivencia con animales domésticos y silvestres.

El debate respecto de las fronteras de lo anormal propone tomar en cuenta no solo la regularidad de comportamientos entre seres humanos, sino también de las convenciones sociales que se tienen con las demás especies vivas con las que se interactúa. Como vimos, humanos (personas de origen asiático, personal médico y enfermos de Covid-19) y otros animales (murciélagos, visones y perros) se vieron comprometidos en el despliegue de anomalías que desató la presencia del SARS-CoV-2 en conjunto con las reacciones populares que resultaron de la tergiversación de información científica. Es así que las relaciones socializadas humano-animal tienen un peso específico en la normalización de la vida social en general y, sobre todo, en las concepciones y entendimientos que dirigimos precisamente hacia lo que es un animal. Por ejemplo, como medios de producción/consumo o como transmisores de enfermedades o como seres abandonables e insacrificables.

Hace falta profundizar estos fenómenos de normalización de los maltratos tecnificados hacia los animales bajo la propuesta de Moore (2016), ya que las industrias cárnica y de piel para el vestido humano están atravesadas por uno de los fenómenos que para el autor son esenciales en el análisis de la Naturaleza Barata (abaratada), que es la apropiación de recursos naturales (impagados) a merced del abaratamiento cíclico de la mano de obra (sub-pagada) que acrecienta la acumulación de capital. Las zoonosis y los tratos derivados de estos riesgos que se generan en lugares de cría, engorde y matanza intensiva de productos cárnicos (espacios de vulnerabilidad) están alentados y solapados por la producción capitalista, que no puede prescindir del robo y explotación de materias primas y del abaratamiento de los costos de reproducción del trabajador.

Las relaciones socializadas de riesgo entre animales diversos son el germen de procesos como la pandemia de Covid-19²⁸, en el caso aquí analizado hice notar como la respuesta socializada a un proceso zoonótico se asienta en ejercicios que intentan influir

27 El cuerpo humano posee, al menos, 100 billones de microorganismos, lo que se ha denominado como microbioma (humano) y este se compone principalmente de bacterias benéficas solo para el humano (Cárdenas, 2012, p. 11). Vale la pena, en este sentido, poner atención a la multiplicidad de problemas que pueden surgir en la convivencia forzada entre especies de diferentes ambientes.

28 La evidencia encontrada en el cruzamiento de datos sobre regiones económicas con actividad porcina de corte agroindustrial como las condiciones adversas en la crianza, alimentación y procesamiento cárnico de cerdos; las malas condiciones laborales y de sanidad para trabajadores relacionados a estos medios de producción, y la densidad poblacional de pacientes con Covid-19 que están relacionados directa, indirecta y espacialmente con estos sitios de producción debe ser tomada con precaución y generar análisis serios sobre los riesgos de transmisión y retransmisión del virus SARS-CoV-2 (Bombardi, Fiebrig y Nepomuceno, 2022).

solo en el trato y contacto entre humanos. No obstante, la manera en que los medios de comunicación cernieron la información existente redundó en actos violentos que incluyeron a distintos animales además de humanos.

En el desarrollo de este fenómeno pandémico en México, es clara la incursión del discurso médico del autocuidado sobre la vida cotidiana de la población, que se generó mediante la medicalización de ideales de convivencia sana o, como se le llamó, “la sana distancia”, e impuso mediante métodos de autoatención social como el distanciamiento social, el meticuloso lavado de manos y el buen uso de cubreboca como medidas de contención. Este proceso moralizó, desde un punto de vista medicalizado, la responsabilidad o culpa ciudadana en la transmisión del contagio a nivel comunitario, socializando su crítica en la mala atención personal/social hacia el autocuidado y la desobediencia en la sana convivencia entre personas.

En este sentido, el delineado de las nuevas normas de movilidad y contacto sugieren una forma de reacomodo pero que sigue dejando de lado la importancia de las relaciones socializadas entre distintas especies animales. Recordemos el análisis de Latour (1983, p. 7-9) sobre el desarrollo del primer antiviral artificial con el que se inoculó a las vacas contra el ántrax que las diezaba por toda Francia. Con el fin de que la vacuna fuera eficaz en el efecto de inmunización, Pasteur obligó a los propietarios a transformar el espacio físico de los establos. Habrá que esperar, en este sentido, qué otro tipo de ajustes son necesarios para que una vacuna nueva pueda ejercer su efecto de inmunidad social ante un virus tan novedoso como es el SARS-CoV-2.

Hacia dónde nos dirigimos con este proceso que pareciera descontroló el espectro de la vida cotidiana mundial es incierto aún, pero no parece que sea una transformación radical como algunos pensadores lo imaginan (Ver: *Sopa de Wuhan*). Este proceso pandémico nos deja no lejos del camino ya transitado, así como otras veces ha sucedido. Es evidente que a pesar de las medidas de control y la gran información sobre el proceso pandémico del Covid-19 en México y el mundo, pocos esfuerzos se hacen en reconocer el germen de la problemática que no es nueva. El trato animal normalizado en la producción/demanda de productos animales para el consumo y provecho humano, junto con la transformación de ambientes bióticos específicos (ciudad y campo) que implican la relación forzada entre especies animales diferentes seguirá ocasionando la generación de espacios de vulnerabilidad/riesgo y el surgimiento de más enfermedades infecciosas zoonóticas como el Covid-19.

Bibliografía

Agamben, G., Zizek, S., et al. (2020). *Sopa de Wuhan*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio). Recuperado de <https://upload.disroot.org/r/zUcrwRQP#mDWccHjUuzSAJfc/Bwt1X1/hg45fMw2PIGfyF5HrPd4=>.

Andersen, K., Rambaut, A., Lipkin, I., Holmes, E., y Garry, R. (2020). “The Proximal origin of

- SARS-CoV-2". *Nature Medicine*, 26, 450-455. <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0820-9>.
- Badiola, I. (2014). "Zoonosis transmitidas por alimentos". *CRoSAPIENS*, 6, 8-9.
- Barret, R.; Kuzawa, C.W.; McDade, T. y Armelagos, G. (1998). "Emerging and re-emerging infectious diseases". En: *Annual review of anthropology*, 27, 247-271. Jstor: <https://www.jstor.org/stable/223371>.
- BBCNews (29 de septiembre de 2022). "Giovanni López: 'Justicia para Giovanni', el caso de brutalidad policial que conmociona a México". <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52935685>.
- Bedoya, C. (2020). "Covid-19: la pandemia del maltrato contra el personal de la salud en tiempos de pandemia". En: *IJEPH*, 3(1). <https://doi.org/10.18041/2665-427X/ijeph.1.6276>.
- Benedict, R. (1934). "Anthropology and the abnormal". En: *The Journal of General Psychology*, 10(1), 59-82. <https://doi.org/10.1080/00221309.1934.9917714>.
- Boeta, V. (19 de mayo de 2020). "Murciélagos muertos en Mérida: ¿un ataque a causa del Covid-19?". *Diario de Yucatán*: <https://www.yucatan.com.mx/merida/murcielagos-muertos-en-merida-un-ataque-a-causa-del-covid-19>.
- Cárdenas, G. (2012). "El microbioma humano". ¿Cómo ves?: <http://www.comoves.unam.mx/numeros/articulo/167/el-microbioma-humano>.
- Case, C. (5 de mayo de 2020). "Inside a hotspot: voices from the floor of a meat-packing plant". *The Christian science monitor*: <https://www.csmonitor.com/Business/2020/0505/Inside-a-hotspot-Voices-from-the-floor-of-a-meat-packing-plant>.
- Castell, Z. (2019). *Mercancía dañada: Carnes y carnales al oriente de la ciudad de México*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Chalenger, M. (29 de septiembre de 2021). "Animals are our overlooked allies in the fight against Covid". *The guardian*: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/17/animals-overlooked-allies-fight-against-covid-vaccines>.
- Conrad, P. (1992). "Medicalization and social control". En: *Annual review of Sociology*, 18(1), 209-232. <http://www.jstor.org/stable/2083452>.
- Covid-19 México, (10 de enero de 2020). *Información general*: <https://datos.covid-19.conacyt.mx>.
- Cuevas, G. (20 de marzo de 2020). "Coronavirus: la experiencia que no queremos escuchar". *El universal*: <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/gabriela-cuevas/coronavirus-la-experiencia-que-no-queremos-escuchar>.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*, Trad. de Edison Simons. Siglo XXI Editores.
- Fernández, I. (18 de marzo de 2020). "Aumenta el abandono de perros por miedo al coronavirus, a pesar de que ellos no lo transmiten". *Niusdiario*: https://www.niusdiario.es/sociedad/sanidad/aumenta-abandono-perros-miedo-coronavirus-no-lo-transmiten_18_2916645194.html.

- Fuentes, M., Pérez, L., Suárez, Y., Soca, M., y Martínez, A. (2006). “La zoonosis como Ciencia y su Impacto Social”. En: *REDVET*, 7(9), 1-19. <http://www.veterinaria.org/revistas/redvet/n090906.html>.
- France24 (29 de septiembre de 2022). “Arraigado abuso policial en México queda expuesto por la pandemia”. <https://www.france24.com/es/20200614-arraigado-abuso-policial-en-mexico-queda-expuesto-por-la-pandemia>.
- Freyermuth, G. (2014). “La mortalidad materna y los nudos en la prestación de los servicios de salud en Chiapas. Un análisis desde la interculturalidad”. En: *Revista Liminar*, 12(2), 30-45. <http://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v12n2/v12n2a3.pdf>.
- Galindo-González, J. y Medellín, R. A. (2021). “Los murciélagos y la COVID-19, una injusta historia”. En: *CIENCIA ergo-sum*, 28(2). <https://doi.org/10.30878/ces.v28n2a11>.
- Godfray, C., Aveyard, P., Garnett, T., Hall, J., Key, T., Lorimer, J. Jebb, S. (2018). “Meat consumption, health, and the environment”. En: *Science* 361(6399), 1-8. <https://doi.org/10.1126/science.aam5324>.
- Gómez, C., y Sánchez, M. (2020). “Violencia familiar en tiempos de covid”. En: *Mirada legislativa*, 187, 1-31. <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/1871>.
- González, M. (17 de marzo de 2020). “Coronavirus en México: las críticas a AMLO por seguir besando y abrazando a sus seguidores pese a las advertencias sanitarias frente al covid-19”. *BBCMundo*: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51921323>.
- Grain.org (3 de marzo de 2020a). “Building a factory farmed future, one pandemic at the time”. *Grain.org*: <https://www.grain.org/en/article/6418>.
- Grain.org (30 de marzo de 2020b). “New research suggests industrial livestock, not wet markets, might be origin of Covid-19”. *Grain.org*: <https://grain.org/e/6437>
- Hall, T. E. (1990). *The Hidden dimension*. Anchor books editions.
- Hermidia, C. (19 de junio de 2020). “Acción humana y no murciélagos, culpable de pandemia: investigadora”. *El Portal*: <https://www.uv.mx/citro/banner/accion-humana-y-no-murcielagos-culpable-de-pandemia-investigadora/>.
- Hollingsworth, J. (18 de marzo de 2020). “Esta es la razón por la que un perro dio positivo”. *CNN en español*: <https://cnnespanol.cnn.com/2020/03/18/tu-mascota-no-puede-contraer-coronavirus-esta-es-la-razon-por-la-que-un-perro-dio-positivo/>.
- Huang, C., Wang, Y., Li, X., Ren, L., Zhao, J., Hu, Y., Li, Zhang, Cao, B. (2020). “Clinical features of patients infected with 2019 novel coronavirus in Wuhan, China”. *Lancet*, 395, 497-506. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30183-5](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30183-5).
- Ingold, T. (Ed.). (1994). *What is an animal?* Routledge.
- Jaimes, J. (6 de abril de 2020). “¡Hola a todos! Hice este pequeño vídeo para tratar de aclarar algunas dudas con relación al COVID-19 y las mascotas (en especial los gatos)”. Video de *Facebook personal*: <https://web.facebook.com/jajaimesDVMPHD/>

videos/900957300342932.

- Lagrou, E. (2020). “Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus”. *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*: https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/#_edn1.
- Landeros, E. (29 de junio de 2020). “Covid-19 y salud mental: los otros efectos de la pandemia”. *Newsweek*: <https://newsweekespanol.com/2020/06/covid-19-salud-mental-efectos-pandemia/>.
- Latour, B. (1983). “Dadme un laboratorio y levantaré el mundo”. Trad. de Marta I. González García. Versión original. “Give Me a Laboratory and I will Raise the World”, en: K. Knorr- Cetina y M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*: 141-170.
- Ley para la protección de la fauna en el estado de Chiapas (2014): <https://www.congresochiapas.gob.mx/new/Info-Parlamentaria/ley%20de%20proteccion%20para%20la%20fauna%20en%20el%20estado%20de%20chiapas.pdf?v=Mw==>.
- Loret, C. (20 de marzo de 2020). “Apenas antier el IMSS preguntó a sus hospitales si tenían respiradores para Covid-19”. *El universal*: <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/carlos-loret-de-mola/apenas-antier-el-imss-pregunto-sus-hospitales-si-tenian-respiradores>.
- Luby, S., Gurley, E., y Hossain, J. (2012). “Transmission of human infection with nipah virus”. *Improving food safety through a One Health approach*: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK114486/>.
- Macip, R. (2020). “The party is over: cracking under sana distancia in Mexico”. En: *Ciencia* 7(3), 40-48. www.revistaciencia.com.mx.
- Mallapaty, S., Maxmen, A., y Callaway, E. (2021). “Major stones unturned: covid origin search must continue after WHO report, say scientist”. En: *Nature*: www.nature.com/articles/d41586-021-00375-7.
- Menéndez, E. (1994). “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?” En: *Alteridades*, 4(7), 71-83. www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711357008.
- Menéndez, E. (2005). “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”. En: *Revista de Antropología Social*, 14, 33-69.
- Mitchell, T. (2002). *Can the mosquito speak?*. Berkeley.
- Moore, J. (Ed.) (2016). “The rise of cheap nature”. En: *Anthropocene or capitalocene?*, 78-115. <https://www.researchgate.net/publication/305654363>.
- Muehlenbein, M. (2016). “Disease and human/animal interactions”. En: *Annual review of anthropology*, 45, 395-416. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100003>.
- Naylor, R.; Steinfeld, H., Falcon, W., Galloway, J., Smil, V., Bradford, E. Mooney, H. (2005).

- “Losing the links between livestock and land”. En: *Science*, 310, 1621-1622. <https://doi.org/10.1126/science.1117856>.
- Nichter, M. (2006). “Reducción del daño: una preocupación central para la antropología médica”. En: *Desacatos*, (20), 109-132. www.redalyc.org/articulo.oa?id=13902005.
- ONUMéxico (29 de septiembre de 2022). “La ONU condena la muerte en custodia de Alejandro Giovanni López Ramírez en Jalisco en contexto de emergencia sanitaria por COVID-19”. <https://coronavirus.onu.org.mx/la-onu-condena-la-muerte-en-custodia-de-alejandro-giovanni-lopez-ramirez-en-jalisco-en-contexto-de-emergencia-sanitaria-por-covid-19>.
- Oseguera, A. (2021). “El otro virus: rumores y chismes sobre la pandemia COVID-19. Una explicación cognitiva”. En: *Antropología americana*, 6(11), 11-30.
- Prather, K., Wang, C., y Schooley, R. (2020). “Reducing transmission of SARS-CoV-2”. En: *Science*, 368(6498), 1422-1424. <https://doi.org/10.1126/science.abc619>.
- Qiu, Y., Zhao Y., Wang, Q., Li J., Zhou, Z., Liao, C., y Ge, X. (2020). “Predicting the angiotensin converting enzyme 2 (ACE2) utilizing capability as the receptor of SARS-CoV-2”. En: *Microbes and Infection*, 22(4-5), 221-225. <https://doi.org/10.1016/j.micinf.2020.03.003>.
- Ramírez, A. (2009). “Ontología y antropología de la interanimalidad”. En: *Revista de antropología iberoamericana*, 5(1), 32-57.
- Reagan, T. (1983). *The Case of Animal Rights*. University of California Press.
- Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (24 de marzo de 2020). “Los murciélagos brindan más beneficios de los que se piensa”. <https://www.gob.pe/institucion/serfor/noticias/176329-los-murcielagos-brindan-mayores-beneficios-de-lo-que-se-piensa>.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Ediciones Trotta.
- Sit, T., Brackman, C., Ip, S., Tam, K., Law, P., To, E. Peiris, M. (2020). “Infection of dogs with SARS-CoV-2”. En: *Nature*, 586, 776-778. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2334-5>
- Slingenbergh, J., Gilbert, M., de Balogh, K., y Wint, W. (2004). “Ecological sources of zoonotic diseases”. En: *Rev. Sci. tech. Off. Int. Epiz*, 23(2), 467-484.
- Sordo, M. (2021). *Una laguna negra*. Documental de Pata de perro films: <https://www.facebook.com/watch/?v=410677130356466>.
- Steve, O. (28 de mayo 2020a). “En Chiapas usaron redes sociales para armar una revuelta: acusan de recibir “ataque químico” y que el coronavirus no existe”. Xataka: <https://www.xataka.com.mx/servicios/cientos-chiapas-usaron-redes-sociales-para-armar-revuelta-acusan-recibir-ataque-quimico-que-coronavirus-no-existe>.
- Steve, O. (15 de junio de 2020b). “En Chiapas, decenas destrozaron hospital y agredieron a médicos porque pensaron que el gobierno los fumigó con coronavirus”. Xataka: <https://www.xataka.com.mx/medicina-y-salud/chiapas-decenas-destrozaron-hospital-agredieron-a-medicos-porque-pensaron-que-gobierno-fumigo-coronavirus>.
- Steve, O. (5 de febrero de 2021). “Un municipio en Chiapas decidió no aplicar la vacuna

- contra COVID porque solo la quieren dos personas de 30 000 habitantes”. Xataka: <https://www.xataka.com.mx/medicina-y-salud/municipio-chiapas-decidio-no-aplicar-vacuna-covid-porque-solo-quieren-dos-personas-30-000-habitantes>.
- Suárez, V., Suárez, M., Oros, S., y Ronquillo, E. (2020). “Epidemiología del Covid-19 en México”. En: *Revista clínica española*, 220(8), 463-471. <https://doi.org/10.1016/j.rce.2020.05.007>.
- Tejado, J. (25 de febrero de 2020). “El coronavirus llegará en el peor momento para la 4T y la sociedad”. *El universal*: <https://www.eluniversal.com.mx/opinion/javier-tejado-donde/el-coronavirus-llegara-en-el-peor-momento-para-la-4t-y-la-sociedad>.
- Van Boeckel, T., Brower, C., Gilbert, M., Grenfell, B., Levin, S., Robinson, T. Laxminarayan, R. (2015). “Global trends in antimicrobial use in food animals”. En: *PNAS*, 112(18), 5649-5654. <https://doi.org/10.1073/pnas.1503141112/-/DCSupplemental>.
- Ventola, L. (2015). “The antibiotic resistance crisis, Part 1”. En: *P&T*, 40(4), 277-283.
- Vidal, E. (2014). “Zoonosis profesionales”. En: *CreSapiens*, 6, 14-15.
- Wade, N. (5 de mayo de 2021). “The origin of COVID: Did people or nature open Pandora’s box at Wuhan?”. En: *Bulletin of the atomic scientist*: <https://thebulletin.org/2021/05/the-origin-of-covid-did-people-or-nature-open-pandoras-box-at-wuhan/>.
- Wallace, R., Bergmann, L., Kock, R., Gilbert, M., Hogerwerf, L., Wallace, R., y Holmberg, M. (2014). “The dawn of structural One Health”. En: *Social Science & medicine*, 129, 68-77. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2014.09.047>.
- Wallace, R. (2016). *Big Farms Make Big Flu*. Monthly review press.
- Wilder, A., y Freedman D. (2020). “Isolation, quarantine, social distancing and community containment”. En: *Journal of travel medicine*. 27(2), 1-4. <https://doi.org/10.1093/jtm/taaa020>.
- Wionews (21 de diciembre de 2020). “Denmark to exhume millions of mink after botched coronavirus cull”. https://www.wionews.com/world/denmark-to-exhume-millions-of-mink-after-botched-coronavirus-cull-351444?fbclid=IwAR2NGuuG-GMF-Rt8n6brGFM3xfAkmNwiViQx_gcTUEpZzgQWDbbtA0Apbq5E.

JOSÉ JAIME HUERTA CÉSPEDES

Maestro en Antropología social por el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán (CEA-COLMICH). Estudiante del Programa de Doctorado en Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social unidad Sureste (CIESAS-Sureste), con matrícula: DAS-S-19-03. Proyecto: “Salud pública, medicalización animal y relaciones de riesgo social entre perros callejeros y seres humanos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. Se interesa en los acercamientos antropológicos desde la historia material, la ideología y las relaciones socializadas entre animales y humanos.

Violencia y especismo en Costa Rica: la ética antiespecista como propuesta de cambio social

**Violência e especismo na Costa Rica:
a ética antiespecista
como proposta de mudança social**

**Violence and speciesism in Costa Rica:
the antispeciesist ethics as a proposal
of social change**

Enviado: 18.08.22 Aceptado: 14.12.22

María Fernanda Obando-Sánchez

Formación en Antropología y Arqueología (Universidad de Costa Rica) y en Ingeniería Ambiental (Tecnológico de Costa Rica).

Email: marifer.obando22@gmail.com

El artículo brinda una aproximación al especismo como postura hegemónica y sus implicaciones para la vida de los animales no humanos. Ante esta ideología, se propone posteriormente la incorporación del igualitarismo, abordado por Horta (2019), así como el concepto de vulnerabilidad, adscrito al contexto de los animales no humanos, propuesto por Martin (2021), como alternativas a la ideología especista hegemónica. Se hace referencia a cómo puede correlacionarse el especismo con prácticas humanas violentas en el contexto costarricense, así como a la perpetuación de conductas especistas, promovidas desde un sistema educativo que normaliza el consumo de los animales no humanos. Se concluye con los aportes del feminismo en la construcción de una ética antiespecista que responde ante prácticas opresivas interseccionales.

Palabras clave: especismo, antiespecismo, igualitarismo, ética antiespecista.

O artigo traz uma abordagem do especismo como posição hegemônica e suas implicações para a vida dos animais não humanos. Diante dessa ideologia, propõe-se, posteriormente, a incorporação do igualitarismo, abordado por Horta (2019), bem como o conceito de vulnerabilidade, atribuído ao contexto dos animais não humanos, proposto por Martin (2021), como alternativas à ideologia especista hegemônica. Faz-se referência a como o especismo pode ser correlacionado com práticas humanas violentas no contexto costarricense, bem como a perpetuação de comportamentos especistas, promovidos a partir de um sistema educacional que normaliza o consumo de animais não humanos. Conclui-se com as contribuições do feminismo na construção de uma ética antiespecista que responde às práticas opressivas interseccionais.

Palavras-chave: especismo, antiespecismo, igualitarismo, ética antiespecista.

The article provides an approach to speciesism as a hegemonic position and its implications for the life of non-human animals. Given this ideology, the incorporation of egalitarianism, addressed by Horta (2019), is subsequently proposed, as well as the concept of vulnerability, ascribed to the context of non-human animals, proposed by Martin (2021), as alternatives to the hegemonic speciesist ideology. Reference is made to how speciesism can be correlated with violent human practices in the Costa Rican context, as well as the perpetuation of speciesist behaviors, promoted from an educational system that normalizes the consumption of non-human animals. It concludes with the contributions of feminism in the construction of antispeciesist ethics that respond to intersectional oppressive practices.

Key Words: speciesism, antispeciesism, egalitarianism, antispeciesist ethics.

1. Introducción

Si vamos a hablar de una ética antiespecista, primero es necesario comprender qué representa adoptar una posición especista en torno a los animales no humanos, pues a partir de allí será posible esbozar sus implicaciones como ideología hegemónica. Como indican Vázquez & Valencia (2016), el especismo puede entenderse como una consideración o tratamiento desventajoso hacia aquellos que no pertenecen a una o varias especies particulares desde una posición de poder, es decir, hegemónica. Es a partir de esta condición hegemónica donde comienza a dilucidarse una de las características fundamentales de las posturas especistas y su carácter opresivo. Porque, efectivamente, adoptar una postura especista es asumir un rol opresivo y violento sobre los cuerpos y las vidas de los animales no humanos.

Si bien es cierto que la trayectoria histórica del especismo se remonta a actores prominentes de la filosofía clásica, como Aristóteles o Descartes, por ejemplo, no basta esta historicidad enquistada para justificar la utilización de los animales no humanos para beneficio humano. La errónea creencia de que solamente los seres humanos somos sujetos morales debe deslegitimarse, para lo cual la evidencia científica sólida en torno a la sintiencia y conciencia de los animales no humanos resulta fundamental. Si tomamos en cuenta, además, que la moral es un producto cultural, como señala el historiador británico Fernández-Armesto (2008), tenemos que aceptar que los animales no humanos también la tienen. Esto porque la cultura es cualquier comportamiento general que se transmite por aprendizaje. Es indudable que ciertos animales no humanos tienen cultura. Por otra parte, muchas otras especies poseen su propio sistema de comunicación específico. No hay razón para creer que solo el lenguaje (humano) tiene que servir de referencia para señalar qué especies tienen lenguaje o no. Cada especie tiene su propio sistema de comunicación y aprendizaje que les permite comunicar sus propios códigos de comportamiento cultural.

La premisa de que todos los animales con existencia subjetiva deben considerarse sujetos de justicia y titulares de derechos invulnerables es clave en nuestras relaciones con los animales no humanos (Donaldson & Kymlicka, 2018). Al incorporar el tema de los derechos de los animales, o Teoría de los Derechos de los Animales (TDA), abordada por Donaldson y Kymlicka, se debe proceder con cautela, pues el especismo con sus implicaciones éticas puede convertirse en un determinante para definir cuáles animales no humanos son sujetos de derecho y cuáles no. Así, como sostienen Vázquez y Valencia, el especismo implica discriminación entre especies. Esto es un punto crítico, dado que si se tomara en cuenta la premisa de que los animales son sujetos de justicia y derechos invulnerables, no debería discriminarse entre animales domésticos y los no domésticos en cuanto a su estatus moral, pues implica volver al desastroso universo del especismo.

Desde la ética utilitarista se ha buscado justificar la utilización de los animales en tanto representan diversos beneficios, como fuente de alimento, vestido, experimentación científica –sin emplear seres humanos en el proceso–, trabajos extenuantes, entre otros

ejemplos igualmente degradantes. Diversos autores han generado propuestas orientadas a cuestionar los límites en el uso de los animales no humanos desde el utilitarismo. Peter Singer es uno de los más reconocidos debido a su teoría de Liberación animal. La alternativa teórica de Singer se aleja del respeto por los derechos de los animales no humanos y se ha convertido más bien en la teoría comodín de quienes necesitan legitimización para continuar oprimiendo y utilizando a los animales no humanos desde una posición de poder.

Esta posición de poder especista convierte a los animales no humanos en propiedad natural. Como señalan Vázquez y Valencia “el especismo supone la utilización cotidiana y sistemática de animales no humanos por parte de los humanos partiendo de una premisa raramente cuestionada: la ‘propiedad natural’ que se ejerce sobre ellos” (2016, p.150). Pero, ¿existe realmente tal propiedad natural?

Al analizar las vinculaciones sociales del especismo como ideología opresora es inevitable relacionarlo con posturas antropocentristas, androcentristas, sexistas, clasistas y racistas. Los lugares de quienes experimentan la opresión han sido, históricamente, lugares de silencio. Para que un tejido de opresiones se consolide, las víctimas deben guardar silencio y aguardar pasivamente las acciones de sus victimarios. Y no es que los mataderos, los sitios de explotación sistemática o los mismos hogares sean sitios de silencio para los animales no humanos, sino que los humanos nos hemos aclimatado a su sufrimiento y se ha normalizado la violencia que se ejerce sobre ellos, de la misma forma en que se han normalizado la violencia de género y la violencia racista, por ejemplo. Como sostienen Vázquez y Valencia, al igual que los argumentos prorracistas aceptan la existencia de un orden natural con razas superiores, o bien el sexismo subordina a las mujeres, el especismo justifica la existencia de una especie superior a la cual las demás quedan subordinadas.

¿Qué aportes proporciona la ética antiespecista para generar un cambio social ante la violencia y especismo en Costa Rica? El problema que se plantea este artículo se aborda desde un enfoque cualitativo y utiliza la revisión narrativa como método de trabajo. Por su parte, el objetivo que persigue es analizar la forma en que el especismo logra articularse para perpetuar conductas discriminatorias desde una posición de poder en distintos ámbitos sociales.

2. Vulnerabilidad, igualitarismo y sus implicaciones para la ética animal

Desde la bioética y la filosofía se ha escrito ampliamente sobre la vulnerabilidad humana, la cual se considera una propiedad de los seres humanos en virtud de su naturaleza, es decir, poseen una vulnerabilidad universal y ontológica debida a su mortalidad, falibilidad y susceptibilidad al daño y sufrimiento, por el solo hecho de ser sujetos y poseer un cuerpo. (Martin, 2021). En esta línea de análisis podría pensarse en la vulnerabilidad de los animales no humanos, pues cumplen con los criterios bioéticos para adjudicarles derechos asociados a esta condición. Martin propone que, dado que se han observado conductas

colaborativas en los animales no humanos, así como comportamientos que revelan el valor que estos atribuyen a la vida en sociedad y a sus relaciones con otros animales, esta podría ser evidencia suficiente para darles un atributo moral y, por lo tanto, los humanos, como agentes morales, están en la obligación de respetar sus intereses individuales.

Sobre la vulnerabilidad de los animales no humanos y su relación con la sintiencia, vale la pena retomar las diferencias entre ambos conceptos. La sintiencia es aplicable a todos aquellos individuos que puedan considerarse sujetos morales. En cuanto a la vulnerabilidad, esta permite identificar a aquellos individuos que requieren de protección y atención, pues se encuentran en riesgo de que no se les respeten derechos que no deben violentarse, como sucede con los animales no humanos (Martin, 2021).

De esta manera, es posible vincular la propuesta de Martin sobre la atribución de la vulnerabilidad a los animales no humanos con el igualitarismo, desarrollado por Horta (2019), como insumo para ampliar la argumentación respecto a cómo las nociones especistas se han consolidado como un mecanismo infractor de derechos universales. El igualitarismo es una posición orientada a reducir la desigualdad, es decir, que las nociones de valor y desvalor se apliquen de manera homogénea, indistintamente de la población, sea humana o no humana. Ahora bien, como establece Horta (2019), hablar de igualitarismo no se reduce a la igualdad de derechos, sino que rechaza de forma categórica que haya individuos en mejores condiciones que otros.

El igualitarismo aplicado a la ética animal implica que, para efectos de tomar decisiones sobre las vidas de los animales no humanos, se deberá tomar en cuenta, necesariamente, aquello que es valioso para ellos, como lo que es *desvalioso*. Esto tiene una incompatibilidad indiscutible con el especismo, pues este constituye una forma de discriminación. Como plantea Horta (2019), la capacidad de sentir y disfrutar de los animales debería ser un criterio suficiente para tomar en cuenta sus intereses. Además, el conocimiento sobre situaciones desventajosas para los animales no humanos implica, desde una visión igualitarista no solamente evitarles el daño, sino también ayudarles a salir de esa situación desigual de desventaja y es así como puede vincularse con el concepto de vulnerabilidad de los animales humanos, propuesto por Martin.

Ahora bien, este carácter de vulnerabilidad será también relevante para comprender cómo el igualitarismo es en definitiva una vía para la toma de decisiones en torno a las vidas de los animales no humanos. Donaldson y Kymlicka proponen una separación de los animales no humanos en tres categorías de interés para esta discusión:

- 1) Animales domesticados: ciudadanos de comunidades políticas humanas.
- 2) Animales liminales: aquellos que no están domesticados, pero viven alrededor de los seres humanos. Son animales residentes, por lo tanto, tienen derechos semejantes a los de un ser humano residente.

3) Animales salvajes: son ciudadanos de otras comunidades políticas, por lo que las relaciones con ellos son similares a las que se tienen con otros estados.

Sobre esta separación, es importante cuestionar si no se cae más bien en una suerte de especismo solapado, pues ¿qué sucede con los animales no humanos que no son considerados ciudadanos? Y es que el especismo, por más que intente ubicarse en una escala para pensar su intensidad y consecuencias sobre las vidas de los animales no humanos, no deja de ser una forma evidente de discriminación. Por lo tanto, no es ubicable en escalas y no hay grados más o menos aceptables de especismo.

Consideremos el *argumento de relevancia* para el análisis de la propuesta separatista de Donaldson y Kymlicka. Este argumento implica que toda distinción que esté moralmente justificada tiene que estarlo por un motivo relevante. Una posible distinción moralmente relevante, como propone Horta (2020), es si un individuo puede sufrir o disfrutar, es decir, si es un ser sintiente. Esto bastaría para afirmar sin ninguna duda, que todos los seres sintientes importan y, por lo tanto, desde una noción de imparcialidad ratificar que sus intereses deben contar por igual. Retomando la propuesta de Donaldson y Kymlicka, se observa en esta separación una falta de imparcialidad, la cual se manifiesta en otorgar privilegios de acuerdo con el lugar de origen de los animales no humanos. No debe olvidarse que estos animales no tienen responsabilidad alguna por su lugar de origen y ningún individuo debería recibir un peor trato por algo de lo que no es responsable. Por lo tanto, según el argumento de relevancia de que todos los seres sintientes importan, el hecho de otorgar ciudadanía a unos y a otros no, es una injusticia. (Horta, 2020).

Una alternativa a la propuesta de Donaldson y Kymlicka proviene de Cochrane (2013), la cual es una fuerte crítica al privilegio de los animales domesticados que se evidencia en el trabajo de los primeros. Cochrane propone que la única comunidad política verdaderamente imparcial sería aquella en la que todos los seres sintientes fueran aceptados como iguales, pues causar sufrimiento nunca es aceptable. Desde la propuesta de Cochrane, los animales no humanos no son sujetos ajenos al desarrollo humano y, por lo tanto, sus intereses deberán tomarse en consideración. El respeto a sus vidas no es un tema negociable.

Como argumenta Hobson (en Bovenverk & Keulartz, 2016), los animales no humanos no deben entenderse como actores enmudecidos en un mundo humano preexistente, sino que tanto sus representaciones como sujetos y su presencia física influyen en las construcciones de la historia, en nuevas moralidades y en la posesión de lugares, que se ejercen como exclusivamente humanos, de manera absurda e ingenua. En el proceso de deconstrucción del conocimiento del mundo, surge el antiespecismo como alternativa antihegemónica de respuesta que se deriva del especismo estructural.

Vázquez y Valencia definen al antiespecismo como “una oposición a la discriminación especista en todos los ámbitos, basada en la idea de que solo la cualidad de sentir, sufrir y disfrutar resulta relevante a la hora de determinar quién merece consideración y respeto”.

(2016, p.150) Así, el antiespecismo, como enfoque filosófico y político, se opone al modelo utilitarista de quienes abogan por un bienestarismo muy propio de la ética de Singer y que está enquistado incluso en las etapas más tempranas del desarrollo infantil y cuyas consecuencias a nivel psicológico y social se observan en la ejecución de actos de violencia, desde los más sutiles hasta los más extremos, hacia los animales no humanos y los seres humanos.

3. Violencia social y sus vinculaciones con el pensamiento especista

En la obra del año 2010, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, Joy plantea cómo el maltrato animal está estructurado no solamente en la consideración de la superioridad de la especie humana, sino también en la presencia de disonancia cognitiva, entendida esta como una manera de mirar desde afuera el sufrimiento y la lógica especista mediante la insensibilidad, la ausencia de empatía y la cosificación e instrumentalización de los animales no humanos, pese a que sabemos que se les infringe sufrimiento. De esta manera, se justifica herir con machete a un perro porque invade mi propiedad, o bien, comer animales, pese a su sufrimiento. El especismo se enquista y prolifera de manera casi virulenta, pues se ha normalizado desechar y aniquilar animales, en tanto el beneficio humano sea una prioridad absoluta.

Como se propuso previamente, el especismo puede ubicarse en la misma escala de violencia que el racismo, el sexismo y el clasismo, pues sus bases son similares: se discrimina y violenta desde una posición de poder. Este aspecto es de gran relevancia para comprender el vínculo entre el especismo con el surgimiento de conductas violentas hacia los animales no humanos y hacia los seres humanos en el contexto costarricense. Tomando en consideración el argumento de Joy sobre cómo la disonancia cognitiva condiciona la forma como reaccionamos a ciertos estímulos, vale la pena cuestionarse si los mecanismos que nos llevan a mirar desde afuera el sufrimiento de los animales no humanos son más bien estructurales y se han asumido como parte de nuestra moralidad.

La relación entre la violencia hacia los animales no humanos, ya sea hacia los domésticos, los animales destinados a consumo, los animales liminales o hacia los animales salvajes se ha perpetuado mediante la invisibilización. En casos de maltrato animal en Costa Rica, no se analizan necesariamente las dinámicas sociales que influyeron en la ejecución del acto violento, pues no se evidencian a simple vista. Al analizar la *Propuesta Educativa en Bienestar Animal* (2014) de la administración Solís-Rivera, fue posible apreciar cómo esta estrategia de invisibilización se estructura en los niños costarricenses desde sus etapas escolares tempranas. Si, de momento, esta propuesta pedagógica es el único acercamiento de los niños a la complejidad de las emociones de los animales no humanos, no es de extrañarse que crezcan con una ceguera ética que podría tener consecuencias muy serias a futuro.

En los años recientes se ha observado en Costa Rica un aumento en la criminalidad de las zonas rurales, particularmente en las provincias de Puntarenas y Limón. Esta

criminalidad se manifiesta de igual manera en el aumento en los feminicidios, cuya mayor incidencia se observa en las zonas rurales, según datos del año 2022 publicados por el Observatorio de Violencia de Género contra las Mujeres y Acceso a la Justicia del Poder Judicial de Costa Rica. Por otra parte, en recorridos por distintas localidades del Caribe y del Pacífico Central, es común observar animales en condiciones deplorables, desde los destinados a consumo hasta los animales domésticos. Es también llamativo cómo organizaciones en defensa de los animales no humanos registran un mayor número de casos de maltrato hacia los animales en las zonas rurales.

La evidencia desde la psicología en cuanto al vínculo entre la violencia intrafamiliar y el maltrato animal es robusta. Podría pensarse entonces que ambos tipos de violencia pueden tener un vínculo importante en el aumento de muertes violentas en las zonas rurales y costeras de Costa Rica. No obstante, es necesario aclarar que el especismo no es un agente causal del aumento en la violencia, pero sí puede asociarse a la perpetuación de formas de violencia y opresión hacia poblaciones con vulnerabilidades muy particulares como lo son las mujeres, los niños y los animales no humanos. Un dato interesante es que en el proceso de búsqueda bibliográfica no se encontraron estadísticas recientes sobre la cantidad de animales no humanos que murieron a causa de maltrato animal, o bien que lo experimentaron en alguna de sus formas. Sin embargo, al consultar de forma no sistemática a distintas agrupaciones, asociaciones o iniciativas de activismo individual en favor de los animales no humanos, se observó una mayor atención de casos de violencia hacia animales no humanos en zonas rurales y costeras de Costa Rica.

4. La ética antiespecista y los aportes del feminismo en su deconstrucción

La violencia especista puede explicarse desde el surgimiento de una moralidad antropocentrista que se ha asumido como única y correcta. Como indican May y Kumar (2022), nuestro marco axiológico o escala de valores puede actuar como motivación a largo plazo. Es así como las creencias morales más fuertemente arraigadas pueden influir en el grado de convicción hacia ciertas emociones más fuertes. Tomando en consideración este argumento, es importante enfatizar en el rol de las creencias morales que se estructuran desde las etapas tempranas del desarrollo. Concretamente, en el caso de Costa Rica, en donde se promueve una moralidad desde el bienestarismo y que además normaliza la violencia sexista y racista, no es de extrañarse que muestre un aumento de casos de maltrato y violencia sistemática hacia los animales no humanos.

En este contexto de violencia estructural especista puede incorporarse la propuesta deconstructiva de Derrida, la cual surge como una transgresión a la institucionalidad. Como bien destaca Derrida, “no se trata [solamente] de levantarse contra las instituciones sino de transformarlas mediante luchas contra las hegemonías, las prevalencias o prepotencias en cada lugar donde éstas se instalan y se recrean” (1997, p.9). Dado que ya contamos con un análisis previo del especismo y sus implicaciones, es posible entender cómo una ética antiespecista, es en efecto una alternativa para desplazar estructuras y

modelos sociales especistas institucionalizados.

El antiespecismo como propuesta deconstructiva busca revalorizar a los animales no humanos, para quienes el derecho a la vida depende de los criterios antropocentristas de una hegemonía que debe desarticularse. Como indica Ayala (2013), la deconstrucción derrideana es un proceso liberador, en tanto que visibiliza y transforma. Además, cuestiona la presencia de verdades últimas y definitivas, como lo es el que la vida humana tiene más valor que la vida de los no humanos.

Sobre la propuesta deconstructiva de Jacques Derrida, Guerra la considera vinculante en el análisis de la categoría humano/animal para comprender cómo esta categoría define un problema social relacionado a la violencia y crueldad, pero también sobre el lugar de opresión que ocupan los animales en el “mundo de los hombres” (2019, p.10). Desde el antropocentrismo, este lugar está subordinado a los intereses humanos, pues en efecto se cree que el planeta pertenece únicamente a la especie humana. Así mismo, Guerra señala:

sabiendo que la categoría animal se queda fuera del sistema ético-político, perpetuando así un sistema de explotación de los cuerpos no humanos, el feminismo que también intenta deconstruir el concepto hegemónico del ser “hombre” como ser universal, es clave para analizar desde la teoría crítica la explotación de los otros cuerpos, los disidentes, racializados, sexualizados de las minorías y de las otras especies. (2019, p.12).

Se hace evidente entonces cómo tanto el sexismo como el especismo emplean estrategias de subordinación, objetivación y abuso para afianzar una jerarquía opresora. Son efectivamente, desde la lógica derrideana, superestructuras institucionalizadas de un logos que, podríamos pensar, es racista, sexista y especista.

Como alternativa a estos modelos educativos y sociales que reproducen formas cada vez más complejas de opresión es que se propone el desarrollo de una ética antiespecista que incorpore las particularidades de la sociedad costarricense en su campo de acción. Una primera aproximación sería reformar los programas educativos en materia de bienestar animal y que más allá de mostrar la vida de los cerdos, vacas y gallinas en los centros de producción y mataderos como una estancia idílica donde *se les procura bienestar*, se enfatice en la sintiencia de estos animales no humanos, que serán sacrificados para satisfacer placeres alimentarios de una sociedad en decadencia.

La noción del referente ausente de Carol Adams (2016) es una forma de concientizar sobre la existencia del individuo que de repente está ahora en un plato. Si en lugar de reducir al animal asesinado a un trozo de cadáver o bien a una hamburguesa, los niños desde edades tempranas conocieran de una manera didácticamente adecuada la vida de los animales destinados a consumo, quizás comprenderían que detrás de cada comida con carne hay una ausencia y despertaría su criticidad sobre si desean seguir siendo parte de un sistema que oprime a los animales no humanos. El empleo de la palabra *carne* niega la muerte

del animal y, mediante el consumo del *referente*, se da una normalización del consumo. De esta manera, se evidencia cómo nuestras construcciones lingüísticas se centran en lo humano y cómo estas se han estructurado para anular el reconocimiento de la similitud biológica entre los animales humanos y los animales no humanos. Efectivamente, en la práctica institucionalizada de cosificación de los animales no humanos se ha perpetuado una cosmovisión en la cual la muerte de los demás animales no se considera perturbadora, sino más bien, como afirma Adams, es parte aceptada de la vida y es así como los animales no son considerados sujetos, sino más bien objetos de nuestra propiedad. Nuestra cultura depende de manera vergonzosa de los animales no humanos como referentes ausentes.

De acuerdo con Adams, para quienes se aferran a esta cultura de dominación, lo inquietante es que existan voces de resistencia, pues la opresión hacia los animales no humanos está igualmente institucionalizada y no encuentran nada inquietante, desde el punto de vista ético o político, en utilizarlos para lograr el beneficio de una mayoría humana que, desde su posición de poder antropocéntrico, los ha convertido sin reparos en referentes ausentes. Para Adams, el consumo cárnico es la forma de violencia institucionalizada más extensiva y opresiva, pues nos faculta para cosificar a los animales. Si es posible justificar su aniquilación para consumo, entonces también se justifica lucirlos en un bolso o un par de zapatos.

El analizar cómo la existencia de cada persona se estructura sobre un tejido diverso de opresiones es un ejercicio reflexivo que debe hacerse frecuentemente. Es usual que distintas formas de opresión se encuentren relacionadas y ejerzan sus influencias transversalmente sobre las vidas y los cuerpos de los humanos y los no humanos.

Los aportes del feminismo a la deconstrucción del especismo son innegables y pueden ser un punto de partida en la incorporación de una ética antiespecista en nuestra cotidianidad. El especismo, como forma de discriminación interseccional, nos interpele desde dentro, de la misma forma en que operan las otras formas de opresión mencionadas previamente. Y es justamente en esta convergencia que el feminismo con su visión liberadora puede contribuir al desarrollo de una ética antiespecista, enfocada en el cuidado de los animales no humanos y en el respeto a sus vidas. El feminismo, al igual que el vegetarianismo y el veganismo, tiene un carácter político, pues busca desestabilizar modelos sociales hegemónicos mediante la visibilización de sujetos que conviene que permanezcan silenciados. Cualquier sistema opresivo requiere del silencio cómplice para perpetuarse.

La *Propuesta Educativa en Bienestar Animal* (2014) de la administración Solís-Rivera plantea lo siguiente:

Los animales son muy sensibles y sus necesidades son parecidas a las nuestras: igual que los humanos, los animales necesitan alimentos nutritivos y de calidad y agua limpia y fresca. Por ejemplo, un ternero necesita heno y alimentos que contengan los minerales adecuados para estar sanos. Necesitan un refugio

apropiado y un lugar de descanso confortable en el que haya, por ejemplo, una zona adecuada de camas para animales. Al igual que los humanos, los animales sufren cuando están incómodos. Cuando se encuentran en un lugar extraño en el que nunca han estado, pueden sentir miedo, igual que los humanos. (2014, p.15).

Puede observarse cómo el especismo se implanta desde las etapas escolares tempranas y, de formas sutiles, se normaliza desde una postura bienestarista que los animales no humanos permanezcan encerrados y se les asesine, en tanto se les procure bienestar. Los mataderos no son “un lugar extraño”, son campos de exterminio y, si bien es cierto que es absolutamente reprochable educar en el antiespecismo mediante el uso de material audiovisual explícito y amarillista, el cambio en el lenguaje sí puede, efectivamente, despertar en los niños un sentido de criticidad que los haga cuestionar por qué se extermina a sus semejantes no humanos. El feminismo desde su noción de ética del cuidado puede aportar en la generación de propuestas educativas antiespecistas, pues responde desde sus vivencias históricas y contemporáneas a desafíos palpables que han minimizado y objetualizado a las mujeres y sus cuerpos de manera generacional, de la misma forma en que se ha hecho y se continúa haciendo con los animales no humanos.

La esclavitud es reprochable en todas sus formas. Pensarla de esta manera cuando es observada en el contexto humano únicamente, contribuye a reproducir el especismo y su efecto corrosivo en nuestras relaciones con otras especies. Como sostienen Donaldson y Kymlicka, no se trata de cortar nuestros vínculos con los animales no humanos para evitar su instrumentalización y abuso, sino más bien de “reconocer a los animales no solamente como sujetos individuales cuyos derechos deben respetarse, pero también como miembros de comunidades que compartimos entrelazadas en relaciones de interdependencia, mutualidad y responsabilidad” (2018, p.447).

5. Conclusiones

Ciertamente las implicaciones del especismo tienen una trayectoria histórica que todos los seres humanos deberíamos conocer, de manera que la búsqueda por mejorar nuestras relaciones con los animales no humanos sea un objetivo primordial en la construcción de políticas sociales y en el desarrollo de programas educativos que se estructuren desde la inclusión y no más bien desde lógicas discriminatorias.

No por ser un problema estructural, la inacción ante conductas especistas es el camino correcto. Un proceso de deconstrucción individual y colectivo en relación con el especismo parece ser la ruta más clara para convivir en sociedades más justas, pues una sociedad que normaliza la opresión en cualquiera de sus formas está destinada a sucumbir en un corto o largo plazo.

La ética antiespecista como propuesta para generar cambio social orienta en ese proceso tan urgente de deconstrucción, en el cual el movimiento feminista tiene mucho que aportar. La lógica de dominio antropocentrista tiene implicaciones severas en las

comunidades, entendidas estas como espacios donde conviven animales humanos y no humanos. Las propuestas de cambio a nivel social y educativo deben ser un medio de aprendizaje integral e inclusivo y con visión a largo plazo, desde el cual se genere conciencia sobre los impactos de nociones especistas en términos de convivencia planetaria. Pensar las relaciones con los animales no humanos implica reconocerles como sujetos de derechos, donde el valor de sus vidas no es despreciable respecto a la vida humana.

Bibliografía

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne: Una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuatro Ediciones. Disponible en: <https://ochodoscuatroediciones.org/libro/la-politica-sexual-la-carne/>.
- Ayala, O. (2013). “La deconstrucción como movimiento de transformación”. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 24 (47), 79-93.
- Bovenverk, B. & Keulartz, J. (2016). “Animal Ethics in the Age of Humans. Blurring Boundaries in Human-Animal Relationships”. *The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics*.
- Cochrane, A. (2013). *Cosmozoopolis: The Case Against Group-Differentiated Animal Rights*. University of Sheffield.
- Derrida, J. (1997). “Una filosofía deconstructiva”. *Zona Erógena*, 35.
- Donaldson, S. & Kymlicka. (2018). *Zoopolis. Una revolución animalista*. Errata Naturae.
- Fernández-Armesto, F. (2008). *Breve historia de la humanidad*. Zeta Bolsillo.
- Guerra, L. (2019). *El Feminismo Antiespecista nos viene a incomodar*. FLACSO.
- Horta, O. (2019). “Igualitarismo y Ética Animal”. En Aguilera Dreyse, Lecaros, Valdés Meza (eds.) *Ética Animal: Fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica*. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- Horta, O. (2020). *Igualdad para todos los seres sintientes: en defensa de Comozoópolis contra Zoópolis*. Conferencia virtual. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=6QSOLUVob_I&ab_channel=LorenaBilicic.
- Joy, M. (2010). *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*. Conari.
- Martin, A. (2021). “Animal Vulnerability and its Ethical Implications: An Exploration”. *Journal of Applied Philosophy*, 38 (2), 196-215. doi: 10.1111/japp.12390.
- Ministerio de Educación Pública (2014). *Propuesta educativa en Bienestar Animal*. Recuperado de: <https://www.mep.go.cr/sites/default/files/page/adjuntos/propuesta-educativa-bienestar-animal.pdf>.
- May, J. & Kumar, V. (2022). “Harnessing Moral Psychology to Reduce Meat Consumption”. *Journal of the American Philosophical Association*. 9, (2), pp. 367-387. doi:

<https://doi.org/10.1017/apa.2022.2>

Vázquez, R. y Valencia, A. (2016). “La creciente importancia de los debates antiespecistas en la teoría política contemporánea: del bienestarismo al abolicionismo”. *Revista Española de Ciencia Política*, 42, 149-166. <http://dx.doi.org/10.21308/recp.42.06>.

MARÍA FERNANDA OBANDO-SÁNCHEZ

La autora tiene formación en Antropología y Arqueología (Universidad de Costa Rica) y en Ingeniería Ambiental (Tecnológico de Costa Rica). Además, cuenta con estudios a nivel de especialidad en intervención neuropsicopedagógica. Actualmente forma parte del Observatorio para la Acción Contra el Racismo del Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Costa Rica.

Toponimia crítica animal. ¿Son los nombres de lugar una oportunidad más para la defensa de los no humanos?

**Toponímia crítica animal.
Os nomes de lugares são mais uma oportunidade
para a defesa dos não-humanos?**

**Animal Critical Toponymy.
Are the names of places a greater opportu-
nity for the defense of non-humans?**

Enviado: 19.03.22

Aceptado: 27.12.22

Eduardo Barona Collado

Máster en Investigación Antropológica y Doctorando Universidad Complutense de Madrid.

Email: ebarona@ucm.es

El estudio de topónimos es una importante fuente de información complementaria a múltiples disciplinas, pues surge de las interacciones de la humanidad y su entorno. En el pasado, prácticas concretas se cristalizaron en lugares cuyos nombres persisten hoy. Con ellas, también se fosilizó un valor simbólico, que convierte en material ciertas formas de conocer e interpretar el mundo. En las últimas décadas, las teorías críticas del espacio han puesto énfasis en contemplar la toponimia como un lugar para la resistencia simbólica que ha trascendido a las arenas culturales y políticas, en la defensa de diferentes causas de justicia social. Sin embargo, la llamada cuestión animal no ha sido nunca abordada. A través del ejemplo de más de 900 lugares de la geografía española cuyas formas pueden relacionarse con historias de dominación, abuso o maltrato hacia los no humanos, este trabajo combina la Toponimia Crítica con los Estudios Críticos Animales.

Palabras clave: toponimia crítica, retoponimización, estudios críticos animales, toponimia crítica animal.

O estudo dos nomes de lugares é uma importante fonte de informação complementar a múltiplas disciplinas, uma vez que surge das interações da humanidade e seu ambiente. No passado, práticas específicas cristalizaram-se em locais cujos nomes persistem até hoje. Com eles, fossilizou-se também um valor simbólico, que materializa certas formas de conhecer e interpretar o mundo. Nas últimas décadas, as teorias críticas do espaço têm colocado ênfase em contemplar a toponímia como um lugar de resistência simbólica que transcendeu as arenas culturais e políticas, em defesa de diferentes causas de justiça social. No entanto, a chamada questão animal nunca foi abordada. Através do exemplo de mais de 900 lugares da geografia espanhola cujas formas podem ser relacionadas a histórias de dominação, abuso ou maus tratos a não-humanos, este trabalho combina Toponímia Crítica com Estudos Críticos Animais.

Palavras-chave: toponímia crítica, retoponimização, estudos críticos animais, toponímia crítica animal.

The study of place names is an important source of complementary information to multiple disciplines, as it arises from the interactions of humanity and its environment. In the past, concrete practices crystallized in places whose names persist today. With them, a symbolic value was also fossilized, which turns into material certain ways of knowing and interpreting the world. In recent decades, critical theories of space have placed emphasis on contemplating toponymy as a place for symbolic resistance that has transcended the cultural and political arenas, in defense of different causes of social justice. However, the so-called animal question has never been addressed. Through the example of more than 900 places in the Spanish geography whose forms can be related to stories of domination, abuse or mistreatment of non-humans, this work combines Critical Toponymy with Critical Animal Studies.

Keywords: critical toponymy, place-names replacement, critical animal studies, critical animal toponymy.

1. Introducción

Este artículo trata sobre un tipo particular de topónimos, inspirados por la presencia real o simbólica de animales no humanos, llamados zootopónimos. El estudio de los nombres de lugar, conocido como toponomástica, constituye una fuente de información complementaria a múltiples disciplinas, capaz de ampliar el conocimiento sobre la humanidad y el ambiente, así como sobre sus adaptaciones y rechazos mutuos (Anaya, 1960). Consistentemente, los zootopónimos, son, junto con las motivaciones fitonímicas (las que hacen referencia a plantas), las más comunes de la geografía española (Ballester, 2010). En ocasiones estos zootopónimos están formados por compuestos frásticos (p. ej. Mota del Cuervo, Campillo de ranas o Villaconejos). Cuando estas composiciones incorporan un verbo, pueden llegar a resultar en procedimientos de gran expresividad (p. ej. Cantalobos, Tornavacas o Vendejacas).

Cuando los verbos incorporados son desfavorables hacia el sujeto, en este caso hacia los animales no humanos, las expresiones resultantes podrían ser interpretadas en relación a situaciones de dominación, abuso o maltrato (p. ej. Blasconuño de Matababras, Despeñaperros o Arroyo de Ahogagatos). En la mayoría de los casos, se trató de compuestos sintagmáticos formados por verbo (en imperativo) + sustantivo (p. ej. Matalacabra, Pelagallinas, Ahorcaperros o Despeñabueyes), aunque también se hallaron otros formados por sustantivo + adjetivo (p. ej. Caballos muertos o Perra ahorcada), así como otros tiempos verbales (p. ej. Muerte de los perros, Matar los Toros o Taína de Muera el Perro).

En este trabajo se han identificado, clasificado y analizado más de 900 nombres de lugar de la geografía española, donde diferentes especies animales se encontraron real o metafóricamente con los humanos en aparentes relaciones de dominación, abuso o maltrato, que resultaron lo suficientemente excepcionales como para dar nombre a determinados lugares. Con mayor frecuencia, estos nombres corresponden a microtopónimos, topónimos menores, que surgieron para denominar y diferenciar el espacio físico en el ámbito local, creados por sus habitantes, espontáneamente y sin obedecer a normas. Este marcado carácter social permite aproximarse a las motivaciones, mentalidad social y valores imperantes del grupo humano que lo aceptó o rechazó (Membrado-Tena, 2018).

Expresiones como las anteriores, que, de otro modo, serían sentidas como desfavorables, ofensivas o políticamente incorrectas, han sido fijadas al lenguaje, a través de los topónimos, logrando que ya no se vea una referencia al animal, sino al lugar (Torres, 2015). Gracias a su autoridad textual, su legitimidad institucional y su uso repetido, los topónimos normalizan ciertas formas de conocer e interpretar el mundo, siendo capaces, incluso, de guiar decisiones morales y éticas, como parte de un aprendizaje informal

(Melville, 2006; Carbaugh & Rudnick, 2006; García Fraga, 2010).

Este “superpoder” de los nombres de lugar, los sitúa en una arena cultural y política, en la que las dinámicas de poder y estrategias de gobernabilidad, entran en competición con las teorías de justicia social y resistencia simbólica (Rose-Redwood et al, 2010). Esta mirada crítica, que lleva décadas desarrollándose en relación a la etnicidad, ideología, género o diversidad funcional (Clowney, 2013; Rose-Redwood et al, 2010; Halmari, 2011), implica analizar los nombres de lugar, no como meras etiquetas, sino como símbolos intencionales, capaces de transmitir ideas y criticar las narrativas dominantes que los originaron (Brasher et al, 2017). Este trabajo pone en conversación esta reorientación de la toponomástica con los Estudios Críticos Animales, para proponer el desarrollo de una Toponimia Crítica Animal. Un ejercicio de responsabilidad en la representación del paisaje, que pone el énfasis en el uso de los lugares como forma de recuperar unas relaciones más justas y compasivas con los demás animales.

2. Metodología

Para la realización de este trabajo se llevó a cabo una revisión bibliográfica sobre el estudio de la toponimia, poniendo énfasis en el estudio particular de los zootopónimos españoles. En esta revisión se hallaron diferentes especies animales relacionadas con las actividades cinegéticas o de ganadería, otras empleadas para el transporte, así como especies silvestres o animales tradicionalmente vinculados a los humanos, con cuyos nombres se elaboró una lista. A partir de ella se realizaron búsquedas en la base de datos del Nomenclator Geográfico Básico de España (NGBE), dependiente del Instituto Geográfico Nacional, compuesto por 1.132.601 registros de topónimos, extrayendo 20.000 zootopónimos presentes en la geografía española.

En una primera fase se seleccionaron aquellos que tuvieran formas relacionables con la dominación, abuso o maltrato a los no humanos, obteniendo una lista con 903 nombres de lugar que fueron categorizados y georreferenciados, creando un mapa de intensidad para visualizar su prevalencia y distribución geográfica, a través de la plataforma Google Fusion Tables. Sobre esta categorización, se seleccionaron, para un análisis más profundo, las tres tipologías más frecuentes de verbos pertenecientes a este modelo de toponimia (Matar, Ahorcar y Despeñar). En esta fase nos preguntamos si la toponomástica es capaz de aportarnos información sobre cómo fueron las estructuras relacionales que en el pasado dieron nombre a determinados lugares.

En la segunda fase, se indagó en cómo la toponimia, ha venido tratado cuestiones relacionadas con la igualdad de género, la etnicidad, la inclusión de las personas con diversidad funcional o los conflictos derivados de aspectos ideológicos. Finalmente, combinamos estas reformulaciones críticas de la toponimia con los Estudios Críticos Animales, para obtener las claves para el desarrollo de una Toponimia Crítica Animal. Con ello, pretendemos contestar a la pregunta inicial de este artículo.

3. Limitaciones de la toponomástica

Pese a que el estudio de los topónimos nos permite indagar en la justificación de los nombres geográficos, el por qué de su significado, su origen, morfología y evolución en diferentes etapas históricas (Gómez Bayarri, 2007), numerosos investigadores advierten de que la toponomástica esta sujeta a múltiples limitaciones que la relegan a ser un complemento de otras disciplinas, no pudiendo ser concluyente por sí misma (Llorente, 2011; Capra et al, 2016; Ramírez, 1999).

Si bien el estudio de los nombres de lugar nos permite comprender cómo debieron ser las preocupaciones reales y místicas de las personas que los crearon, su mentalidad social, valores imperantes de su grupo e incluso hallar prácticas, conocimientos y utilidades ya extintas (Dauzat, 1971; Membrado-Tena, 2018; Riesco, 2010), no es posible relacionar la existencia de ciertos nombres con ciertas prácticas ocurridas en el pasado, a menos que se disponga de otras.

El primer obstáculo es el lingüístico, no solamente por la dificultad de saber cuál fue la lengua y el período de origen, sino también por sus posibles evoluciones fonéticas o morfológicas (fosilizaciones), adaptaciones, transcripciones, transportes, deformaciones, transformaciones, traducciones o simples errores interpretativos (Rodríguez Adrados, 2001; Gómez Bayarri, 2007; Tort, 2003; Capra et al, 2016). Así, un topónimo que en su origen pudo estar semánticamente motivado y por lo tanto ser transparente, puede convertirse en arbitrario, por lo tanto, opaco o ininteligible (Trapero, 1995; Tort, 2003).

En ocasiones, dejarse llevar por asociaciones etimológicas populares o aparentemente fáciles con respecto al sentido y la interpretación literal de los topónimos, dificulta su correcta comprensión y verdadero origen (Galmés, 1999; Riesco, 2012). Aunque existe también el riesgo contrario, de aplicar etimologías esotéricas y pseudocientíficas cuando las cosas están claras. Este principio metodológico para el estudio de los topónimos, conocido como “principio de racionalidad”, fue propuesto por Galmés (1999) y defiende que, en el estudio de los topónimos se debe partir de que el hablante creador del topónimo parte de un razonamiento coherente para nombrarlo.

Sin embargo, en la práctica, muchos topónimos están formados por compuestos verbonominales, cuya interpretación semántica resulta difícil de desvelar, por su alta ambivalencia. Estas formas han sido analizadas por diferentes autores en el contexto español (Riesco, 2012; Riesco, 2019; Ruhstaller, 2014). Se da la circunstancia de que muchos de estos topónimos con núcleo verbal, refieren a lugares marginales, como bordes de los términos municipales, susceptibles a la desvalorización a través de metáforas peyorativas que expresan el desprecio a través de metáforas, por lo que son abundantes los nombres desfavorables (p. ej. Matababras, Cagalobos...) (Riesco, 2019).

En el marco de este trabajo, diferentes autores nos alertan de que las referencias animales, en ocasiones son ponderativas, no literales y podrían deberse a múltiples motivos

(Riesco, 2010; Riesco, 2012; Capra et al, 2016; Riesco, 2015). Una de las más frecuentes es la alusión a las características orográficas de terrenos que podrían ocasionar a los animales la acción que se describe. Se habla entonces de metáforas oronímicas como podría suceder en Despeñaperros (Jaén). En otras ocasiones se utilizan también variantes hiperbólicas que, si reconocen la explotación de los animales de carga o labranza, como Cansa Asnos (Madrid) o Cuesta de Mataburros (Navarra), pero que también pretenderían la descripción del lugar.

De igual manera topónimos como “Matagrillos” podrían estar haciendo alusión al aburrimiento de sus habitantes o a su mísera subsistencia (Riesco, 2012). En ocasiones se ha empleado la asociación física o conductual de una persona con un animal no humano, dando lugar a motes o apodos (Valenciano, 2013) y estos a su vez a nombres de lugar o antropónimos (2019, pp. 517). Por ejemplo, el apodo “Mataperros”, entendido tal y como se recoge en el diccionario de la Real Academia Española (2014), muchacho callejero y travieso (Moreno, 2014).

En otras ocasiones, podrían en realidad ser fitotopónimos, topónimos motivados por la presencia actual o pasada de plantas cuyo nombre vulgar incorpora algún animal (Fajardo et al, 2013). Podría ser el caso de “Matalobos”, *Aconitum napellus* o “Ahogagatos”, *Anthriscus caucalis*. O incluso otros donde no hay referencia directa a ningún animal (p. ej. “Quebranta la vara”, en relación a un lugar donde se castigaba a un animal de carga para que avanzara) (Ruhstaller, 2014). U otros en los que, sin existir un verbo, hay implícita una acción, como en los topónimos gallegos “Foxo do lobo” (Foso de Lobo) o “O foxo do lobo” (El foso del lobo), que hacen referencia a trampas empleadas para atrapar y dar muerte a los lobos (Vega, 1996).

Añadido a todas estas limitaciones está la cuestión del elevado número de lugares con los mismos nombres (homonimia) (Gráfico 1). Por ejemplo, existen en España, hasta 46 lugares llamados Matalobo/a o 104 lugares llamados Matamulas, Mata Asnos, Mataborricos o Mataburros, cuyo nombre podía deberse a diferentes motivos, referentes asociativos o evoluciones (Chesnokova, 2011). Teniendo en cuenta todas estas limitaciones, en este trabajo realizamos una recopilación, clasificación y análisis de más de 900 zootopónimos para indagar en las tres formas más prevalentes.

4. Zootoponimia española de dominación, abuso y maltrato a los no humanos

Se aplicó la metodología expuesta para la clasificación, análisis y georreferenciación de los topónimos, obteniendo un mapa de distribución e intensidad, observando una mayor presencia de este tipo de nombres de lugar en la parte occidental del país (Mapa 1). Las formas compuestas por “Mata” (Mapa 1, imagen izquierda), fueron las más numerosas, mostrándose en 627 topónimos, que representaron un 74% de los analizados. La mayoría de estos nombres se relacionaron con animales tradicionalmente asociados al transporte y la ganadería.

En otros 276 topónimos, el restante 26% (Mapa 1, imagen derecha), se emplearon

verbos de acción distintos, como Ahorcar y sinónimos (45), Despeñar y sinónimos (37), Descuernar y sinónimos (27), Espantar (25), Pelar (18), Desollar y sinónimos (8), Reventar (8), Esgañar y desgañar (4), Tumbar (5), Cagar (6), Cansar (5), Capar (5), Despiernar (3), Ahogar (9), Cazar (2), Engañar (2). En este trabajo, analizamos las tres primeras categorías por orden de prevalencia, Mata-, Ahorca-, y Despeña-.

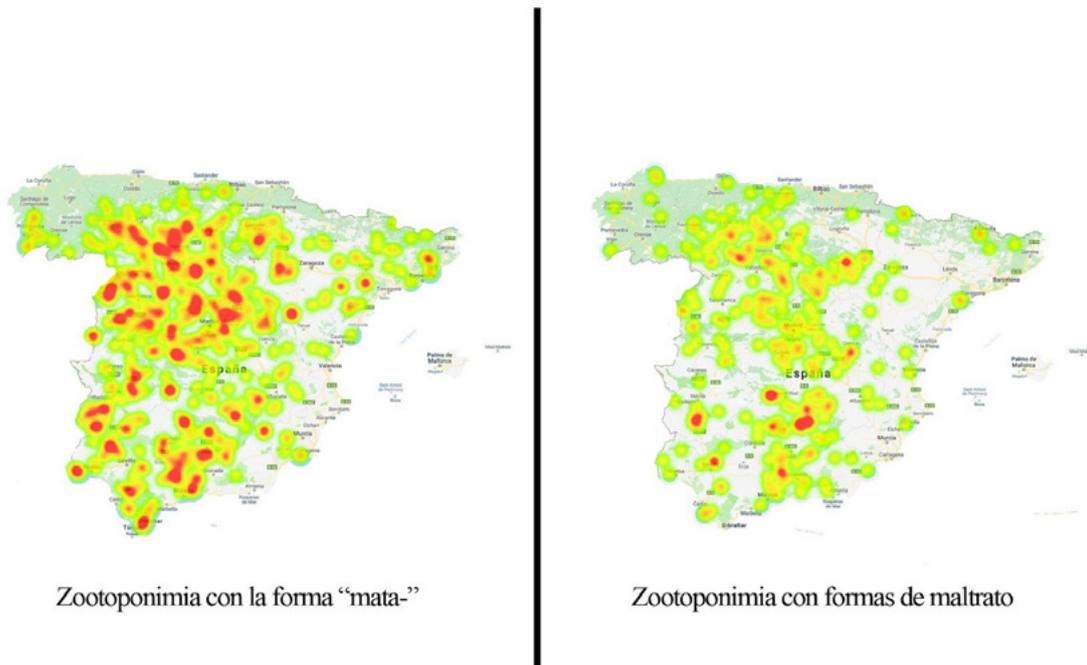


Figura 1. Mapa de intensidad de topónimos españoles con la forma "Mata" (Izquierda) y con otras formas (Derecha). Elaboración propia a través de la plataforma Google Fusion Tables sobre la georreferenciación de 903 "topónimos de maltrato animal", extraídos del Nomenclator Geográfico Básico de España (NGBE).

La mayoría de los topónimos analizados, cumplieron el esquema de verbo en imperativo + sustantivo [p. ej. Matabueyes (Badajoz) o Despeñaperros (Jaén)], aunque en otros casos se estructuraron sobre verbos en participio [p. ej. Coll de Cabramorta (Barcelona), Perromuerto (Navarra), Pájaro colgado (Albacete) o Gato Quemado (Soria)].

5. A propósito de "Matar"

En España existen al menos 627 topónimos en cuya construcción hay un animal no humano al que "se mata" [p. ej. Matabuey (Ciudad Real), Camino de Mataconejo (Guadalajara), Matapuerkas (Córdoba)]. Tal como plantea Riesco (2012), la posibilidad de que existiesen lugares concretos destinados a matar animales, es conflictiva desde el momento en que también existen voces como Mataladona o Mataboa, cuya transparencia etimológica parece imposible en España, al no encontrarse entre su fauna.

Diferentes autores han llegado a diversas explicaciones sobre el origen de la voz

“Mata”. La primera de ellas, siguiendo el principio de racionalidad de Galmés (1999), haría referencia al verbo español “matar”. No obstante, otros investigadores contemplan “mata” para referir a un grupo de árboles o pequeño bosque, derivado del latín tardío, “matta” o “estera”, como una cubierta vegetal (Meyer-Lübke, 2009; Corominas y Pascual, 1980-1990; Torres, 2015). Por último, se apunta que “mata” podría ser una evolución de “mota” como una elevación del terreno, sinónimo a gleba, terrón o cabezo, muy frecuente en la toponimia española [p. ej. Mota del cuervo] (García Martínez, 1990).

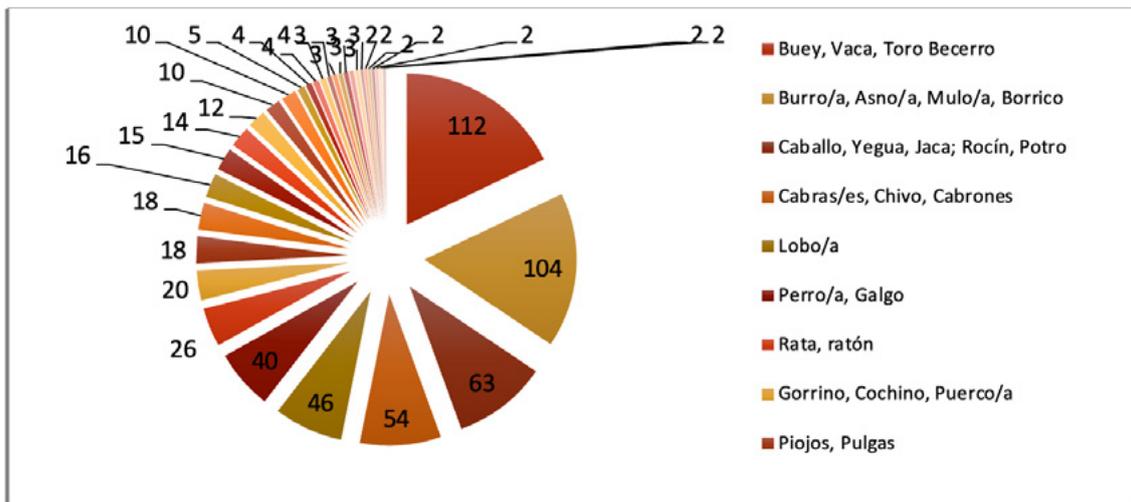


Gráfico 1. Elaboración propia. Formas con “Mata” y número de homónimos

Aludiendo de nuevo al principio de racionalidad, el hecho de que sean los animales históricamente empleados en el transporte, los más repetidos en los zootopónimos que comienzan con “mata”, nos conduce a contemplar las precauciones ya expuestas. Bien que se haya usado el nombre como hipérbole para reflejar la sobreexplotación de los animales de carga (Riesco, 2012) o bien como metáfora oronímica (Capra et al, 2016; Riesco, 2015).

Sin embargo, el elevado número de “Matalobos” (46) o “Mataperros” (40) no serían explicables de esta manera. Respecto a las formas con “lobo”, hay que decir que Casillas (1896) observó la existencia de un el paralelismo entre su raíz lingüística (*LUP-) y la raíz preindoeuropea *LUB- (esta última con valor hidronímico), por lo que podría haber existido entre ambas una asociación etimológica popular por homofonía, que habría llevado a la confusión de algunos nombres. Sobre las formas con “perro”, también existe controversia. Torres (2015) observa que “perro” podría también relacionarse con la raíz prerrománica “parra”: montaña o colina. Para otros autores la forma “perro” se empleó en estos casos en alusión a culturas no cristianas, despectivamente. Por ejemplo, para Despeñaperros, en referencia a la expulsión de los árabes de España (Manso, 2017).

Ballester (2010) descartó explícitamente la relación de cualquier forma de maltrato en los topónimos de perro, pues lo interpretó como una evolución de “piedros” o incluso

en relación al antropónimo “Pedro”. No obstante, otros autores, como Ruhstaller (2014), no dudan en relacionar los topónimos “Mataperros” con formas mucho más transparentes que reflejan una España bárbara y cruel con los animales no humanos. El autor vincula la existencia de estos nombres a su utilización y descarte para la caza, lo que se vería refrendado por la existencia de dos Matagalgos (Palencia), siendo ésta una “raza” de perros tradicionalmente asociada a la actividad cinegética.

Por el contrario, para Riesco (2019, pp. 504) podría responder a una hipérbole sobre las labores de caza en lugares abruptos, donde los perros se “matarían” por cobrar sus piezas. La misma explicación ofrece para lugares de nombre “Matazorras”, presente en muchas partes de la geografía española. Lugares donde la zorra podría morir accidentalmente, aunque su consideración como “alimaña” hace más probable que se trate de una muerte provocada (Riesco, 2019, pp. 516). Sin embargo, Riesco (2019, pp. 521) si interpreta, en Piedrahita de Castro (Zamora), una calle y una charca con el nombre “Matagatos”, relacionada con la costumbre de regular la población de gatos, arrojando las camadas al río.

6. A propósito de “Ahorcar”

De igual manera a lo que ocurría con “Matar”, algunas formas con “Horca” u “Horcada” [p. ej. Barranco de Horcavacas (Ciudad Real) u Horcada de los Bueyes (Asturias)], no tendrían relación con la acción de ahorcar, sino con la descripción de un collado angosto o un paso entre laderas, de pendiente muy fuerte, con forma de horca. La posibilidad de que las formas con “Ahorca” o “Cuelga” pudieran relacionarse con metáforas oronímicas, resulta evidente cuando hacen referencia a animales que resultarían, literalmente difíciles de ahorcar, como vacas, caballos o bueyes [p. ej. Cuerda de Horcavacas (Ciudad Real), Barranco de Horcavacas (Ciudad Real), Collado de Horcavacas (Ciudad Real), Horcaballos (Segovia), Horcada los Bueyes (Asturias)].

Sin embargo, se observó una mayor frecuencia de estos topónimos en referencia al perro, hallándose hasta 28 topónimos que incorporan las voces “Ahorcaperros” y sus sinónimos “Cuelgaperros” y “Pingaperros” [p. ej. Horca Perros (Ciudad Real), Horca del Perro (Toledo) y Horcada de los Perros (Soria)]. Existiría la posibilidad de que la referencia fuese a un tipo de nudo corredizo llamado ahorcaperros (García-Borrón, 1995) o a un tipo particular de escalera usada en agricultura (Pastor, 2003). Sin embargo, la etiología del nombre de ambos objetos tampoco deja mucho margen para la discusión.

A este tipo pertenecen numerosos nombres de lugar, como Ahorca Perros (Albacete), Ahorca Perros (Burgos), Cuelga Perros (Cáceres), Cuelga Perros (Cáceres), Encinar de Cuelgaperros (Cáceres), Loma de Cuelgaperros (Ciudad Real), Ahorcaperros (Ciudad Real), Arroyo de Ahorcaperros (Ciudad Real), Arroyo de Cuelgaperros (Córdoba), Arroyo de Ahorcaperros (Córdoba), Ahorcaperros (Cuenca), Barranco de Cuelgaperros (Madrid), Cuelgaperros (Madrid), Ahorcaperros (Madrid), Ahorcaperros (Málaga), Cuelgaperros (Palencia), Escuelgaperros (Salamanca), Cuelgaperros (Salamanca), Cuelgaperros (Soria),

Escolga Perras (Soria), Ahorcaperos (Toledo), , Ahorcaperos (Toledo), Perra Ahorcada (Toledo), Pingaperros (Valladolid), Ahorcaperos (Zamora).

Para Riesco (2015 y 2019, pp. 504) estas formas podrían hacer alusión metafórica a faenas de caza en lugares frondosos, o donde los perros quedarían colgados (se ahorcarían) con la vegetación. Aunque el mismo autor, ha llegado a relacionarlo con el descarte de animales de caza, a través de la práctica del ahorcamiento. Ballester (2010), refiriendo a Perdiguero (1997), mostró también cierta resistencia a ver este tipo de topónimos de manera transparente y concluyó que no existe documentación al respecto y que podría ser una alteración producida recientemente, sin aportar más información. Al parecer solo Ruhstaller (2014), aprecia con contundencia esta transparencia al opinar que estos topónimos deben referirse a la tradición de ahorcar a los perros que se descartaban para la caza.

Igualmente, se hallaron formas con “Ahorcar” en alusión al lobo, en las voces gallegas con “Forca” (Horca) o “Forcada” (Horcada) [p. ej. Forca do Lobo (A Coruña), Rego da Forcada do Lobo (Lugo), Forca dos Lobos (Ourense), Forca dos Lobos (Pontevedra) o A Forca da Loba (Lugo)], que vendrían a dar consistencia a la posibilidad de que se trate de formas transparentes.

7. A propósito de “Despeñar”

El tercer verbo más empleado en esta tipología de zootopónimos es “Despeñar”. Como en los casos anteriores, cabe pensar en la metáfora onímica como primera explicación (Rutshaller, 2014; Riesco, 2019). A esta categoría corresponden nombres de animales asociados al transporte, como el caso de Despeñapotros (Jaén), Despeñavacas (Ciudad Real), Despeñapotros (Jaén), Barranco de Despeñapotros (Jaén), Arroyo de Despeñabueyes (Jaén), Despeñabueyes (Valladolid). Sin embargo, otros animales fueron incluidos en estas formas, como Despeñalobos (Madrid) o Colada de Despeñazorras (Granada).

No obstante, lo que más llama la atención en esta categoría de nombres es el elevado número de lugares asociados, de nuevo al perro, contabilizándose hasta 29 homónimos de “Despeñaperros”. Como en los casos anteriores, existen discrepancias sobre la etiología del topónimo. Para Riesco (2019, pp. 541), el verbo podría ser reflexivo, es decir, los perros o incluso los lobos podrían despeñarse ellos solos, los primeros en lances de caza, los segundos hostigados en las batidas. Mientras que, como ya se ha comentado en este trabajo, para Manso (2017), la figura del perro en lugares como “Despeñaperros”, podría hacer referencia despectiva hacia personas no cristianas, en relación a la expulsión de los árabes de España (Manso, 2017).

Este tipo de nombres solo resultó transparente para Ruhstaller (2014), quién lo relacionó con la “*bárbara práctica de arrojar sobre las rocas a los perros no válidos para la caza, bien por vejez o por excesiva agresividad*”. El topónimo “Despeñaperros” está ampliamente extendido en la geografía española, en provincias como Alicante, Almería, Ávila, Ciudad Real, Cuenca, Huesca, Jaén, Madrid, Valencia o Zaragoza, además de

existir numerosas referencias que lo incluyen: Cortijo de Despeñaperros (Almería), Barranco de Despeñaperros (Castellón, Granada), Casas de Despeñaperros (Ciudad Real), Despeñaperros de Luciana (Ciudad Real), Sierra de Despeñaperros (Ciudad Real), Despeñaperros de Piedrabuena (Ciudad Real), Río Despeñaperros (Ciudad Real), Cuevas de Despeñaperros (Granada), Portillo de Despeñaperros (Huesca), Desfiladero de Despeñaperros (Jaén), Parque Natural de Despeñaperros (Jaén), Solana de Despeñaperros (Jaén y Zamora), Arroyo Despeñaperros (Jaén), Mirador del Jardín de Despeñaperros (Jaén), Mirador de Despeñaperros (Jaén), Camping de Despeñaperros (Jaén), Camino de Despeñaperros (Zamora)

8. Toponimia Crítica y Estudios Críticos Animales

En la categorización y análisis de los zootopónimos de la geografía española, analizados en el apartado anterior, se encontró también una enorme dificultad para llegar a un consenso sobre sus motivaciones, evoluciones o referentes asociativos. Es decir, como nos habían prevenido numerosos autores (Rodríguez Adrados, 2001; Gómez Bayarri, 2007; Tort, 2003; Capra et al, 2016; Trapero, 1995) no es posible asociar un nombre de con actividades concretas humanas, a menos que se disponga de información adicional para cada uno de ellos, cuestión que sería complicada para nuestros 900 lugares. Sin embargo, los nombres están ahí gracias a su autoridad textual, así como a su legitimidad institucional y uso repetido (Melville, 2006). Independientemente de las motivaciones que dieron lugar, los topónimos son capaces de fijarse al lenguaje, se lexicalizan y perduran (Trapero, 1995; Tort, 2001).

Así, pese a que muchos de estos nombres de lugar podrían llegar a ser sentidos en la actualidad como desfavorables, ofensivos o antiestéticos (Rodríguez Adrados 2001; López Díaz, 2017), conviven con nosotros, sobreviven al léxico común. En el caso que nos ocupa, es posible incluso que sus habitantes ya no sean capaces de ver en sus topónimos una referencia al animal, sino solamente a un lugar (Torres, 2015). Dirían Velasco y Díaz de Rada (2006) que al acostumbrarnos a las cosas, perdemos la capacidad de extrañamiento sobre ellas, las normalizamos. Así, a través de una amplia gama de asociaciones, los topónimos se insertan en nuestros imaginarios, naturalizando determinadas formas de organización del mundo (Arroyo, 2010; Valera, 1997).

Al nombrar un barranco, como “Barranco de cuelgaperros”, añadimos a la información geográfica, un significado simbólico complementario que influye en las formas de ver e interpretar el mundo de los hablantes. En este sentido, Riesco (2019) contempla los topónimos verbonominales como “microrelatos”, capaces de narrar una historia con un solo nombre (p. ej. Arroyo de Ahogagatos). También autores como Carbaugh y Rudnick (2006) nos mostraron como la toponimia y el *storytelling* son capaces de trabajar juntos, no solo para crear sentidos de lugar, sino también siendo capaces de influir en la toma de decisiones morales y éticas, cuando se interpretan como metáforas (Carbaugh & Rudnick, 2006, pp. 167). Es decir, la toponimia puede cumplir una función pedagógica y posee un enorme potencial en el proceso de enseñanza-aprendizaje (Ordinas & Binimelis, 2018;

Shackleton, 2018).

Luego, si las inscripciones toponímicas tienen efectos en el presente y futuro, es necesaria una ética de la responsabilidad lingüística para manejar las teorías del espacio, lugar y paisaje (López Díaz, 2017). Por ello, desde mediados de los 80 se produce un giro epistemológico en el estudio de los topónimos y la información que contienen, contemplándolos no tanto como nombres, sino sobre todo como símbolos sociales (Rodríguez de Castro et al, 2017). Bajo esta mirada crítica, nos damos cuenta de que al nombrar algo, también lo culturizamos, de manera que el espacio toponímico no es neutral ni se trata solo de un texto, sino que cualquier referencia a un lugar es, inevitablemente parcial (Carbaugh & Rudnick, 2006).

Pensar en la toponimia como un “capital simbólico” supone utilizarla como una herramienta para la justicia social y resistencia simbólica, que promueve la desnaturalización de las estructuras hegemónicas de poder (Rose-Redwood et al, 2010). Se hace necesario, entonces, un proceso de comunicación de doble sentido, una relación dialógica entre los expertos (instituciones) y el público (sus habitantes) (Lorimer, 2005). Esta propuesta de interacción dinámica entre los signos lingüísticos y la sociedad, constituye un ejercicio de democratización del paisaje, por el cual, si los valores de la sociedad cambian, los símbolos, deben también ser sustituidos (López Díaz, 2017).

El cambio de nombres o retoponimización es la forma habitual con la que las instituciones y/o los habitantes, han venido negociando las maneras de entender y representar sus espacios. Si bien este fenómeno se ha practicado en todos los tiempos, por motivos estéticos, desvaloración popular o imposición política (Albaigès, 2002), el desarrollo de una Toponimia Crítica implica ir más allá. Esta perspectiva no consiste en proponer la sustitución de nombres como si se tratara de etiquetas, sino más bien al contrario. El cambio de nombres implica luchar contra las ideologías que llevan implícitos y contribuir así a una mutación cultural (Halmari, 2011). Estos cambios, sin embargo, no se han producido en todas partes por igual, siendo en la toponimia mayor, así como en la urbana, mucho más notables que en la toponimia rural y/o menor. Parece deducirse que el espacio público en la ciudad ha servido, más claramente, como arena para la competición cultural, política y pedagogía (Sánchez Martín, 2008).

Numerosas voces han conectado las teorías críticas del paisaje, lugar y espacio, con diferentes movimientos de justicia social, como la igualdad de género, los estudios sobre el racismo, la representación de ideologías o de la diversidad funcional (García Fraga, 2010; Heikkila, 1995; Núñez et al, 2017; Castañeda, 2010; Quetzil, 2002; Clowney, 2013; Rose-Redwood et al, 2010; Halmari, 2011). Sin embargo, la cuestión animal no ha sido nunca abordada desde el prisma de la toponimia, perdiendo así una magnífica oportunidad para desafiar las ideologías dominantes e introducir narrativas y significados culturales alternativos, capaces de promover valores posthumanos y de fomentar actitudes más sensibles y compasivas con los demás animales.

Irvine (2012) ya puso en valor la perspectiva del interaccionismo simbólico en relación a los Human Animal Studies. A partir de autores como Shalin, Mead o Blumer, la autora explicó cómo en el curso de la vida social, los individuos autoconscientes negociamos los significados a partir de nuestras perspectivas particulares, en lugar de asumirlos como algo dado. Los nuevos significados, emanan así de la interacción social, basada en las sensaciones, sentimientos, recuerdos, motivos y actitudes. El lenguaje, y, en particular los nombres de lugar, en cuanto a sistema de símbolos, constituyen medios para negociar estos significados. luego nuestras elecciones toponímicas si importan.

“Ciudades heridas”, fue la forma con la que Till (2012) se refirió a la existencia, en algunas ciudades, de lugares públicos de carácter discriminatorio, que evidenciaban una relación entre el paisaje cotidiano y la violencia racial. Para el autor, nuestra obligación y también la de nuestras instituciones, es trabajar responsablemente para una representación del paisaje que implique espacios más justos, capaces de contrarrestar las narrativas históricas que nos vinieron dadas. El concepto, no solo sería aplicable a nuestros “paisajes heridos de la geografía española”, sino que nos ayuda a entender cómo, al cuidar nuestros paisajes, trabajamos también el apego a ellos (Lewicka, 2011).

9. Conclusiones

Pese a la importante contribución del estudio de la toponimia a otras disciplinas, muchas son las dificultades para entender las motivaciones, evoluciones o referentes asociativos que dieron lugar a los nombres de lugar. En nuestro caso de estudio, aquellos compuestos verbonominales que podrían relacionarse con narrativas de dominación, abuso o maltrato de los animales no humanos, siguen siendo hoy objeto de discusión académica. No es posible, por tanto, relacionar la existencia de ciertos nombres con ciertas prácticas ocurridas en el pasado.

Sin embargo, el valor de los nombres de lugar como “capital simbólico”, los sitúa en una arena cultural y política que ya los ha incorporado interseccionalmente en otras muchas teorías críticas. El desarrollo de una Toponimia Crítica Animal, puede, por tanto constituir un ejercicio de democratización del paisaje, resistencia simbólica y defensa de una justicia social que abarque a todos los animales, no solo a los humanos. De este modo, a través de una propuesta de retoponimización, es posible desarrollar una resistencia contra las ideologías antropocéntricas que subyacen a los nombres de lugar, introduciendo significados culturales alternativos y contribuyendo a la construcción social de espacios más sensibles, justos y compasivos.

Este papel, que si ha sido explorado en la toponimia mayor, así como en la urbana, no se ha aplicado de igual modo a la toponimia menor y rural. Es decir, lo que en las ciudades ha sido visto como una arena para la competición y negociación de los significados culturales y simbólicos de los nombres de lugar, no se ha interpretado igual para el paisaje rural. Y, en cualquier caso, ninguna de las dos habría contemplado la inclusión de los

animales no humanos en esta arena.

Por otro lado, reconocer que el paisaje puede ayudar a desnaturalizar unas relaciones basadas en la dominación, abuso y maltrato, exige una enorme responsabilidad a la hora de representarlo. A favor, cuenta el desarrollo de una mayor sensibilidad hacia los no humanos. En contra, que, en muchos casos, se produce tal lexicalización de los topónimos, que llega a impedir que sus habitantes sean capaces de hallar referencias animales en esos nombres. Esta necesidad de mirar desde afuera, como ejercicio para el “extrañamiento”, pone de manifiesto el importante rol que desempeñan las instituciones y gobiernos locales, y debe, por lo tanto, ser objeto de atención de los Estudios Críticos Animales.

Si cualquier enfoque crítico, requiere de una relación dialógica entre las instituciones y los habitantes, para desarrollar una Toponimia Crítica Animal, necesitamos, además, reconocer el poder del lugar para transmitir ideas, es decir una capacidad de agencia en el paisaje por el que nos sentimos unidos. Solo así, entendemos cómo las personas podemos reconciliarnos con nuestros “paisajes heridos” en una doble dirección. Por un lado, atendiendo y cuidando el lugar, montes, collados, arroyos o encinares que permanecen dañados y marcados por historias de dominación, abuso o maltrato a los no humanos. Pero por otro, generando un apego consciente por el lugar por el que nos sentimos escuchados, contribuyendo a forjar identidades sociales edificadas sobre la justicia social, el respeto y la compasión.

Bibliografía

- Albaigès, J.M. (2002). Toponimia de Castilla Y León, Actas de la Reunión Científica sobre Toponimia de Castilla y León, Burgos, noviembre 1992. Ediciones del Aula Universitaria de Filología e Historia de Burgos.
- Anaya, F. (1960). “Presencia espiritual de la cultura náhuatl en la toponimia”. Estudios de cultura náhuatl, 2, 7-25.
- Arroyo, F. (2010). “Creciente interés geográfico por la toponimia”. Estudios geográficos, Vol. 71(268), 299-309.
- Ballester, X. (2010). Teresa y Otros Nuevos Étimos Hespéricos. Academia Valenciana de la Llengua: Actes del 26é Congrès Internacional de Lingüística i Filologia Romàniques, 2295-2306.
- Casillas, F. J. (1896). Riobobos, un caso más de tautotoponimia. Boletín de la Real Academia de la Historia, 29, 545.
- Brasher, J.P, Alderman, D.H. & Inwood, J.F.J. (2017). “Applying Critical Race and Memory Studies to University Place Naming Controversies: Toward a Responsible Landscape Policy”, Papers in Applied Geograph.
- Capra, G. F., Ganga, A., Filzmoser, P., Gaviano, C., & Vacca, S. (2016). “Combining place names and scientific knowledge on soil resources through an integrated ethnoge-

- dological approach”. *Catena*, 142, 89-101.
- Carbaugh, D. & Rudnick, L. (2006). “Which Place, What Story? Cultural Discourses at the Border of the Blackfeet Reservation and Glacier National Park”. *Great Plains Quarterly*. 111.
- Castañeda, Q. (2002). “Post/Colonial Toponymy: Writing Forward in Reverse”. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 11(2), 119-134.
- Chesnokova, O. (2011). “Toponimia latinoamericana: un enfoque semiótico”. *Forma y Función*, vol. 24(2), 11-24.
- Clowney, S. (2013). “Landscape fairness: Removing discrimination from the built environment”. *Utah Law Review*, 2013(1), 1-62.
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1980-1990). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, DCECH. 6 vols., Madrid, Gredos
- Dauzat, A. (1971). *La toponymie française*. Paris: Payot.
- Fajardo, J., López, A. V., Núñez, D. R., de Castro, C. O., Costa, J. B., Franzi, A. V., & Botía, J. G. (2013). “Fitónimos albacetenses, algo más que palabras”. *Sabuco: revista de estudios albacetenses*, (9), 133-173.
- Galmés, A. (1999). Los topónimos: sus blasones y trofeos (la toponimia mítica). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 196(3), 421-498.
- García-Borrón, J. C. (1995). Recurrencias etimológicas: Los nombres de animales (1). *Anuario de estudios filológicos*, (18), 165-176.
- García Fraga, J. D. (2010). “La toponimia urbana y la igualdad de género; el caso de la comarca Mancha-Júcar”, en *ENSAYOS, Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, Nº 25.
- García Martínez, F. J. (1990). “Topónimos dobles en los pueblos de León”. *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 31(81), 83-104.
- Gómez Bayarri, J. V. (2007). “A modo de introducción: consideraciones toponímicas”. *Real Academia de Cultura Valenciana: Sección de estudios ibéricos “D. Fletcher Valls”*. *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas-ELEA*, (8), 169-175.
- Halmari, H. (2011). “Political correctness, euphemism, and language change: The case of ‘people first’”. *Journal of Pragmatics*, 43(3), 828-840.
- Heikkila, K.A. (1995): “Teaching Through Toponymy: Using Indigenous Place-Names”. *En Outdoor Science Camps, Thesis Master of Arts in Natural Resources and Environmental Studies (Geography)*.
- Irvine, L. (2012). “Sociology and anthrozoology: Symbolic interactionist contributions”. *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals*, 25(Supplement 1), 123-137.
- Lewicka, M. (2011). “Place attachment: How far have we come in the last 40 years?”, *Jour-*

- nal of Environmental Psychology, Volume 31, Issue 3, pp. 207-230
- Llorente, J.M. (2011). El valor indicador de los topónimos. El caso de la voz berrocal y sus variantes. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, nº 56, pp.59-77.
- López Díaz, M. (2017). La pratique de la redénomination à l’instar du politiquement correct. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Romanica*, (12), 19-30.
- Lorimer, H. (2005). “Cultural geography: the busyness of being ‘more-than representational’”. *Progress in Human Geography* 29(1): 83-94
- Manso J. (2017). “La amplitud idiomática de España: ¿Paraíso o Averno si se utiliza políticamente?”. *Ибероамериканские тетради*, (3), 58-63.
- Melville, A. (2006). “Mapping the wilderness: toponymic constructions of Cradle Mountain/Lake St. Clair National Park, Tasmania, Australia”. *Cartographica* 41, 229–45.
- Membrado-Tena, J. C. (2018). “El papel de la geografía en el análisis del contenido semántico de los topónimos. El caso de Alicante”. *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, vol. 38, num. 1, 35-60.
- Meyer-Lübke, W. (2009). Sobre el conocimiento de los topónimos prerromanos de la Península Ibérica. *Real Academia de Cultura Valenciana: Sección de estudios ibéricos “D. Fletcher Valls”*. *Estudios de lenguas y epigrafía antiguas-ELEA*, (9), 523-548.
- Moreno, R. B. (2014). “Mataperros entre esclavos y libres “de color”: delincuencia juvenil y correccionales en Cuba (1860-1940)”. *Revista de Prisiones*, nº4, año 2017. www.revistadeprisiones.com, (40), 7-29.
- Núñez, A., Zambra-Alvarez, A., & Aliste, E. (2017). “El poder de los mapas, los mapas de poder: La construcción del saber geográfico de Patagonia-Aysén”. *Universum (Talca)*, 32(2), 149-162.
- Ordinas, A., & Binimelis, J. (2018). “Los nombres de lugar: un recurso didáctico en la enseñanza geográfica del paisaje natural”. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, vol. 38, num. 2, p. 385-408.
- Pastor, J. M. (2003). “Un vocabulario de riojanismos inédito”. *Kalakorikos: Revista para el estudio, defensa, protección y divulgación del patrimonio histórico, artístico y cultural de Calahorra y su entorno*, (8), 297-309.
- Perdiguero, H. (1997). “Toponimia de la Ribera del Duero (Burgos) III”. En *Biblioteca. Estudio e investigación* 12, 273-281.
- Ramírez, J.L. (1999): *La toponimia de la guerra. Utilización y utilidad, Las Guerras Cántabras*. *Actas del I Simposio sobre Guerras Cántabras, ejército romano y resistencia indígena*, Fundación Marcelino Botín, Santander, pp.173-199.
- Riesco, P. (2010). “Nombres en el paisaje: la toponimia, fuente de conocimiento y aprecio del territorio”. *Cuadernos Geográficos*, (46), 7-34.
- Riesco, P. (2012). “Toponimia y oralidad: una relación de influencias cruzadas”. *Revista*

de Folklore, 366: 55-85

- Riesco, P. (2015). "Narrativas populares implícitas: la 'folktoponimia' en la provincia de León". *Argutorio: revista de la Asociación Cultural "Monte Irago"*, 18(34), 49-57.
- Riesco, P. (2019). Acción verbal y cultura campesina en los nombres de lugar zamoranos. *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo*, (34), 499-594.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española* (23a ed.)
- Rodríguez Adrados, F. (2001). "Hacia una teoría de la ciencia toponímica". *Revista española de lingüística*, 32(1), 33-52.
- Rodríguez de Castro, A, Chumillas, I. R., & Hoehne, A. V. (2017). Métodos y técnicas de análisis toponímico urbano y su aplicación en la ciudad de Toledo. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (75), 101-126.
- Rose-Redwood, R, Alderman, D, & Azaryahu, M. (2010). "Geographies of toponymic inscription: new directions in critical place-name studies". *Progress in Human Geography*, 34(4), 453-470.
- Ruhstaller, S. (2014). "Verb+ Substantiv-Komposita im Spanischen aus der Perspektive der Ortsnamenforschung". *Vox Romanica*, 73.
- Sánchez Martín, V. (2008). "El impacto del liberalismo en las calles de Alicante durante el siglo XIX". *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (7), 189-218.
- Shackleton, C. M. (2018). "Urban street names: An opportunity to examine biocultural relationships?" *PloS one*, 13(7).
- Till, K. (2012). "Wounded cities: Memory-work and a place-based ethics of care". *Political Geography* 31:3-14.
- Torres, G.J. (2015). "Zootoponimia en Sierra Mágina". *Sumuntán*, (33), 243-285.
- Tort, J. (2001). "La toponímia com a camp de coneixement interdisciplinari. Algunes bases teòriques i epistemològiques per a l'estudi dels noms de lloc". *Scripta Nova: revista electrònica de geografia y ciencias sociales*, 86.
- Tort, J. (2003). "Toponimia y marginalidad geográfica. Los nombres de lugar como reflejo de una interpretación del espacio". *Scripta Nova: revista electrònica de geografia y ciencias sociales*, 138.
- Trapero, M. (1995). Sobre la motivación semántica de la toponimia (lugares "bien bautizados"). *El Museo Canario*, (50), 351-372.
- Valenciano, M. C. (2013). El sistema de apodos de Ejea de los Caballeros. *Archivo de filología aragonesa*, (69), 215-252.
- Valera, S. (1997). "Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social", *Revista de Psicología Social: International Journal of Social Psychology*, 12:1, 17-30.

- Vega, T. (1996). “O curro do lobo: descripción dunha trampa tradicional para a caza do lobo (Cernado-Manzaneda)”. Raigame: revista de arte, cultura e tradicións populares, (2), 56-61.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, Á. (2006). “Dos ejemplos de etnografía de la escuela. Lo que hicieron Harry y John”. En H. Velasco y A. Díaz de Rada (Eds.), *La Lógica de la Investigación Etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de Escuela* (137-171). Madrid: Trotta.

EDUARDO BARONA COLLADO

Antropólogo Social y Cultural. Su tesis doctoral, versa sobre la construcción de la identidad de los animales no humanos, desde los planos material y simbólico. Su línea de investigación sobre la agencia de los animales no humanos persigue no solo su incorporación a la literatura académica en calidad de agentes de sociedad y cultura, sino sobre todo, avanzar en su considerabilidad moral, como miembros de nuestra comunidad. Eduardo Collado es cofundador y presidente de la Fundación Yelcho, entidad basada en la educación en el respeto a los animales.

Más allá de la biopolítica: los estudios animales, las granjas industriales y el advenimiento de la vida muriente¹

**Além da biopolítica:
os estudos animais,
as granjas industriais e
o advento da vida matável**

**Beyond Biopolitics:
Animal Studies, Factory Farms,
and the Advent of Deading Life**

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 06.09.22

James Stanescu

Profesor Asistente de Estudios de Comunicación, con afiliaciones en el Programa de Estudios Ambientales, en la Universidad de Mercer (EE.UU.).

Traducido por: **Paula Garbarino Mendiondo², Gustavo Medina Pose³ y Federico Parra Delprato⁴**

¹ Traducción de Stanescu, J. (2012). "Beyond Biopolitics: Animal Studies, Factory Farms, and the Advent of Deading Life". En: PhaenEx 8, nº 2.

² Máster en traducción especializada. Instituto Superior de Estudios Lingüísticos y Traducción. Universidad Internacional Menéndez Pelayo (España). Email: paula.garbarino@ucu.edu.uy

³ Licenciado en sociología y Licenciado en psicología. Universidad de la República (Uruguay). Email: gustavo.medina@cienciassociales.edu.uy

⁴ Traductor público de inglés egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República (Uruguay). Email: federicoparra.tp@gmail.com

Este artículo pretende dos cosas: articular la función de la biopolítica como correlato necesario del excepcionalismo humano, y argumentar a favor de la granja industrial como un inverso suplementario de la lógica biopolítica. El excepcionalismo humano se basa fundamentalmente en el deseo de crear vidas protegidas, y vidas que puedan ser, o incluso necesiten ser, exterminadas. En otras palabras, el excepcionalismo humano es la definición misma de la biopolítica. Sin embargo, la teoría biopolítica se desarrolló principalmente en torno a la reflexión sobre los genocidios humanos, en particular el nazi. A pesar de los intentos de pensar las analogías entre Auschwitz y una granja industrial, tales analogías ignoran importantes especificidades históricas y teóricas. Aunque la biopolítica es una comprensión teórica importante, incluso necesaria, de las relaciones de los seres humanos con otros animales, no es suficiente para pensar las realidades de las granjas industriales. Necesitamos un aparato conceptual que no se base en la capacidad de pensar los horrores del genocidio humano, sino en la capacidad de pensar los horrores de la granja industrial. Así, propongo que los animales de las granjas industriales existen en la ontología política de la vida muriente, es decir, seres que deberían estar vivos, pero que de alguna manera ya están muertos. Este aparato conceptual no pretende oponerse al pensamiento de lo biopolítico, sino complementarlo, permitirnos pensar con y más allá de lo biopolítico.

Palabras clave: biopolítica, excepcionalismo humano, vida muriente, Foucault, estudios animales.

Este artigo busca desenvolver duas coisas: articular a função da biopolítica como correlato necessário do excepcionalismo humano e argumentar a favor da granja industrial como um inverso suplementar da lógica biopolítica. O excepcionalismo humano se baseia fundamentalmente no desejo de criar vidas protegidas e vidas que podem ser, ou ainda, precisam ser exterminadas. Em outras palavras, o excepcionalismo humano é a definição mesma da biopolítica. Entretanto, a teoria biopolítica se desenvolveu principalmente em torno da reflexão sobre os genocídios humanos, em particular o nazista. Apesar dos intentos de pensar as analogias entre Auschwitz e a granja industrial, tais analogias ignoram importantes especificidades históricas e teóricas. Ainda que a biopolítica seja uma compreensão teórica importante, inclusive necessária, das relações dos seres humanos com os outros animais, não é suficiente para pensar as realidades das granjas industriais. Precisamos de um aparato conceitual que não se baseia na capacidade de se pensar apenas os horrores do genocídio humano, mas sim na capacidade de se pensar os horrores da granja industrial. Assim, proponho que os animais das granjas industriais existem na ontologia política da vida matável, ou seja, que eles são seres que deveriam estar vivos, mas que de alguma maneira já estão mortos. Esse aparato conceitual não pretende se opor ao pensamento da biopolítica, mas sim complementá-lo, permitindo-nos pensar com e além da biopolítica.

Palavras-chave: biopolítica, excepcionalismo humano, vida matável, Foucault, estudos animais.

This article seeks to do two things: articulate the function of biopolitics as a necessary

correlate to human exceptionalism, and argue for the factory farm as a supplementary inverse of biopolitical logic. Human exceptionalism is based fundamentally on a desire to create protected lives, and lives that can be, or even need to be, exterminated. In other words, human exceptionalism is the very definition of biopolitics. However, biopolitical theory was mostly developed around thinking through issues of human genocides, particularly the Nazi Lager. Despite attempts to think the analogies between Auschwitz and a factory farm, such analogies ignore important historical and theoretical specificities. While the biopolitical is an important, even necessary, theoretical understanding of humans' relations to other animals, it is not sufficient for thinking the realities of factory farming. We need a conceptual apparatus not rooted in the ability to think the horrors of human genocide, but one rooted in the ability to think the horrors of the factory farm. Thus I propose the animals in the factory farm exist in the political ontology of deading life; that is beings who should be alive, but are somehow already dead. This conceptual apparatus is not meant to oppose the thought of the biopolitical, it is meant to supplement the biopolitical—to allow us to think with and beyond the biopolitical.

Keywords: biopolitics, human exceptionalism, animal studies, Foucault, deading life.

I.

La cuestión de la relación entre la biopolítica y los estudios animales se está convirtiendo en uno de los temas dominantes en la investigación actual sobre estudios animales⁵. El diálogo entre los estudios animales y la biopolítica ha sido fructífero y diverso. Sin embargo, este artículo busca desafiar la forma principal en que los estudios animales han abordado los trabajos sobre la biopolítica. Principalmente, como Giorgio Agamben afirma hacer con Michel Foucault, los estudios animales han buscado corregir y completar la biopolítica (Agamben, 1998: 9). En otras palabras, los estudios animales han incorporado dentro de su propio ámbito la comprensión del pensamiento biopolítico, al tiempo que han desafiado el antropocentrismo en la filosofía tradicional de la biopolítica. Los estudios animales han tratado de demostrar que la línea trazada entre el animal humano y otros animales es una de las divisiones más importantes –si no la más importante– en el terreno biopolítico. Lo que la articulación de los estudios animales y la biopolítica no ha logrado es señalar cómo salir de la lógica de la biopolítica dentro de las realidades de los animales no humanos.

En este artículo, se busca hacer dos cosas: (1) articular la función de la biopolítica como correlato necesario del excepcionalismo humano, y (2) argumentar a favor de la granja industrial como un inverso suplementario de la lógica biopolítica. El excepcionalismo humano se basa fundamentalmente en el deseo de crear vidas protegidas y vidas que puedan ser, o incluso

5 Si bien una lista completa es funcionalmente imposible, hay una cantidad notable de trabajos que se han generado en torno a los animales y a la biopolítica. Véase, por ejemplo: Agamben (2010), Boggs (2013), Calarco (2008), Chen (2012), Chrulew (2012), Clark (2012), LaCapra (2009), Lemm (2009), Pandian (2008), Shukin (2009), Smith (2011), Srinivasan (2013), Taylor (2013), Twine (2010), Wadiwel (2002) y Wolfe (2013).

necesiten ser, exterminadas. En otras palabras, el excepcionalismo humano es la definición misma de la biopolítica. Sin embargo, la teoría biopolítica se desarrolló principalmente en torno a pensar sobre las cuestiones de los genocidios humanos, particularmente el *Lager* nazi⁶. Si nos fijamos en textos clásicos como *Society Must Be Defended* [*En defensa de la sociedad*] de Foucault, la serie *Homo Sacer* de Agamben y la trilogía sobre el paradigma de la inmunidad de Roberto Esposito, vemos que el sitio por excelencia para comprender la biopolítica es el Holocausto. Agamben llega incluso a afirmar que «el campo [de concentración] es el paradigma biopolítico fundamental de Occidente» (Agamben, 1998: 181). A pesar de los intentos de pensar las analogías entre Auschwitz y una granja industrial, tales analogías ignoran importantes singularidades históricas y teóricas. Si bien la biopolítica implica una comprensión teórica importante, incluso necesaria, de las relaciones de los seres humanos con otros animales, no es suficiente para pensar en las realidades de la granja industrial. Necesitamos un aparato conceptual que no se base en la capacidad de pensar los horrores del genocidio humano, sino en la capacidad de pensar los horrores de la granja industrial. No se pretende que este aparato conceptual se oponga al pensamiento de lo biopolítico, sino que lo complemente, para permitirnos pensar de la mano de la biopolítica y parcialmente fuera de ella.

Para Foucault, por supuesto, lo biopolítico y la biopolítica no siempre eran algo negativo, ni sinónimo de biopoder. De hecho, si consideramos cómo se desarrolla el concepto a través de sus cursos, podemos ver la biopolítica conectada con las cuestiones de la gubernamentalidad y del neoliberalismo, y esas cuestiones se conectan con el modo en que la gubernamentalidad del yo puede concretarse en subjetividades resistentes⁷. En efecto, Foucault escribió en un ensayo tardío: «el tema general de mi investigación no es el poder, sino el sujeto» (Foucault, 2000: 327). Y pensadores tan diversos como Antonio Negri y Esposito han tratado de plantear una biopolítica afirmativa o liberadora (Negri, 2008; Esposito, 2008: 184-194). Con respecto a los animales, yo, junto con otros, he comenzado a pensar en la subjetividad resistente de Foucault con las prácticas de veganismo y vegetarianismo (Stanescu, 2012; Tanke, 2007; Taylor, 2010). Si bien es necesario seguir pensando en nuestra resistencia a la era de la granja industrial, este artículo se refiere principalmente a los elementos destructivos de lo biopolítico y la granja industrial. Cuando Foucault dirige su análisis al Estado nazi, descubre que «tenemos, entonces, en la sociedad nazi algo que es realmente bastante extraordinario: esta es una sociedad que ha generalizado el biopoder en un sentido absoluto, pero que también ha generalizado el derecho soberano a matar» (Foucault, 2003: 260). Esta conjunción del biopoder generalizado absoluto y el poder soberano da como resultado una sociedad que Agamben, Esposito y Timothy Campbell han llamado «tanatopolítica» (Agamben, 1998; Esposito, 2008; Campbell, 2011). En los estudios animales, hasta ahora, hemos entendido mayoritariamente la granja industrial como otra

6 Lager: del alemán, campo de concentración. [N. de T.]

7 Véase Foucault (2003; 2007; 2008; 2005 y 2010).

instancia donde lo biopolítico se vuelve tanatopolítico. Si bien necesitamos un examen del pensamiento biopolítico para explicar cómo lo tanatopolítico se construye sobre la base del excepcionalismo humano, también necesitamos una demostración de que la lógica de la granja industrial no puede entenderse simplemente mediante la lógica de lo biopolítico, y que sus singulares horrores van más allá de la biopolítica.

II.

El ser humano no es una posición previamente dada de sujeto. No es una categoría que exista fuera de las disputas políticas y las batallas ontológicas. Más bien, lo humano es producido, y es el sitio de grandes luchas, violencia y jerarquía. El ser humano viene a nombrar la categoría de seres que buscamos proteger y fomentar y, como tal, la idea del excepcionalismo humano solamente puede entenderse como relacionada con el concepto de biopolítica.

Cuando Foucault introdujo nuestra concepción contemporánea de la biopolítica en la década de 1970, esta se utilizó para describir una nueva categoría de poder, producto de la unión entre el biopoder y el anatomopoder. Así, la biopolítica unió el poder disciplinario sobre el cuerpo individual y una gubernamentalidad más amplia de la vida y la salud de la población. Si las versiones anteriores del poder arraigado en la soberanía tenían el poder de dejar vivir o hacer morir, el suplemento del biopoder tenía el poder de hacer vivir y dejar morir. Como dijo Foucault, «[p]odría decirse que el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *arrojar* a la muerte» (Foucault 1980: 138, en cursiva en el original). La tríada del poder de Foucault —soberano, disciplinario y biológico— es espacial e históricamente contingente. Estos tres componentes, asimismo, se superponen y se entrelazan, complementándose y sustituyéndose, desempeñando esta relación en tanto en cuanto a historicidad como a ontología. Explicar todos los matices de las diferencias requeriría un libro en sí mismo, pero quiero centrarme en un punto en común en la tríada del poder: su aborrecimiento del contagio.

El poder soberano se basa en el modelo de las relaciones sociales respecto a la lepra. Los leprosos eran expulsados de la sociedad; eran excluidos. Por el contrario, cuando una plaga ataca, debe ser regulada; debe ser contenida. Se debe crear y mantener escrupulosamente una serie de particiones precisas para evitar que la plaga se propague. El modelo del poder disciplinario se sustenta en esta sociedad de la plaga (Foucault, 1995: 195-200; Foucault, 2003: 43-48). Además, el biopoder se basa en primer lugar en el miedo a la impureza racial (Foucault, 2003: 254-263). Con el aumento del racismo de Estado, se producen temores sobre cómo se mezclarán las razas. Por lo tanto, nace una variedad de controles con el fin de regular con precisión las poblaciones. Lo que tenemos por doquier son reacciones del poder a los temores de contaminación. La biopolítica se constituye, por tanto, a través de lo que Esposito ha denominado «el paradigma de inmunización» (véase Esposito, 2008, 2010 y 2011). Si bien Esposito cree que «el paradigma de la ‘inmunización’ [...] parece haberse pasado por alto a Foucault», vemos que incluso en Foucault está claro que la cuestión de la inmunidad es central para los aparatos de poder (Esposito, 2008: 45). Foucault entendió

bien este punto cuando escribió: «[d]etrás de los mecanismos disciplinarios se puede leer el recuerdo inquietante de los ‘contagios’, de la plaga, de las rebeliones, de los crímenes, del vagabundeo, de las deserciones, de la gente que aparece y desaparece, que vive y muere en desorden» (Foucault, 1995: 198). Hacer frente al contagio es, por lo tanto, un principio que une la tríada del poder y sirve como un impulso fundamental de la biopolítica.

La biopolítica no procede a través de conexiones y contagios, sino que produce subjetividad a través de la separación y la negación. Desde un punto de vista etimológico, la inmunidad combina el *mūnus*, que es la raíz de «común» y «comunidad», con la fuerza privativa del prefijo *im-* (Esposito, 2010: 3-8). La inmunidad funciona, por lo tanto, no a través de una construcción positiva, sino más bien a través de una negación, a través de una producción de decidir lo que no es. Como expresó Niklas Luhmann, una gran influencia de Esposito: «[e]l sistema no se inmuniza a sí mismo *contra el no* sino *con la ayuda del no*; [...] proporciona protección a través de la negación contra la aniquilación» (Luhmann, 1995: 371-372). Esto se hace más claro cuando dirigimos nuestra atención a la obra de Agamben y a cómo definimos lo humano.

Desde su designación taxonómica original de acuerdo con Carolus Linnaeus, al humano no se le ha dado ninguna definición *positiva*, sino que es el ser que se conoce a sí mismo como humano en oposición a todas las demás criaturas (Agamben, 2010: 23-27). Este es un truco filosófico antropológico común, que define al ser humano como aquel ser que es indefinible. Sin embargo, como precisa Theodor Adorno, «[q]ue no podamos decir qué es el hombre no establece una antropología peculiarmente majestuosa; esto veta cualquier antropología» (Adorno, 1995: 124). El ser humano se encuentra exactamente en este lugar de negación, una creación taxonómica que reivindica su existencia basándose enteramente en definir lo que no es. Como explicó Agamben:

[e]l Homo sapiens, entonces, no es ni una especie claramente definida ni una sustancia; es, más bien, una máquina o un dispositivo para producir el reconocimiento de lo humano. [...] Es una máquina óptica construida a partir de una serie de espejos en los que el hombre, mirándose a sí mismo, ve sus propios rasgos siempre ya deformados en los rasgos de un mono. El Homo es un animal constitutivamente ‘antropomorfo’ [...] que debe reconocerse a sí mismo en un no-hombre para ser humano (Agamben, 2010: 26-27).

Y va más allá, señalando que

[l]a máquina antropológica del humanismo es un aparato irónico que verifica la ausencia de una naturaleza propia del Homo, manteniéndolo suspendido entre una naturaleza celestial y una naturaleza terrestre, entre lo animal y lo humano —y así, su ser es siempre menos y más que él mismo— (Agamben, 2010: 29).

La «máquina antropológica», entonces, es el nombre que Agamben da a la tarea específicamente biopolítica de producir lo humano. Si el panóptico es la máquina óptica

del poder disciplinario, podemos postular que la máquina antropológica es la máquina óptica de la biopolítica. Pasemos ahora a examinar con más detalle cómo funciona esta máquina antropológica.

Como he argumentado en otra parte, la máquina antropológica «comienza con la nada». Continúo explicando:

[e]ste vacío kenomático es exactamente lo que alimenta la máquina; es lo que le da a la máquina propósito y función. Si las máquinas tuvieran un contenido específico, si hubiera diferencias delineadas reales que las máquinas estuvieran tratando de separar, no funcionarían en absoluto. Más bien trabajan dibujando y redibujando líneas, produciendo cesura tras cesura. Funcionan en una zona de indiferencia, decidiendo lo que cuenta como legal e ilegal, humano y animal, bios y zoë. Estas máquinas no solo dibujan la línea una vez, sino que constantemente vuelven a dibujarlas, por lo que no hay manera de saber en qué lado de la línea se encuentra uno (Stanescu, 2012: 573).

Estas zonas de indiferencia son pensamientos de lo inmunitario. La lógica de la inoculación es obvia aquí, ya que tratamos de protegernos excluyendo exactamente lo que incluimos. El problema no tiene que ver con la inoculación; el problema emerge porque, como advierte Jacques Derrida, «no hay nada inmune, sano y salvo, *heilig*⁸ y sagrado, nada indemne en el presente viviente más autónomo que no corra riesgo de autoinmunidad» (Derrida, 2002: 82). El problema no es la inmunidad, sino más bien que la inmunidad conlleva el riesgo de la autoinmunidad. En medicina, cuando un sistema inmunitario por lo demás sano llega a confundirse y comienza a atacar las células sanas, se hace referencia a esto como un trastorno autoinmunitario. Lo que nos importa aquí son las formas en que, cuando la maquinaria del poder se protege a sí misma a través de la lógica de la inmunización, cae en una lógica autoinmunitaria. De hecho, desde un punto de vista político, lo autoinmunitario constituye la comprensión más plena de lo inmunitario. Lo biopolítico es lo autoinmunitario de lo social.

Por un lado, tenemos las biopolíticas de la nuda vida, el movimiento hacia la desnaturalización, hacia el retiro de la ciudadanía (como Agamben ha señalado, los nazis se cercioraban de privar a uno de todo rastro de su ciudadanía antes de entrar al campo de exterminio), y, generalmente, una fusión del ser humano en el animal (Agamben, 1998: 132). Por otro lado, no podemos olvidar el proyecto biopolítico del colonialismo, es decir, un proyecto dedicado a producir lo humano, entendido aquí en su concepción completamente europea. Existe un «antropocentrismo en alianza con un eurocentrismo» (Said, 1979: 98). Esta clase de movimiento condujo a Aimé Césaire a hablar de un «pseudohumanismo» y también a afirmar que «lo humano» es siempre un concepto «sórdidamente racista» (Césaire, 1972: 37). Parece haber dos movimientos mutuamente complementarios de la

8 Del alemán antiguo *heilag*, santo o sagrado. [N. de T.]

biopolítica, ambos intrínsecamente violentos e imperialistas: uno es el movimiento de deshumanizar a alguien y, por lo tanto, volverlo desechable, y el otro es el movimiento de humanizar a alguien y, por lo tanto, hacer que necesite el entrenamiento y la erradicación de todos los rastros de lo inhumano. Estos movimientos no son discursos de oposición; por el contrario, las dos nociones de lo biopolítico se fusionan (o se entienden mejor como conectadas a través de un eje) en la noción de lo tanatopolítico. Los discursos de la inmunización del humanismo, según lo expresado a través de los movimientos de las dos biopolíticas, se cumplen en el momento de la autoinmunidad. Y los campos de exterminio son un sitio importante para entender este eje. Como Hannah Arendt argumentó en su artículo «La humanidad y el terror»:

los campos de exterminio sirven, entre otros fines, como laboratorios en los que seres humanos de las más variadas clases se reducen a un conjunto siempre constante de reacciones y reflejos. [...] Los campos de concentración no solo erradican a las personas; también promueven el monstruoso experimento, en condiciones científicamente exigentes, de destruir la espontaneidad como elemento del comportamiento humano y de transformar a las personas en algo que es incluso menos que animal, es decir, un manojito de reacciones que, dado el mismo conjunto de condiciones, siempre reaccionará de la misma manera (1994: 304).

Concluye que la «pureza del experimento se vería comprometida si se admitiera incluso como una remota posibilidad que esos especímenes de la especie *homo sapiens* hubieran existido alguna vez como seres humanos reales» (Arendt, 1994: 305). El propósito de los campos de la muerte no era solo una eliminación de pueblos, sino también una producción del ser humano como tal.

III.

El humanismo es eugenismo. O, como dice Césaire, «[a]l final del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler» (Césaire, 1972: 37). Sostener que la biopolítica humanista significa que la sociedad humana se inmuniza a sí misma contra lo animal exige una manera de determinar lo humano en contraposición a lo animal. Como explica Donna Haraway, «el sistema inmunitario es un mapa diseñado para servir de guía en el reconocimiento y en la confusión del yo y de lo otro en la dialéctica de la biopolítica occidental» (Haraway, 1991: 204). Con el fin de que el cuerpo social «se proteja» a sí mismo contra «intrusiones», este tiene que identificar cuál es su esencia y aquello que en realidad no forma parte de su identidad. Necesita ser capaz de distinguir al amigo del enemigo, los recursos que se deben proteger de las amenazas que se deben eliminar. Esto ya es suficientemente difícil cuando hablamos de un cuerpo individual y tangible, de allí los peligros de la autoinmunidad. ¿Pero qué sucede si lo que se busca defender es algo tan indefinible como la dignidad humana? En este caso, es importante advertir que el reconocimiento en el orden biopolítico nunca es *pasivo*, sino que busca defender un cuerpo que el propio orden produce activamente.

El proceso mediante el cual ocurre esto ha sido denominado por Esposito «antropología inmunitaria» (Esposito, 2011: 80-111). Esposito concuerda con Agamben en que es el propio vacío conceptual que se ubica en el centro de la maquinaria del poder lo que permite que esta funcione. Sin embargo, para Esposito la antropología inmunitaria surge en oposición al humanismo. Como él sostiene:

[e]n este caso, lo negativo no solo se equipara, sino que también se explota —se lo convierte en algo productivo— a efectos de su propia neutralización. Por eso, a diferencia de lo que pensaban Adorno y Heidegger cuando se oponían a esta noción, la antropología del siglo XX no representa en forma alguna la continuidad (o atenuación) del humanismo, sino su reverso. La antropología filosófica no se identifica con la duplicación del hombre sobre sí mismo, sino que más bien es el pliegue que lo relaciona con su otredad, con su centro ausente. Esto es lo que entiende Michel Foucault cuando ubica el ‘sitio de rey’ que la modernidad le concede al hombre precisamente en el espacio abierto de su impensabilidad, «un poco como la sombra proyectada por el hombre cuando se lanza al conocimiento; un poco como el punto ciego a partir del cual se vuelve posible conocerlo»: es esa sombra, y ese punto —el perfil agudo de lo negativo—, lo que ningún humanismo ha sido capaz de concebir, lo cual a su vez excluye la posibilidad de concebir en absoluto a lo humano (Esposito, 2011: 83-84).

Para Esposito, el proceder de la antropología inmunitaria pasa por definir lo que no es el ser humano, en lugar de definir lo que es el ser humano. Sin embargo, a diferencia de Esposito, el humanismo concuerda con esta perspectiva de la antropología humanitaria. El humanismo moderno puede funcionar porque lo «negativo» puede «hacerse productivo». Debido a que el ser humano no existe es que hay que crearlo. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla de que el humanismo es eugenismo: se promueven aquellos seres que se identifican como humanos, mientras que aquellos seres que no se identifican como humanos se dejan morir.

El animal humano, como lo da a entender la propia denominación, no es más que un animal entre otros. Tal como nos lo han venido señalando la etología cognitiva, la zoología, la primatología y la biología, nuestras preciadas nociones sobre qué es lo que nos hace singularmente humanos pueden encontrarse en algunas otras especies de animales. Esto es perfectamente lógico desde el punto de vista evolutivo, dado que los rasgos adaptativos tienden a repetirse en toda la naturaleza. ¿Por qué serían de algún modo los seres humanos singularmente diferentes del resto de los animales? Creer en el excepcionalismo humano implica un cierto nivel de fe trascendental; implica creer que hemos sido diferenciados del resto del mundo en vez de estar sometidos a la misma fuerza evolutiva que todos los demás seres vivos. Como sostiene Derrida:

[a]unque no lo pueda demostrar aquí, creo —y lo que está en juego es cada vez más acuciante— que ninguno de los límites aceptados convencionalmente entre

lo que se denomina «ser humano» y lo que se denomina «animal», ninguna de esas oposiciones, ninguna de esas fronteras supuestamente lineales e indivisibles, resiste a una deconstrucción racional —ya se trate del lenguaje, de la cultura, de la simbolicidad social, del relacionamiento con la tecnología o del trabajo, de la relación con la muerte y el duelo e incluso de la prohibición o prevención del incesto—, otras tantas «facultades» de las que se dice dogmáticamente que el «animal» (¡en singular general!) estaría pobremente desprovisto (Derrida, 2005: 151).

El ser humano es un animal (que puede distinguirse por un cúmulo de diferencias que me permite saber que el ser que intenta trepar sobre mi teclado es un gato y no una cebra ni un perro ni un ser humano). Sin embargo, un cúmulo de diferencias que permite realizar una distinción heurística entre animales no es lo mismo que *la* diferencia, que colocaría a todos los seres que queremos considerar humanos de un lado y a todo el resto de los seres sentientes del otro. Lo que no existe es «una línea única e indivisible que separe al hombre del animal en general» (Derrida, 2008: 31). La producción biopolítica de *lo* humano, por lo tanto, no procura simplemente singularizar al ser humano en relación con todo el resto de los animales —lo cual de por sí supone una postura problemática—, sino que busca una humanidad que no pueda ser reducible al animal humano. Su deseo es un ser humano que sea más que humano.

Esta frase, «más humanos que los humanos», proviene de la película distópica de ciencia ficción *Blade Runner*. La frase es el eslogan de la casi todopoderosa Tyrell Corporation, que produce replicantes, es decir, androides que pueden pasar por humanos, pero poseen habilidades sobrehumanas. Estos androides son completamente indistinguibles de los seres humanos, excepto por una prueba. Esta prueba mide la empatía de la persona, particularmente su empatía por otros animales. Estos replicantes han logrado la hazaña de realizar un corte entre el ser humano y el animal. Y esta es la promesa que hace la Tyrell Corporation con su eslogan «más humanos que los humanos»: producir una humanidad desconectada de la finitud de la animalidad tan real del hombre.

Lo de más humanos que los humanos representa el sueño de la biopolítica, siempre con la intención de reemplazar nuestra finitud como animales, demasiado animales. La protección biopolítica del ser humano implica la producción del ser humano, y la producción del ser humano implica la destrucción pasiva y activa de todo ser —incluidos los presuntos seres humanos— que se considere una amenaza para este ser humano que existirá sin el estigma de lo animal. Esto es lo que se quería decir durante la explicación anterior de que, en lo político, la autoinmunidad es la expresión más auténtica de la inmunidad. Resulta imposible para el cuerpo social reconocerse a sí mismo; siempre tiene que exterminar partes sanas de sí mismo para concretar su sueño de inmortalidad. Es aquí donde el sueño del eugenismo se choca contra su propia contradicción interna.

Por ejemplo, incluso cuando el eugenismo apoya la separación de lo humano y lo animal, el eugenismo moderno tiene su base directamente en el trabajo de la ciencia

animal. Charles B. Davenport, el principal defensor del eugenismo en los Estados Unidos a inicios del siglo pasado, era docente de zoología en Harvard antes de fundar la Oficina de Registro de Eugenesia en el Cold Spring Harbor Laboratory. Por lo tanto, no debería generar ninguna sorpresa que Davenport anunciara la creación del Comité de Eugenesia en el segundo número de *The American Breeder's Magazine* [*Revista del ganadero americano*], donde manifestó lo siguiente sobre la misión del Comité:

[e]ste 3 o 4 por ciento de nuestra población es una carga de temer para nuestra civilización. Nosotros, como una sociedad inteligente, orgullosa de nuestro control de la naturaleza en otros aspectos, ¿no deberíamos hacer algo más que votar nuevos impuestos o darnos por contentos con las grandes donaciones y la caridad de los filántropos para apoyar a las clases delincuentes, defectuosas y dependientes? ¿Más bien no deberíamos adoptar las medidas que los estudios científicos determinan que son necesarias para secar los manantiales que alimentan el torrente de protoplasma defectuoso y degenerado? (Davenport, 1910: 121).

Además, *The Journal of Heredity* [*Revista de herencia*] se promocionaba como «una publicación mensual dedicada al fitomejoramiento, a la cría de animales y a la eugenesia» y, tal como señala Esposito, «los periódicos que se originaron en ese contexto [...] normalmente publicaban trabajos en los que se pasaba de la selección de pollos y cerdos a la selección de seres humanos sin cuestionar la continuidad entre un caso y otro» (Esposito, 2008: 131). Esto guarda correlación con el rechazo por lo animal; las técnicas y tecnologías para la violencia y dominación ejercida contra los seres humanos tienen su origen en las técnicas y tecnologías para la violencia y dominación ejercida contra otros animales. No fue de la nada que los látigos y la marcación, los vagones de ganado y el alambre de púas se terminaron usando contra seres humanos. Con esto no se quiere decir que la esclavitud y el genocidio tengan de modo alguno un carácter análogo al del tratamiento de los animales; lo que se quiere decir es que la organización material de la explotación sistemática no termina en una suerte de línea de separación arbitraria entre especies.

IV.

Así es, entonces, cómo funciona la biopolítica: el excepcionalismo humano está ligado al eugenismo, que está ligado a la producción activa del ser humano en contraposición al ser humano como animal. Queda claro cómo la granja industrial se vuelve una parte integral del sistema biopolítico. Como ha afirmado Cary Wolfe:

[p]or el contrario, las prácticas [de la granja industrial] no deben considerarse sencillamente políticas, sino de hecho constitutivamente políticas para la biopolítica en su forma actual. En efecto, las prácticas de maximización del control sobre la vida y la muerte, del «hacer vivir», en palabras de Foucault, a través de la eugenesia, la inseminación artificial y la selección artificial, el mejoramiento farmacéutico, la inoculación y demás vías, quedan de manifiesto

en la granja industrial actual como quizás no lo hagan en ningún otro punto de la historia de la biopolítica (Wolfe, 2013: 46).

Todas estas afirmaciones de Wolfe son ciertas. Sin embargo, ¿todo esto que está sucediendo en la granja industrial constituye el mismo argumento biopolítico que hemos venido explorando hasta ahora? ¿El mismo argumento de la autoinmunidad y la lógica de hacer vivir y dejar morir? Foucault siempre insistió en que la historicidad del presente debe encontrarse en el centro de la producción de nuestros conceptos filosóficos. En uno de sus últimos ensayos ya mencionado anteriormente, sostenía que «deberíamos tener en cuenta las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Es necesaria una conciencia histórica de nuestras circunstancias actuales» (Foucault, 2000: 327). Si bien los pensadores que han retomado la biopolítica como tanatopolítica, tales como Agamben y Esposito, han realizado grandes aportes a nuestra comprensión de muchos tipos de violencia, corren el riesgo de hacer que desaparezca la especificidad teórica que ha reivindicado Foucault. En el discurso de Agamben y Esposito, entendemos aquello a lo que Peter Gratton, hablando de Agamben, hace referencia como su hipérbole (Gratton, 2012: 161-200). Dicho de otro modo, corremos el riesgo de que nuestra conciencia histórica quede soslayada por la categoricidad metafísica. Si no se producen nuevos conceptos frente a los nuevos aparatos y dispositivos de poder, existe un peligro real de convertir el campo de concentración en una verdad platónica de la atrocidad ante la cual todas las demás clases de violencias no suponen más que un reflejo. Las realidades de la granja industrial ponen en cuestionamiento esta categoricidad metafísica y, por lo tanto, se genera la necesidad de pensar más allá de lo biopolítico.

Max Horkheimer, en una metáfora bastante conocida del sistema global, compara a este con un rascacielos. El techo del rascacielos es una catedral y las personas que viven en la parte más alta, ejecutivos y otros magnates capitalistas, pueden mirar hacia afuera por sus ventanas y ver las noches estrelladas. Debajo de ellos se encuentran los secuaces políticos, los militares y los catedráticos, y así sucesivamente. En los pisos de más abajo viven las personas del mundo colonizado. «Y debajo de esas estancias, viven los culis⁹ del planeta, quienes mueren en millones». ¿Y debajo de ellos? ¿Qué es lo que vive en los cimientos mismos y los sótanos de este rascacielos? Los animales, que viven en un «sufrimiento indecible e inconcebible» y lo único que permanece es su «sangre, sudor y desesperación» (Horkheimer, 1934: 379-380). Si bien no tengo dudas sobre el sufrimiento de los animales en nuestro sistema global, quiero llevar esta imagen de Horkheimer en una dirección diferente. ¿Y si el sufrimiento de los animales no representa simplemente el sótano, sino también la base del rascacielos? ¿Y si, en otras palabras, el sufrimiento de los animales es una de las bases para el sufrimiento y la explotación en el mundo? ¿Cuáles serían las ontologías que existen actualmente? Dicho de otro modo, si comprendemos

⁹ Culi o culí. Del inglés coolie, nombre dado por los colonos ingleses de la India y China al trabajador o criado nativo, y que también se usa, en general, para designar al trabajador de origen oriental (Diccionario panhispánico de dudas) [N. de T.]

nuestro rechazo por los animales como el sustento de una determinada biopolítica, ¿cuál es la producción ontológica actual pregonada por nuestra forma de tratar a los animales? ¿Qué nos permite entender la granja industrial, en oposición al genocidio humano?

Si nos tomamos en serio la afirmación de Foucault de que la biopolítica supone que la política toma a la vida en sí misma como su objeto, surge pues una pregunta obvia: ¿qué es la vida? En la extraña tensión entre biopolítica y tanatopolítica, parece que se nos presenta un bufé de opciones de carácter teórico para explorar y comprender qué es la vida politizada. Tenemos los conceptos de nuda vida de Agamben, vida precaria de Judith Butler, mera vida de Walter Benjamin, vida desechable de Etienne Balibar, vida del más allá de Eugene Thacker, vida impropia de Campbell y una vida de Gilles Deleuze¹⁰. Centremos nuestra atención ahora en otra concepción de vida: la vida muriente. Es decir, la vida cuya producción pasa fundamentalmente por su muerte, su consumo. Dentro del ámbito de la granja industrial, lo que hemos descubierto es la vida totalmente desnaturalizada, la vida producida y construida por completo. En efecto, si la comparamos con las demás concepciones de formas de vida que hemos mencionado, lo que hace que la vida muriente sea diferente es que no se la deja tranquila, no se la deja morir —en palabras de Foucault—, sino que por el contrario es artificial, producto de una fabricación meticulosa.

Con el fin de entender las granjas industriales, es importante partir no desde la producción de vida, sino desde su *telos*, desde el consumo de vida. Dicho de otro modo, las granjas industriales son simplemente una manifestación de una clásica cuestión, de la que incluso Cicerón se ocupa. Al leer a Cicerón manifestándose sobre los animales, vemos que replica la creencia estoica común de que todos los demás animales existen con la finalidad de ser utilizados por el ser humano. Cicerón dirá sobre los cerdos: «¿De qué sirve el cerdo sino para ser comido? Dice Crisipo que a este se le dio la vida no más que como sal, para que no se pudra; y ya que es apto para nutrir a los hombres, no ha engendrado la naturaleza animal más prolífico que este» (Cicero, 1902: 61). Dicho de otro modo, no solo la sal es apta para impedir que los animales se pudran, la vida es otra manera bastante buena. No obstante, desde esa perspectiva, la vida no es viviente. La vida es sal, la vida es refrigeración, la vida es un mero proceso que precede a la muerte. La vida no es más que un apéndice del producto final, que es la muerte. Cuando dirigimos nuestra atención a las granjas industriales, estamos poniendo el foco en una lógica de vida que difiere del vivir, donde la vida es puramente un recurso para la muerte. En *Necropolitics* [*Necropolítica*], Achille Mbembe sostiene célebremente que los colonizados viven en mundos de muerte. Allí explica:

[a]demás, he utilizado las nociones de necropolítica y necropoder para reflejar los diversos modos en que, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en

¹⁰ Véase Agamben (1998), Butler (2004), Benjamin (2004), Balibar (2002), Thacker (2010), Campbell (2011) y Deleuze (2006).

las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos vivientes (Mbembe, 2003: 40, resaltado en el original).

Puede ser que el cerdo del que habla Cicerón viva en un mundo de muerte, pero no vive como el muerto viviente. El mundo de muerte que habita el cerdo de Cicerón, y el cerdo de la granja industrial, es muy diferente al mundo de muerte al que se refiere Mbembe.

V.

Hay una tendencia en ciertas discusiones activistas y filosóficas sobre nuestra matanza de otros animales, particularmente a nivel industrial, a comparar esa violencia con los peores tipos de atrocidades humanas. En otras palabras, hay una tendencia a ver la matanza de animales como asesinato (como en la canción de The Smiths, *Meat is Murder* [*La carne es asesinato*]), o a ver la matanza de animales como genocidio (lo cual tal vez se resume mejor en la campaña de PETA llamada «Holocausto en tu plato»). Y uno puede entender la tendencia a teorizar de tales maneras. Después de todo, varios sobrevivientes de los *Lagers* nazis compararon el tratamiento de los animales con el tratamiento de los muertos en los campos. El más famoso es, por supuesto, el comentario de Isaac Bashevis Singer en su historia *El escritor de cartas*: «[e]n relación con [los animales], todas las personas son nazis; para los animales, es un Treblinka eterno» (Singer, 1982: 271). Pero también se podría recurrir a los escritos de personas como Vasily Grossman y Primo Levi para encontrar varias otras comparaciones entre la violencia de los seres humanos a otros animales y la violencia llevada a cabo contra las víctimas de la Shoah. Pero no se trata solamente de las citas de los sobrevivientes, sino de las propias prácticas y realidades detrás de los campos. Levi escribió que, para ciertas víctimas del campo, «uno duda en llamar a su muerte ‘muerte’» (Levi, 1996: 90). De hecho, Arendt, al escribir sobre los horrores de lo sucedido, hizo un comentario bastante interesante. Dijo que lo que conmocionaba la conciencia no era solo la muerte, no solo la cantidad de muertos, sino cómo se procedía. Se refirió a esto como «una fabricación de cadáveres» (Arendt, 1994: 13-14). Y siguiendo con estas reflexiones, Agamben expresó que los campos de concentración eran un lugar «[d]onde la muerte no puede ser muerte, los cadáveres no se pueden llamar cadáveres» (Agamben, 200: 70). ¿No suena esto, por lo menos, un poco familiar? ¿Dónde más tenemos cadáveres que no podemos llamar cadáveres? ¿Muerte que dudamos en llamar muerte? ¿Dónde más hay un compromiso con la producción y fabricación de cadáveres? Esto es tan cierto en los campos de exterminio como en las granjas industriales. Como argumenta Reviel Netz, el campo de exterminio solo puede tener sentido desde una cierta perspectiva, como una solución a la eliminación de cadáveres:

[e]n términos prácticos, lo que los nazis querían era que las víctimas caminaran, con sus propios pies, lo más cerca posible de la zona donde los cadáveres podían ser desechados. Menciono esto no por la ironía barata, sino por la importante lección que aprendemos sobre la práctica nazi: todo encaja, tan pronto como lo consideramos partiendo del cadáver hacia atrás. La característica fundamental

de los campos de exterminio es que los seres humanos eran percibidos como futuros cadáveres, por lo que la planificación fue dictada por el problema de cómo deshacerse de dichos cadáveres (Netz, 2004: 221).

El campo de exterminio y la granja industrial son respuestas a una pregunta que solo tiene sentido en el contexto de la muerte en masa: ¿qué hacemos con los futuros cadáveres?

Sin embargo, a pesar de estos impulsos, la carne no es ni asesinato ni genocidio. Esta no es una posición que denote que la granja industrial es de alguna manera mejor que el asesinato y el genocidio, sino más bien que el asesinato y el genocidio no capturan lo que es la granja industrial. Fundamentalmente, la ontología de la violencia que es inherente a la granja industrial simplemente no puede ser expresada completamente por estas categorías.

La teoría contemporánea está llena de tropos de muertos vivos; fantasmas y espectros, vampiros y zombis, *Muselmänner*¹¹ y fetichismo de la mercancía; seres que deberían estar muertos pero que por alguna razón también están vivos. No estoy interesado aquí en otra sociología del pensamiento, destinada a analizar por qué nos persiguen los fantasmas, por qué llenamos nuestro trabajo con los muertos vivientes. Más bien, en cambio, deseo exponer otro pensamiento, otra ontología. El modo de producción de la granja industrial contemporánea es una ontología diferente, una de vidas murientes en lugar de muertos vivos. Es decir, cosas que deberían estar vivas, pero que por alguna razón ya están muertas. Es a partir de este punto que seremos capaces de entender la distinción entre la granja industrial y el asesinato o genocidio.

Mientras que el concepto del fantasma, por ejemplo, podría ser el retorno de lo reprimido (nosotros podríamos, por ejemplo, ser perseguidos por los mismos animales que repudiamos), la vida muriente es algo completamente diferente. Es un pensamiento de vida que no es vida, vida que no está viva. Es un sentido de la vida como producción pura, como valor de uso puro. Es en este sentido que la granja industrial resiste los paralelismos con las atrocidades humanas con las que a menudo se compara (genocidios, colonialismo, esclavitud, pogromos¹², asesinatos, etc.). Pensemos aquí con Arendt para encontrar un punto de partida.

En *The Origins of Totalitarianism [Los orígenes del totalitarismo]* de Arendt, se nos presenta la distinción entre, por un lado, el asesinato y, por el otro, el genocidio:

[e]l asesino que mata a un hombre —a un hombre que en cualquier caso tiene que morir— todavía se mueve dentro de un terreno que nos es familiar, el de la vida y el de la muerte; ambos tienen una necesaria conexión sobre la que se halla establecida la dialéctica, incluso aunque no siempre se tenga conciencia de ello.

11 Muselmann. Término despectivo usado entre los cautivos de los campos de concentración nazis de la Segunda Guerra Mundial para referirse a aquellos que sufrían de una combinación de emaciación por el hambre y agotamiento (Shoah Resource Center). [N. de T.]

12 Palabra de origen ruso que significa “causar estragos, demoler violentamente”. Históricamente, el término se refiere a ataques violentos por parte de poblaciones no judías contra los judíos en el Imperio Ruso y en otros países (Enciclopedia del Holocausto). [N. de T.]

El asesino deja un cadáver tras de sí y no finge que su víctima no haya existido nunca; si borra algún rastro, es el de su propia identidad, y no el recuerdo y el dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la existencia misma (1966: 442).

En el asesinato, el perpetrador trata en lo posible de desaparecer. Lleva guantes, se deshace de las pruebas, se esconde y oculta su identidad. El propósito, si se hace correctamente, es que nunca se sepa quién cometió el asesinato. Se conoce a la víctima, pero no al asesino. Sin embargo, el genocidio da vuelta esta distinción. En el genocidio, los perpetradores no intentan desaparecer, sino que tratan de hacer desaparecer a las víctimas. Mientras que en el asesinato se puede hacer desaparecer el cuerpo de la víctima, en el genocidio se hace desaparecer toda la vida de las víctimas. En el genocidio, los perpetradores no se esconden, sino que ocultan el crimen. De hecho, el sueño del genocidio, en su perfección, sería hacer de cuenta que sus víctimas nunca hubieran existido; no solo acabar con la vida de sus víctimas, sino hacer de cuenta que la propia existencia de esas víctimas —su cultura, su idioma y sus restos— se pudiera destruir sin dejar rastro. Al final de un genocidio, los perpetradores sueñan con un mundo en el que no se pueda conocer el genocidio en sí, porque no se conocerá a las propias víctimas. Como sostuvo Arendt en una carta a Karl Jaspers, «hay una diferencia entre un hombre que se propone asesinar a su tía mayor y las personas que [...] construyeron fábricas para producir cadáveres» (Arendt, 1992: 69). Y eso es claramente cierto. Sin embargo, siguiendo esta distinción, otra verdad se vuelve inevitable: la granja industrial no es el Holocausto, ni el asesinato cotidiano.

Nadie se esconde en la matanza de animales. Pero al mismo tiempo, los animales en sí no están ocultos. Más bien, la producción de sus restos es el punto mismo de las prácticas. En contraste con el asesinato o el genocidio, la matanza de animales en la granja industrial y en el matadero moderno es totalmente distinta. No se trata de matar por una razón específica, sino de matar como una simple extensión de la racionalidad económica. Si se mata a los animales, no es porque haya odio por el animal, o porque sea un momento de sacrificio, o algo por el estilo. Más bien, se mata a los animales como seres que se han producido para morir. Tal vez sea importante señalar que los trabajadores franceses de los mataderos se refieren a su trabajo como «faire une bête», hacer/fabricar un animal. Esto representa una indistinguibilidad entre la matanza de animales y la producción del animal para su carne. Noëlie Vialles señala que «Faire une bête [...] invariablemente hace referencia a todas las operaciones realizadas en el matadero desde la matanza hasta el recorte final; significa, de hecho, producir un cadáver» (Vialles, 1994: 57). La matanza de animales nunca implica simplemente matar animales, sino más bien la producción de cadáveres para el consumo. En este sentido, después de los comentarios de Netz sobre los campos de exterminio, debemos decir que el matadero no se ocupa principalmente de desechar cadáveres, sino más bien de la producción de cadáveres. Y de acuerdo con Arendt, debemos decir que el horror único de la granja industrial no es solo la fabricación y producción de cadáveres, sino también

la fabricación y producción de vidas para que sean parte de la fabricación y producción de cadáveres. Y, por último, de acuerdo con Levi, debemos decir que dentro de las granjas industriales no solo experimentamos la muerte que no se puede llamar muerte, sino también la vida que no se puede llamar vida. ¿Ha existido alguna vez una concreción más completa y exhaustiva de la población excedente de Marx que la granja industrial? Pasemos ahora a examinar las implicaciones de la ontología instituida por la granja industrial.

VI.

Si lee revistas, boletines y libros de texto de la industria animal, notará una idea recurrente de que los animales son máquinas o cajas negras que convierten el forraje en carne, huevos y productos lácteos. Al tratarse de máquinas, este asombroso resultado del trabajo científico no se dedica a la salud o la felicidad de los animales, sino a su correcto funcionamiento para obtener el máximo rendimiento y el mínimo insumo. Para lograr esto, se controla cada parte del entorno del animal: la iluminación, el agua y el alimento. Incluso las partes del cuerpo del animal son manipuladas según sea necesario. Además, existe una intervención creciente a nivel genético para hacer que el animal se someta a la máquina.

Incluso una simple mirada a las publicaciones de comercio y las revistas de ciencia animal revelará que, cuando las personas dentro del mundo de la agricultura animal hablan entre sí, hablan de los animales explícitamente como si fueran máquinas. He aquí solo dos de muchos ejemplos. Del diario de *Hog Farm Management* [*Gestión de granjas porcinas*]: «Olvídese de que el cerdo es un animal. Trátelo como a una máquina en una fábrica. Programe tratamientos como lo haría con la lubricación. La temporada de reproducción como el primer paso en una línea de montaje. Y el marketing como la entrega de productos terminados» (citado en Mason & Singer, 1980: 1). Esta próxima cita es de *Farmer and Stockbreeder* [*Agricultor y ganadero*]:

[l]a ponedora moderna [que es una gallina utilizada solo por su capacidad para producir huevos. Los pollos de engorde son los pollos que matamos para comer] es, después de todo, solo una máquina de conversión muy eficiente, que transforma la materia prima —la ración— en el producto terminado —los huevos— menos, por supuesto, los requisitos de mantenimiento (citado en Mason & Singer, 1980: 1).

Podrían brindarse un sinnúmero de citas más, todas las cuales atestiguan explícitamente la idea de que los animales en la agricultura animal no son vistos como animales, sino como máquinas. Y como ocurre con todas las máquinas, la cuestión nunca es el uso apropiado para esa máquina, sino más bien cómo podemos utilizar la máquina para obtener lo que queremos. Para dar otro ejemplo, a los pollos de engorde, para vivir, se les da aproximadamente la cantidad de espacio en el suelo equivalente a una hoja de papel de computadora, como esta página que está leyendo (Foer, 2009: 48). Esto provoca que muchos pollos mueran antes de que se los mate. Pero la industria nos asegura que eso está bien. Como se explica en el *Commercial Chicken Production Manual* [*Manual*

de producción comercial de pollo], 4.^a edición: «Limitar el espacio del suelo da peores resultados por ave, sin embargo, la pregunta siempre ha sido y sigue siendo: ¿cuál es la menor cantidad de espacio necesario por ave para producir el mayor retorno de la inversión?» (citado en Singer & Mason, 2006: 23). Los animales se conciben aquí como máquinas que convierten ciertos insumos (como la ración) en ciertos productos (como los huevos, la leche, la carne). Con el fin de minimizar los insumos y maximizar la producción, se controla cada elemento de la máquina animal. Esto incluye manipulaciones genéticas; por ejemplo, el pollo de engorde promedio es ahora 65 % más grande que el pollo promedio de 1935 (Foer, 2009: 106). El tamaño no es de ninguna manera sostenible o natural.

Hay muchos textos que pueden empaparnos de las realidades exactas de las vidas controladas de los animales en las granjas industriales, desde *Animal Factories* [Fábricas de animales] de Jim Mason y Peter Singer hasta *Animals as Biotechnology* [Los animales como biotecnología] de Richard Twine. Pero lo que se está describiendo en estos textos no es lo biopolítico, o no es simplemente lo biopolítico. Tal vez es hora de empezar a hablar, siguiendo a Chloë Taylor, del poder agrícola (Taylor, 2013). O empezar a hablar de la bioagricultura o la tanatonomía, siguiendo la conocida conexión etimológica del nomos con el pastor. Independientemente de los términos, necesitamos seguir teorizando a partir del horror específico de las vidas de otros animales. Desde hace mucho tiempo hemos asimilado la violencia contra los animales a la violencia intrahumana. Hemos hablado de asesinato, genocidio y esclavitud, y seguramente estos términos tienen un gran valor retórico. Al mismo tiempo, filosóficamente, no es suficiente decir que simplemente se puede remover el antropocentrismo de los conceptos producidos para entender la violencia intrahumana y utilizarlos para los estudios animales. El poder agrícola y la tanatonomía de las granjas industriales fabrica un nuevo modo de ser, una nueva producción de muerte y vida. Los animales no humanos en las granjas industriales existen como vidas murientes, como seres que deberían estar vivos, pero que de alguna manera ya están muertos. Los estudios animales —críticos, continentales y de otro tipo— nos dan la capacidad de entender la vida muriente y, con suerte, de combatirla.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1995). *Negative Dialectics*. Traducción de E. B. Ashton. Nueva York: Continuum.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer*. Traducción de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2010). *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Nueva York: Zone Books.
- Arendt, H. y Jaspers, K. (1992). *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Köhler, L. y Saner, H. (Eds.). Trad. de Robert y Rita Kimber. Nueva York: Harcourt

- Brace Jovanovich.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.
- Arendt, H. (1966). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace & World.
- Balibar, E. (2002). "Three Concepts of Politics". En: *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso. Pp: 1-39.
- Benjamin, W. (2004). "Critique of Violence". Trad. de Marcus Bullock y Michael Jennings. En: *Selected Writings*. Vol. 1. Cambridge: Belknap Press.
- Boggs, C. G. (2013). *Animalia Americana: Animal Representations and Biopolitical Subjectivity*. Nueva York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press.
- Campbell, T. C. (2011). *Improper life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chen, M. Y. (2012). *Animacies: Biopolitics, racial mattering, and queer affect*. Durham: Duke University Press.
- Chrulew, M. (2012). "Animals in Biopolitical Theory: Between Agamben and Negri". En: *New Formations* 1, pp. 53-67.
- Cicero, M. T. (1902). *On the Nature of the Gods; On Divination; On Fate; On the Republic; On the Laws; and On Standing for the Consulship*. Trad. Charles Duke Yonge. Londres: G. Bell & Sons.
- Clark, J. L. (2012). "Ecological Biopower, Environmental Violence Against Animals, and the 'Greening' of the Factory Farm". En: *Journal of Critical Animal Studies* 10, pp. 109-29.
- Césaire, A. (1978). *Discourse on Colonialism*. Nueva York: MR.
- Davenport, C. (1910). "Report on the Committee of Eugenics". En: *American Breeder's Magazine* 1, pp. 126-29.
- Deleuze, G. (2006). "Immanence: A Life". Trad. Ames Hodges y Mike Taormina. En: *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*. Nueva York: Semiotext(e), pp. 384-89.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Ed. Marie-Louise Mallet. Trad. David Wills. Nueva York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2002). "Faith and Knowledge". En: *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. Nueva York: Routledge, pp. 40- 101.
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Trad. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.

- Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity.
- Foer, J. S. (2009). *Eating Animals*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. Trad. Arnold I. Davidson. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (1980). *The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Trad. Graham Burchell. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2003). "Society must be defended": *Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Trad. David Macey. Nueva York: Picador.
- Foucault, M. (2000). "The Subject and Power". En: *Power*. Nueva York: Penguin, pp. 326-348.
- Gratton, P. (2012). *The State of Sovereignty: Lessons from the Political Fictions of Modernity*. Albany: State University of New York Press.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.
- Horkheimer, M. (1934). *Dämmerung, Notizen in Deutschland*. Zürich: Oprecht & Helbing.
- LaCapra, D. (2009). *History and its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.
- Levi, P. (1996). *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity*. Trad. Stuart J. Woolf. Nueva York: Simon & Schuster.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Trad. Eva M. Knodt. Stanford.: Stanford University Press.
- Mason, J. y Singer, P. (1980). *Animal Factories*. Nueva York: Crown.
- Mbembe, A. (2003). "Necropolitics". En: *Public Culture* 15, pp. 11-40.
- Negri, A. (2008). *Reflections on Empire*. Trad. Ed Emery. Cambridge, UK: Polity.
- Netz, R. (2004). *Barbed Wire: An Ecology of Modernity*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Pandian, A. (2008). "Pastoral Power in the Postcolony: On the Biopolitics of the Criminal Animal in South India". En: *Cultural Anthropology* 23, pp. 85-117.

- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Singer, I. B. (1982). *The Collected Stories of Isaac Bashevis Singer*. Nueva York: Farrar, Straus, Giroux.
- Singer, P. y Mason, J. (2006). *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*. Emmaus: Rodale.
- Smith, M. (2011). *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Biopolitics, and Saving the Natural World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Srinivasan, K. (2013). "The Biopolitics of Animal Being and Welfare: Dog Control and Care in the United Kingdom and India". En: *Transactions of the Institute of British Geographers* 38, pp. 106-19.
- Stanescu, J. K. (2012). "Toward a Dark Animal Studies: On Vegetarian Vampires, Beautiful Souls, and Becoming-Vegan". En: *Journal of Critical Animal Studies* 10, pp. 26- 50.
- Stanescu, J. K. (2012). "Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals". En: *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 27, 3, pp. 567-82.
- Tanke, J. J. (2007). "The care of the self and environmental politics: Towards a Foucaultian account of dietary practice". En: *Ethics & the Environment* 12, pp. 79-96.
- Taylor, C. (2013). "Foucault and Critical Animal Studies: Genealogies of Agricultural Power". En: *Philosophy Compass* 8, pp. 539-551.
- Taylor, C. (2010). "Foucault and the Ethics of Eating". *Foucault Studies*, pp. 71-88.
- Thacker, E. (2010) *After Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Twine, R. (2010). *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. Londres: Earthscan.
- Vialles, N. (1994). *From Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wadiwel, D. (2002). "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life". En: *Borderlands*: http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html.
- Wolfe, C. (2013). *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

JAMES STANESCU

Profesor Asistente de Estudios de Comunicación, con afiliaciones en el Programa de Estudios Ambientales, en la Universidad de Mercer (EE.UU.). Es coeditor del volumen *The Ethics and Rhetoric of Invasion Ecology* (Lexington Books, 2017). Publica ampliamente en los campos de estudios animales y filosofía crítica, y fue el fundador del influyente blog sobre estudios animales, Critical Animal.

El Sumak Kawsay de los animales no humanos

Sumak Kawsay de animais não-humanos

The Sumak Kawsay of Non-human Animals

Enviado: 31.03.21

Aceptado: 07.02.22

Jessica Paola Melo Parra

Ingeniera ambiental y abogada. Especialista en derecho administrativo, constitucional y derechos humanos. Fundación Universitaria del Área Andina. (Colombia).
Email: jessicapaolameloparra@gmail.com

Margarita Isabel González Poma

Abogada. Especialista en derecho constitucional y administrativo. Universidad Nacional de Chimborazo, Ecuador. Especialista en derecho penal de la Universidad Andina Simón Bolívar. (Ecuador).
Email: margaritaisabelgp11@gmail.com

Tatiana Rivadeneira Cabezas

Abogada. Máster en Derecho Constitucional, Universidad de Sevilla. (Ecuador).
Email: tatiana.rivadeneira@gmail.com

El propósito del artículo es aportar elementos epistemológicos que permitan tejer conexiones entre paradigmas, para caminar hacia nuevas formas de relacionamiento y de convivencia con los demás animales. En la primera parte se hace un recuento de los fundamentos del surgimiento y consolidación del modelo “civilizatorio” en el marco del pensamiento occidental antropocéntrico, que ejerce control y dominio sobre seres humanos, la Naturaleza y los animales no humanos. Seguidamente, se realiza una aproximación del Sumak Kawsay o Buen Vivir Andino que resurge en contraposición de relaciones hegemónicas entre seres humanos y animales no humanos, que además se ha incorporado en dispositivos jurídicos de algunos países de Abya Yala. Por último, se da paso al surgimiento de una propuesta que evoca transformaciones de las relaciones con los demás animales, a partir de posturas decoloniales y de interculturalidad que permiten hacer una interpretación del Sumak Kawsay, respecto de los animales no humanos.

Palabras clave: Sumak Kawsay, decolonialidad, interculturalidad, animales no humanos.

O objetivo do artigo é contribuir com elementos epistemológicos que nos permitam tecer conexões entre paradigmas, para caminhar em direção a novas formas de relacionamento e convivência com os outros animais. Na primeira parte, são apresentados os fundamentos do surgimento e consolidação do modelo “civilizacional”, no quadro do pensamento antropocêntrico ocidental, que exerce controle e domínio sobre os seres humanos, a natureza e os animais não-humanos. Em seguida, faz-se uma aproximação do Sumak Kawsay ou Bem-Viver Andino, que reaparece em oposição às relações hegemônicas entre seres humanos e animais não-humanos; que também foi incorporado aos dispositivos jurídicos em alguns países de Abya Yala. Por fim, passamos ao surgimento de uma proposta que evoca transformações nas relações com outros animais, a partir de posições decoloniais e interculturais que permitem uma interpretação do Sumak Kawsay no que diz respeito aos animais não-humanos.

Palavras-chave: Sumak Kawsay, decolonialidade, interculturalidade, animais não-humanos.

The purpose of this article is to contribute epistemological elements which allow us to weave connections between paradigms to move towards new forms of relationship and coexistence with other animals. The first part recounts the foundations of the emergence and consolidation of the “civilizing” model, within the framework of Western anthropocentric thought, which exercises control and dominance over human beings, Nature and non-human animals. This is followed by an approximation of the Sumak Kawsay or Andean Good Living that reappears in opposition to hegemonic relationships between human beings and non-human animals—which has also been incorporated into legal provisions in some Abya Yala countries. Finally, the emergence of a proposal that evokes transformations in relationships with other animals takes place, from decolonial and intercultural positions that allow an interpretation of the Sumak Kawsay with respect to non-human animals.

Key Words: Sumak Kawsay, decoloniality, interculturality, non-human animals.

1. Introducción

El paradigma del pensamiento occidental ha propiciado la consolidación de estructuras y relaciones basadas en el poder, que le dan sustento a las distintas formas de explotación, sometimiento y cosificación de los animales no humanos; además se ha posicionado una mirada hegemónica frente a otras cosmovisiones, saberes y conocimientos.

Para realizar los planteamientos previstos, se realiza un recuento sobre las implicaciones del modelo “civilizatorio”, que se ha instaurado y que ha configurado relaciones de supremacía en cabeza de los seres humanos; en contraposición se realizan aproximaciones al concepto de Sumak Kawsay o el Buen Vivir que tiene su raíz en el pensamiento andino y se ha ido incorporando en disposiciones jurídicas de Ecuador y Bolivia. De manera complementaria se hace un acercamiento a las corrientes o enfoques para la consideración moral y jurídica de los animales no humanos.

A partir de dichos planteamientos se reflexiona con una perspectiva decolonial e intercultural, con el fin de esbozar una alternativa que lleve a transformar las conductas opresivas, que se han insertado en la cotidianidad con los demás animales, en busca de una coexistencia armónica.

En coherencia con lo anterior, la propuesta del Sumak Kawsay de los animales no humanos con una perspectiva *ecoselvaje* proviene principalmente del planteamiento de Cullinan sobre el Derecho Salvaje, que de manera sucinta, plantea que la ciencia jurídica debe ser construida sobre las bases de las leyes de la Naturaleza; desde una relación no condicionada al antropocentrismo, sino basada en una visión integral de respeto y equilibrio entre todos los seres vivos. Adicionalmente, la propuesta recoge elementos del ecocentrismo que se basa o pone su centro en los ecosistemas o propiamente en la Naturaleza (2019, p. 24).

2. Colonización antropocéntrica de lo salvaje

De acuerdo con lo planteado por Prieto, existen aportes teóricos que dejaron sentadas las bases epistemológicas del pensamiento occidental, remontándose a los siglos XVI-XVII, pasando por la des-animación del universo propuesta por Francis Bacon, el desarrollo de la física matemática y el empirismo científico, así como el racionalismo planteado por Descartes y el cuestionamiento al individualismo en el siglo XIX por parte de Friedrich Engels (2013, p. 32).

Dichos fundamentos dieron paso a la instalación de una postura de dominación de la Naturaleza, los animales humanos y no humanos. Guerrero (2007) alude a la “geopolítica del conocimiento” con la que ciertos saberes se transforman en inobjetables verdades del mundo, conduciendo a la subalternización, invisibilización y el silenciamiento de otros conocimientos (Pietro, 2013, p. 44).

Lo anterior, ha permitido la configuración del modelo civilizatorio, Echeverría (2011) indica que la Modernidad comenzó con el descubrimiento de América, convirtiéndose

este hecho en un hito histórico de la humanidad, porque el planeta se vuelca a una sola historia universal y además terminó de pulir la figura del Hombre y transmitió la medida de finitud dentro del Universo infinito (Ávila, 2019, p. 135).

La “modernidad” es un fenómeno multidimensional, del que no existe un consenso sobre sus características; Ávila realiza un análisis de tres elementos: *racionalismo científico, el capitalismo y la colonialidad*, que constituyen una de las modernidades, que para el caso particular la designa como “la modernidad hegemónica” (2019, p. 105).

En consecuencia con lo anterior, se hace referencia al *racionalismo científico*, desde el planteamiento que el conocimiento debe ser objetivo e imparcial, cuyo medio para llegar a una verdad es el método científico que analiza un objeto, como todo aquello que puede ser sometido. Por esta razón, Castro-Gómez (2010) considera la ciencia como la forma exclusiva, objetiva, válida y universal para crear y tener conocimiento, lo que excluye e invisibiliza otras formas de conocimiento (Ávila, 2019, p. 142).

Como resultado, se considera al ser humano superior y con la facultad de dominar la Naturaleza, lo que generó una forma dual de pensamiento para ver el mundo entre la Cultura y la Naturaleza; según Ávila este dualismo radical, genera una separación de algo que está unido originalmente y lo convierte en dos elementos contrarios y distintos (2019, p. 130).

Aunado a lo anterior, durante el proceso de colonización se desarrolló la herramienta jurídica *Terra Nullius* para la creación de sujetos de poder y los respectivos subalternos, que permitía según Robertson (1999) a los europeos que descubrieran territorios en América tratar a los habitantes nativos como parte de la flora y fauna. En consecuencia, eran considerados cosas, por no cumplir parámetros de subjetividades hegemónicas y es así como los nativos, fueron despojados de su subjetividad convirtiendo la colonización como uno de los procesos de expropiación cultural más cruentos de la historia (Cárdenas y Fajardo, 2007, p. 15).

Lo mencionado anteriormente, da cuenta que lo epistémico (conocimiento) se equipara al racionalismo científico, lo económico que se materializa con el capitalismo y lo cultural que se da a partir de la colonialidad. Harvey (2014) indica que *el capitalismo* es “cualquier sistema social en el que predominan de forma hegemónica los procesos de circulación y acumulación de capital a la hora de proporcionar y configurar las bases materiales, sociales e intelectuales de la vida en común” (Ávila, 2019, p. 183).

Finalmente, *la colonialidad* se concibe como un patrón de poder en la estructura de dominación cultural, ejercida entre dos pueblos y de acuerdo a lo planteado por Maldonado (2007) “se refiere a las formas como el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista y de la idea de raza” (Ávila, 2019, p. 148).

El mismo autor señala:

La colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: el

económico, a través del capitalismo, la explotación de la tierra y el control de la finanzas; el político, que es control de la autoridad y el ejercicio de la dominación; el individual, que es el control de la identidad, del género y la sexualidad; y el epistémico, que es el control del conocimiento (Ávila, 2019, p. 149).

Por su parte, Quijano (2011), plantea tres categorizaciones que son las que sostienen las dinámicas del poder, que se originaron con la modernidad y el capitalismo occidental postconquista:

- a. Colonialidad del poder.* Mecanismos institucionales, procesos de clasificación social, que se traducen en el reconocimiento de lógicas de dominio que prevalecen en un contexto globalizado, que se materializa con la clasificación de superioridad respecto de los seres, saberes, visiones y demás.
- b. Colonialidad del ser.* Se refiere a las dimensiones ontológicas dominantes que reconfiguran las identidades.
- c. Colonialidad del saber.* Se extiende a la construcción del conocimiento, en la que se ha impuesto un modelo de conocimiento dominante (Panotto, 2020, pp. 45-46).

Conforme a los fundamentos descritos por Ávila y Quijano, se evidencia que las bases del modelo civilizatorio se ha irradiado en la mayoría del planeta y los pueblos originarios se han sometido a la violencia, dominación e imposición de culturas diferentes a las suyas, invisibilizando su sabiduría ancestral.

De manera complementaria, Carman, señala que la cosmovisión occidental ha perpetuado una separación entre Naturaleza y Cultura, propiciando una dualidad animal-humano; con sustento en la tesis cartesiana que redujo al animal no humano a todo lo que el ser humano no es, comprendiendo así a la animalidad como el estado opuesto a la humanidad, es decir, se concibe como el conglomerado de deficiencias de los atributos que posee exclusivamente el ser humano (2018, p. 198). “Es una situación profundamente cartesiana, desde la cual se construyó la dualidad que separa la Naturaleza de la Sociedad” (Gudynas, 2011, p. 259).

Por tal razón, este paradigma normaliza prácticas y relaciones que instrumentalizan la vida no humana, creando un mundo solo para los humanos, que Cullinan ha denominado “*la homósfera*”, que se ha edificado sobre la ilusión de un mundo humano separado del universo real (2019, p. 71). Para ejemplificar las implicaciones de la dicotomía antagónica humano-animal se trae a colación un postulado de Sagan:

Es esencial que exista una distinción clara entre hombres y «animales» para poder doblegarlos a nuestra voluntad, conseguir que trabajen para nosotros, llevarlos puestos, comerlos, sin ningún sentimiento inquietante de culpa o de pena. Con nuestras conciencias tranquilas podemos extinguir especies enteras en nombre de un beneficio imaginado a corto plazo, o incluso por simple

descuido. Su pérdida tiene poca importancia: estos seres, podemos decir, no son como nosotros (Sagan, 1992, p. 292).

Tal es el punto de lo mencionado por Sagan que la humanidad ha exterminado el 60% de los mamíferos, aves, peces y reptiles, de acuerdo a la última edición del Living Planet Index del World Wide Foundation (2020), en un lapso de 40 años, entre 1970 y 2014 no existen medidas efectivas que restituyan estas pérdidas de vidas. Es evidente el daño que estamos haciendo a los animales, la ONU (2019) alerta que se extinguen 150 especies animales al día, alrededor de un millón de especies de animales y plantas están ahora en peligro de extinción y muchas podrían desaparecer en tan solo décadas, lo que representa una amenaza de una dimensión sin precedentes en la historia, considerada la mayor ola de pérdida biológica desde que desaparecieron los dinosaurios. Este panorama refleja lo expresado por Boff:

Nos enfrentamos a una crisis civilizacional generalizada y necesitamos un nuevo paradigma de convivencia que funde una relación más caritativa con la Tierra e inaugure un nuevo pacto social entre los pueblos en cuanto al respeto y a la preservación de todo lo que existe y vive. Solo a partir de esta mutación tiene sentido que pensemos en alternativas que representen una nueva esperanza (Boff, 2002, pp.17-18).

Lo anterior da cuenta, que los animales (humanos y no humanos) han sido objeto de la colonización por considerarlos inferiores en el paradigma occidental. Sumado a ello la negación de otros saberes y sensibilidades. De ahí que Castro-Gómez señala que una forma de recuperar el conocimiento ancestral de las poblaciones indígenas o afrodescendientes es lo que se ha denominado como el giro decolonial o descolonización (2020, p.13). Este nuevo paradigma busca exhortar a la humanidad en buscar transformaciones que permitan caminar hacia un reconocimiento de la cosmovisión andina, para construir un nuevo paradigma contrario al occidental colonialista.

En esta línea, Ecuador ha marcado desde su construcción normativa constitucional un rechazo a la colonización al determinar desde el Preámbulo de su Constitución del 2008: “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador (...) APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad. COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo” (Constitución de la República de Ecuador, 2008, Preámbulo). Aunado a lo anterior, se destaca que la misma Constitución, reconoce los Derechos de la Naturaleza, de esta manera, se debilita el enfoque tradicional antropocéntrico del derecho, señalado por Cullinan:

El derecho reserva para los humanos y sus agentes todos los derechos y privilegios de uso y disfrute de la tierra. Los animales, las plantas y casi cualquier otro elemento de la tierra, son legalmente hablando objetos que son propiedad de la persona humana o de una persona imaginaria o jurídica como una empresa o

pueden convertirse en propiedad en un determinado momento (Cullinan, 2019, p.89).

Para el desarrollo de los Derechos de la Naturaleza, se debería tomar en cuenta el Derecho Animal; entendido éste como “la rama del derecho que estudia la relación de los animales no humanos en un ordenamiento jurídico determinado” (Muñoz, 2020, p. 12). Este campo también se encuentra en constante tensión porque el derecho aún sigue sumergido en una perspectiva antropocéntrica; es decir, todas las medidas y valoraciones parten del ser humano, y los demás objetos y seres son medios para sus fines. Por ello, se conciben a los animales no humanos como cosas o recursos, en razón al valor instrumental que representan para los seres humanos.

Para evidenciar las constantes tensiones, se trae a colación a Padilla, quien hace un análisis sobre el tratamiento jurídico dado a los animales no humanos en las distintas esferas judiciales, en estas resalta tres (3) líneas ideológicas del derecho animal en Latinoamérica que se esbozan a continuación:

a) Protección animal por vía ambiental. Se deriva de los derechos ambientales, por lo que se despliega una protección a los animales por su condición natural y su concepción como recursos. En esta se encuentran posiciones como el “ambientalismo humano” que considera a los animales como recursos naturales renovables y se traduce su protección en el marco del aprovechamiento racional. También el “interés superior de la naturaleza”, que se deriva de una visión ecocéntrica como una extensión del valor intrínseco reconocido en la Naturaleza, y aparece la posición de la “comunidad biótica” desde una perspectiva del biocentrismo igualitario, derivando su protección respecto de la protección de los ecosistemas o las especies.

b) Protección animal por vía de la dignidad humana. Se derivan obligaciones morales de los humanos respecto de los animales en razón a la dignidad que debe reproducir comportamientos compasivos. Se desprenden posiciones como el “humanismo compasivo” en el que los animales no humanos son concebidos como objetos de compasión. Otra posición es el “humanitarismo proteccionista” reconociendo el valor inherente de los animales, pero supone una interpretación del sufrimiento innecesario a favor de los intereses humanos, siempre y cuando se disminuya el dolor.

c) Protección animal por vía de la sintiencia. Se concibe como la argumentación de gran influencia respecto de teorías morales de Peter Singer, Francione, Garner, Cavalieri, Donaldson y Kymlicka, entre otros, quienes coinciden en afirmar que la capacidad de sintiencia debería ser el motivo para incluir a los animales dotados de ella en el conjunto de seres cuyos intereses cuentan moralmente. Este opera como un criterio moral y como un determinante para

la consideración moral y jurídica. Se destaca una posición de “*animalismo proteccionista*” cimentada en la concepción de los animales como seres capaces de sufrir, para dejar de ser considerados cosas y reconocer su valor inherente, y abogando por reconocer su titularidad de derechos (2019, pp. 392-405).

Con lo expuesto previamente, se evidencia que persiste la perspectiva *antropocéntrica* y *especista*; entendiendo al especismo como una discriminación y/o un trato desventajoso, injustificado o en otros términos, una consideración moral diferenciada de aquellos que no pertenecen a una determinada especie (Horta, 2011, p. 64). Como consecuencia, se brinda protección a los animales no humanos en función de la utilidad para el ser humano, y se prevé que con las discusiones contemporáneas tan solo la protección animal vía *sintiencia* podría elevar el estatus jurídico de los animales no humanos.

A pesar del reconocimiento de la titularidad de derechos de la Naturaleza en la Constitución de la República de Ecuador, aún hay resistencia para el reconocimiento de la titularidad de los derechos de los animales, pues pervive el paradigma occidental de la colonialidad en la relación humano-animal. Por ello, tal como lo plantea González (2016):

Deconstruir la dicotomía humano-animal es entonces un desafío ineludible para el pensar contemporáneo, puesto que dicho binomio consolida una política (y una ontología) racista, falocéntrica, cisheterosexual, colonial y especista que perpetúa una labor de dar muerte a aquellos otros no codificados como “humanos” (González, 2019, p. 102).

Es evidente la necesidad de hacer un viraje hacia otros paradigmas que permitan relaciones armónicas y recíprocas con los *otros* animales.

3. Aproximaciones a la comprensión del Sumak Kawsay o Buen Vivir

Para hacer un abordaje del pensamiento andino, es importante despojarse de prejuicios, de conceptos que han predeterminado una forma exclusiva y válida de ver el mundo; es decir, abrir la mente, para comprender estas lógicas de pensamiento que han sido invisibilizadas por la tradición dominante que ha desconocido otras fuentes de conocimiento y epistemologías, tal como se ha mencionado previamente.

Así, para realizar una aproximación a la comprensión del Sumak Kawsay es importante denotar que esta cosmovisión contiene varios matices que confluyen y que se esbozan en los siguientes apartados.

“El Sumak Kawsay viene de dos palabras kichwas: Sumak, que se interpreta como plenitud, armonía; y Kawsay, que es la vida”. [...] En esa visión, el Sumak Kawsay es “vivir en comunidad, hermandad, complementariedad, plenitud y relacionalidad entre seres humanos, la naturaleza y la espiritualidad” (El Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011, p. 24)

De manera complementaria, señala Ramírez (2008) que el Buen Vivir es “la consecución del desarrollo y el florecimiento de todos y todas, en paz y armonía con la

naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas” (Ponce, 2016, p. 77).

Desde una revisión, histórica–ancestral, Rodríguez (2016, p. 91) analiza al Sumak Kawsay como la expresión de resistencia indígena a la colonización y actualmente sigue siendo sin duda una resistencia a la colonialidad del poder, es decir se traduce en una visión diferente al sistema de vida occidental, donde se plantea en lugar de la competencia la cooperación.

A propósito, Haidar y Berros (2015, p. 129) manifiestan que el Sumak Kawsay en esencia, es una alternativa al desarrollo, que involucra una perspectiva holística ser humano-naturaleza desde una cosmovisión andina con enfoque biocéntrico, entendido este como el reconocimiento del valor en sí mismo de la vida sea humana o no humana. (Gudynas, 2010, pp. 258-259) y ecocéntrico, como un:

Conjunto de fundamentos éticos y políticos que justifican la protección de los ecosistemas a través de un modelo de sostenibilidad ecológica que permita el mantenimiento y regeneración de los ciclos naturales y la permanencia de las especies —humanas y no humanas— que habitan en un ecosistema (Rodríguez y Morales, 2020, p.103).

Por su parte, Quirola (2009, p.105) plantea que en esencia este evoca una cosmovisión de armonía del ser humano con la Naturaleza, con un enfoque integracionista en el que se es parte de la Madre Tierra, por lo que se constituye como un camino para repensar las relaciones entre los animales humanos y no humanos, concibiéndolos como parte de la Naturaleza y superando el paradigma de dominación.

De forma similar, Montaña C et Storini C. (2019, p. 14), precisan que el Buen Vivir constituye en la práctica un principio caracterizado por ser una visión inclusiva del mundo que impulsa a vivir en equilibrio y armonía con lo existente, siendo esta una alternativa a la modernidad capitalista que ha generado el deterioro del planeta y profundización de brechas sociales y económicas. Tal como lo plantea Ollantay Itzamná (2014):

Para el sistema del desarrollo, sólo los humanos gozan de derechos. Para el Buen Vivir, nuestra Pachamama (Madre Tierra), los ríos, los árboles, los animales, las piedras, los espíritus protectores, los humanos, etc., todos tenemos derechos y obligaciones. Para que el desarrollo sea sostenible se requiere de individuos adiestrados compitiendo y sacrificándose muchos por pocos; para posibilitar el sumaq kawsay se requiere de la convivencia equilibrada y cooperante en la comunidad cósmica (Nova, 2018, p. 44).

De esa manera, León (2015, p. 38) precisa que existen tres corrientes de pensamiento que interpretan el Buen Vivir de acuerdo al análisis de Ecuador: a). Socialista/estadista. b). Indigenista/pachamamista. c). Ecologista/posdesarrollista.

a. Buen Vivir desde la perspectiva socialista/estatista

Se trae a colación a Esborraz (2016, p.125), quien manifiesta que *el nuevo constitucionalismo andino* retoma la cosmovisión de pueblos originarios de América Latina (Abya Yala), que en este caso se ha reconocido a la Naturaleza como sujeto de derechos como en el caso de Ecuador y Bolivia, que además incluye un modelo de desarrollo fundado en un principio ético-moral del *Buen vivir*.

Desde los considerandos de la Constitución ecuatoriana de Montecristi de 2008, se ha planteado y constituye una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir. Además, el texto constitucional ecuatoriano, vuelve a señalar el Sumak Kawsay que traduce la convicción, compromiso, vocación, desafío y hasta cierto punto la utopía de un nuevo sistema de convivencia social, cuatro veces a lo largo de varios artículos que transversalizan la norma fundamental:

- a. Cuando se establece el derecho a un *ambiente sano* y ecológicamente equilibrado en garantía de la sostenibilidad y el buen vivir o Sumak Kawsay, artículo 14.
- b. Dentro de la *organización territorial* el artículo 250, precisa que para garantizar la protección y cuidado de los ecosistemas y del principio del Sumak Kawsay, los territorios de las provincias amazónicas, forman una circunscripción especial con planificación y normativa específica donde se incluyen elementos sociales, ambientales, culturales y económicos.
- c. Al determinarse el *régimen de desarrollo*, en el artículo 275 se precisa que es “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del Sumak Kawsay.”
- d. Entre las *responsabilidades del estado*, el numeral dos del artículo 387, expresamente consagra que el estado debe promover, generar, estimular la producción de conocimiento, de saberes ancestrales, que contribuyan a la efectivización del Sumak Kawsay o buen vivir.

Berros, planeta que los cuerpos constitucionales que reconocen los derechos de la Naturaleza reivindican las cosmovisiones ancestrales en armonía con el buen vivir, en las que se evoca una relación más armónica con la Naturaleza y dialogan con contribuciones provenientes de la ética animal y ambiental (2015, p. 87).

En este orden de ideas, la perspectiva estatista se caracteriza por la gestión de la política o agenda estatal del gobierno de Ecuador y de Bolivia.

b. Buen Vivir desde la perspectiva indigenista/pachamamista

Las nacionalidades y pueblos desde sus orígenes crearon sus propios sistemas de vida y sus propias experiencias en el ámbito individual, comunitario, natural y universal. (Consejo

de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011, p.17)

Esto, en tanto el Sumak Kawsay o buen vivir, desde la construcción social ecuatoriana, en el nuevo acuerdo de convivencia del 2008, se nutre de elementos como la plurinacionalidad, la interculturalidad, la democracia comunitaria, la Pacha Mama, los derechos de los pueblos en aislamiento, la soberanía alimentaria, la ciudadanía universal (Cullinan, 2019, p.17).

Para el caso boliviano, el Buen Vivir aparece como parte esencial de la refundación del Estado, como se anuncia en el preámbulo:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado [...] Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia (Cletus, 2014, p. 15).

El Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, plantea que el Sumak Kawsay se materializa bajo los siguientes preceptos:

- a. *Visión integrada y unitaria del mundo*; es decir, que el universo es concebido como una unidad (entendida como la Pachamama) sin principio ni fin, por tal razón, todo lo que existe es parte de ella.
- b. *Armonía Universal*, todo lo que en ella vive y existe se interrelacionan, se convive y se comparte armoniosamente entre humanos, animales, plantas y minerales en el mismo espacio, siendo un deber humano protegerlo.
- c. *Armonía runa – ser humano y naturaleza*, es decir, su interrelación e intercomunicación están determinadas por normas de comportamiento que son transmitidas de generación en generación.
- d. *Reciprocidad y redistribución*, es un sistema organizativo, socio-económico que regulan las prestaciones de servicios y de engranaje en la producción y distribución de bienes.
- e. *Yanaparina- ayuda mutua* es una medida de solidaridad que implica dar a cambio de nada o sin esperar nada a cambio.
- f. *Minga comunitaria*, una práctica ancestral, que refiere al territorio, cultura, identidad, cosmovisión y relaciones de parentesco (2011, pp. 17-24).

También indica que el Sumak Kawsay recoge principios, como: *El respeto de la vida*, en el que cada vida tiene un espacio y tiempo dentro de la Pachamama, toda vida tiene una misión. *La relacionalidad*, que precisa que todo está vinculado, conectado e interrelacionado,

incluso cada acción, acontecimiento, estado de conciencia es parte de las múltiples relaciones y el equilibrio universal depende del nivel de la relación que se tenga entre las comunidades humanas, naturales y espirituales. La correspondencia, todos los seres del universo están incompletos y, por ello, se requiere un complemento, es una dualidad no de opuestos sino de integridad. La justicia e igualdad, sin división entre seres humanos. *El valor de la palabra*, en el que el verbo es acción, la oralidad es un código cultural que privilegia la palabra. *La sabiduría Pachacéntrica*, que considera a la Pachamama como la madre universal de vida, que constituye el origen de lo material y espiritual como principal fuente de la sabiduría y conocimiento humano, por lo que se deriva una convivencia de respeto y armonía mutua entre todos los seres que habitan el planeta (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 2011, pp. 31-34).

Los pueblos del *Abya Yala* tienen en sus cosmovisiones conceptos similares al *Sumak Kawsay-suma qamaña* andino amazónico, en los que existen puntos en común como un modo de vida armónica con la Naturaleza y la comunidad, Rodríguez (2016, pp. 114-117), para lo cual se trae a colación algunos ejemplos citados en el mismo texto:

- *Kyme mogen* (vivir bien) para el pueblo mapuche, se refiere a la relación permanente de armonía y equilibrio con la Madre Tierra; es vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía.
- *Nued gudisaed* (Vivir Bien) para el pueblo *kuna* de Colombia y Panamá, es una relación permanente con la naturaleza, trabajar y vivir en comunidad.
- *Ronojerl K'o uchak upatan* (todo tiene una función y una razón de ser) y *ronojerl jastaq ki chapon kib* (todos los elementos del universo están).
- Para el pueblo *maya* de Belice, El Salvador, Guatemala, Honduras y México, significa estar conectados e interconectados entre sí.

Asimismo señala Rodríguez, que el Sumak Kawsay incorpora aspectos centrales que definen la Vida en Plenitud, tales como *la vida en el centro, el comunitarismo, la relación armónica con la naturaleza y el territorio, y la plurinacionalidad e interculturalidad*.

a. *La vida en el centro*. La vida armónica, plena y espléndida, en hermandad, sin explotadores ni explotados se considera como un eje en el paradigma andino amazónico. En este caso el ser humano se percibe como perteneciente a la totalidad por lo que se convierte en cuidador de la vida.

b. *El comunitarismo*. Se basa en la práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe en razón a la interconexión, interdependencia. El ser humano hace parte de una comunidad (familia) humana, no humana y cósmica.

c. *Relación armónica con la naturaleza*. Visión de respeto y defensa de la naturaleza y comprensión como madre que da y cuida la vida, se expresa

el principio de relacionalidad y complementariedad porque todo está interrelacionado y la reciprocidad para contribuir al equilibrio de la vida.

d. Territorio y plurinacionalidad. Se concibe como el espacio (tangible e intangible) que provee de todas las posibilidades para desarrollar la vida y concretar el manejo colectivo del espacio, según los usos y las costumbres de cada pueblo. (2016, p. 126-134).

En conclusión, la perspectiva indigenista se destaca por la relevancia de la autodeterminación de los pueblos indígenas y su cosmovisión.

c. Buen Vivir desde la perspectiva Ecologista/posdesarrollista

Desde la perspectiva ecologista/posdesarrollista se concibe al Buen Vivir como una utopía en (re)construcción que se nutre de la cosmovisión indígena ancestral, pero que incluye también los aportes de múltiples formas de pensamiento en el mundo. Para esta corriente, Acosta (2014), plantea que el Buen Vivir estaría centrado en el respeto a la vida de todos los seres vivos, no solo los seres humanos, dotándolo, en consecuencia, un carácter biocéntrico en lugar de antropocéntrico (León, 2015, pp. 40-41).

En este orden de ideas, para Acosta, el Sumak Kawsay, es entendido como el principio base de la *construcción de un país sustentable*. Esto se ha planteado, también, desde el desarrollo constitucional como un nuevo modelo económico social y solidario, frente al tradicional, caracterizado por: especulación financiera, consumismo, extractivismo desenfrenado indiferente de la naturaleza, industrialista, depredador, de acumulación y corrupción (2009, p.19).

Como referente a esta perspectiva, es importante denotar que en Colombia a partir de sentencias de altas cortes se ha empezado a reconocer los derechos de la Naturaleza de forma parcializada en algunos ecosistemas, con sustento en los derechos bioculturales, que de acuerdo a Bavikatte y Bennett (2015), son aquellos que “conectan las comunidades, la tierra y sus ecosistemas a través de los derechos territoriales de propiedad tradicional (Rodríguez y Morales, 2020, p.103).

Un caso hito es la Sentencia T-622 de 2016 de la Corte Constitucional Colombiana que reconoce al río Atrato como sujeto de derechos con base en los derechos bioculturales. Así mismo, la Sentencia T-080 de 2015 de la misma corporación, explica que el enfoque pluralista del Estado debe ampliar o considerar cosmovisiones distintas al pensamiento occidental; en este caso corresponden a visiones de comunidades tribales que conciben la Naturaleza como sujeto de derecho, en donde se destaca que la Naturaleza cobra importancia por los aportes a los seres humanos, pero también ésta y sus integrantes son merecedores de protección en sí mismos.

En concreto, la perspectiva ecologista se enfoca en la preservación de la Naturaleza y la construcción participativa del Buen Vivir.

A continuación, teniendo en cuenta las aproximaciones sobre la colonización

antropocéntrica de lo salvaje y sobre el Buen Vivir, hace un abordaje comparativo sobre el pensamiento occidental y el pensamiento andino amazónico recogido por Rodríguez (2016, p.41) con base en los autores Lozada, Cachiguango y Huanacuni.

Por un lado, el pensamiento occidental:

- Se funda en el antropocentrismo (el ser humano está en el centro de la vida).
- La naturaleza se concibe como un recurso que le pertenece al ser humano y está bajo su dominio, para satisfacer sus necesidades.
- El conocimiento se basa en saber científico positivista y racional dividiendo las disciplinas para la comprensión de fenómenos.
- Se presenta la lógica cartesiana de separación de mente y cuerpo.
- Su método epistemológico se proclama en la objetividad.
- El tiempo es lineal y progresivo.
- Hay una separación de tiempo y espacio.
- Se promueve el individualismo, la competencia, egocentrismo y el consumismo
- Se niega la espiritualidad como parte del conocimiento científico.

Por otro lado, el pensamiento andino amazónico:

- Tiene un enfoque cosmocéntrico (el ser humano se somete al orden del cosmos expresado en la naturaleza y sociedad).
- El ser humano pertenece a la Naturaleza y se honra a la madre que brinda lo que se requiere como sociedad.
- Es holística y reconoce interrelaciones entre distintos planos y dimensiones.
- El conocimiento y el método de aprendizaje se basa en la experiencia vivencial consciente basada en la transmisión oral y simbólica.
- Reconoce la emocionalidad.
- Acepta la incertidumbre.
- El tiempo espacio es un todo cíclico, articulado a los ciclos naturales y del cosmos.
- Se promueve la solidaridad, redistribución y reciprocidad.
- Se reconoce la espiritualidad como forma de vida personal, social y con la naturaleza.

“Buena parte de pueblos indígenas que han sido estudiados por la antropología, tienen fundamentos correlacionados con el biocentrismo, es decir, que se perciben a sí mismos y al entorno como parte de un sistema holístico continuo”, tal como lo señala

Carman (2018, p. 203). Para lo cual, vale la pena traer a colación a Viveiros de Castro (2013), quien acuña el *multinaturalismo*, como una idea ligada con la relacionalidad entre todas las especies, que se representa en unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos, en sus propias palabras indica:

En los mitos indígenas los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología, lo contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: “todo el mundo” es animal, sólo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. Ese es el punto (Duque, 2019, p. 94).

Así las cosas, se destaca que las perspectivas *desde el Sur* que incorporan cosmovisiones del Buen Vivir, promueven una forma armónica de relación entre seres humanos y naturaleza, esto permite abrir nuevas alternativas de repensar el vínculo de la relación humano- animal.

4. Perspectiva del Sumak Kawsay desde lo *ecosalvaje* para los animales no humanos

Dentro de este análisis, no cabe duda, que el reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza lleva a la reflexión y a la necesidad de pragmatizar la vida digna, el Sumak Kawsay de los animales no humanos, lo que va necesariamente ligado a superar condiciones y visiones que lo limitan como es la *colonialidad*, misma que para Ávila “implicaba el control y el dominio por cualquier medio, que podía incluir el político, el epistémico y el cultural” (2019, p. 261), proceso que sigue latente en la actualidad y que se manifiesta en la visión occidental.

Por tal razón, es necesario deconstruir dicha visión, que tiene como cimiento la colonialidad, otrora colonización, dado que “el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron” (Sousa, 2010, p. 29).

Así la colonialidad se ha instalado de forma hegemónica, siendo este “un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren” (Sousa, 2010, p. 29), llevando a “normalizar, naturalizar y hacer necesaria la subordinación de estos sectores subalternos, es decir, ontologizar el estatus de opresión frente a la funcionalidad del capitalismo en términos mercantiles” (Ponce y Proaño, 2020, p. 51), tal como ocurre con las relaciones de poder asimétricas que se materializan a través del antropocentrismo y el especismo que afectan directamente a la Naturaleza y a los animales no humanos.

Pezzetta, menciona que la separación humano-animal suele justificar el trato desfavorable hacia los animales no humanos con base en características individuales como el lenguaje, cultura, racionalidad y/o capacidad de ser moralmente responsables. (2017,

p.28). Por esto, pensar en tratos de discriminación hacia otros animales, es pensar en especismo, es decir, “injusta asunción de una incontrovertida superioridad humana con relación a los demás animales” (Ávila, 2013, p. 47).

De ahí que, Ávila, plantea que desde la visión Sumak Kawsay, es imprescindible superar las percepciones como las de Descartes, quien los calificó como “máquinas sin alma” en la Parte quinta del Discurso del método; o la de Aristóteles quien manifiesta que carecen de razón, sumado a ello, que en ciertos casos, para el ser humano el concepto animal es peyorativo; negando que el ser humano es parte del reino animal; sin considerar que el ser humano vivirá esta forma dual y conflictiva (es animal, pero lo ocultará) que se desenvolverá en el dominio de la cultura y en el sometimiento; cuando en realidad el ser humano es un animal que no se distingue esencialmente de otros seres vivos, su organismo es similar al de cualquier mamífero y las funciones para mantener y reproducir su vida son las mismas que las de cualquier otro animal (2019, p. 267).

En tal sentido resulta fundamental, “... abandonar la definición común que considera al humano un animal razonable. La imperfección humana se devela en el defecto incomparable de sentirse superiores” (Ávila, 2019, p. 267).

Ante la visión occidental, desde la perspectiva indigenista surge la cosmovisión del Sumak Kawsay, “el buen vivir es la producción de la vida sobre todo de la vida colectiva y, además, la producción de la vida en el sentido más amplio que incluye también a la madre tierra y sus ciclos vitales” (Sousa, 2010, p. 123), es decir, se plantea como alternativa de la *decolonialidad*, categoría que sirve para develar las estructuras de dominación y que permite emerger experiencias, saberes y otras formas de ejercer el poder que no sean opresivas (Ávila, 2019, p. 261), así mismo Walsh (2005, p.24) expone que la decolonialidad:

Implica la emancipación, liberación y la reconstrucción radical de seres, del poder, del saber y de la naturaleza. Es decir, un nuevo pensamiento crítico, concebido y pensado desde la experiencia de la colonialidad, desligado de los legales eurocéntricos, que tienen su origen en el sur y que buscan la creación de mundos “otros” (Ávila, 2019, p. 261).

Lo anterior, conlleva a un cambio en la perspectiva y trato de los humanos con otros seres vivos, en respeto pleno de todo lo que es vida, es decir, reformar el trato especista hacia los animales. Así las cosas, se requiere superar la *colonialidad* en relación con los animales no humanos, es decir, que no pueden seguir siendo usados, cosificados por los seres humanos, por ello se recoge lo planteado por Ávila:

Lo que me parece de suma importancia resaltar aquí es que el especismo antropocéntrico desborda actitudes consideradas meramente crueles, conscientes, individuales, etcétera, da a entender, antes bien, un estado de cosas que implica la sistemática superioridad humana y la inferioridad animal –no humana” (Ávila, 2013, p. 47).

De conformidad a lo indicado, es indispensable puntualizar que parte del dominio antropocentrista impartido por la colonialidad, abarca a la Naturaleza, y por tanto a los animales no humanos; en consecuencia, es relevante incorporar en el derecho la nueva cosmovisión del Sumak Kawsay, tal como lo plantea Cullinan:

Es sumamente importante distinguir entre, primero cambiar cómo entendemos personalmente el mundo; segundo, desplazar el paradigma de gobernanza de una sociedad humana o incluso de las sociedades humanas hegemónicas en general; tercero, formular Derecho de la Tierra; y, cuarto, adoptar el Derecho Salvaje e implementar leyes más salvajes (Cullinan, 2019, p. 85).

Las sociedades de consumo han promovido que lo salvaje debe controlarse, temerse e incluso erradicarse. Lo anterior con las bases de la dicotomía antagónica Naturaleza y Cultura, por lo que se concibe a lo salvaje como lo contrario a lo civilizado. Por ello, Cullinan (2019) hace una reivindicación de lo salvaje, es decir, de la capacidad para escuchar la Naturaleza y cohabitar en armonía con la Comunidad de la Tierra. “Tenemos que aprender de la sabiduría de aquellas comunidades que se han adaptado exitosamente en la Tierra, y recordar que debemos atemperar nuestras teorías al calor de la experiencia.” [...] “La cosmovisión en estas culturas es tan penetrante que se ha filtrado prácticamente en cada detalle de nuestra vida social” (Cullinan, 2019, p. 247).

De esta forma, se plantea en su conjunto la invitación a pensar, planificar y ejecutar, un nuevo sistema de gobernanza, que en palabras de Cullinan (2019) se basa en:

El reconocimiento de que, a largo plazo, los humanos no prosperaremos a menos que nos autorregulemos de tal manera que nos orientemos conscientemente y prioricemos el bienestar del sistema de la Tierra del cual proviene el bienestar humano.

Al gobernar para la Tierra, en el sentido de priorizar la salud del sistema completo, estamos también gobernando para la gente porque nuestro bienestar proviene de ese sistema. [...] la gobernanza de la Tierra no implica intentar manejar cada aspecto de la Tierra. Para conseguir los objetivos de la gobernanza de la Tierra, nuestros sistemas de gobierno deben incorporar métodos que guíen el comportamiento humano que aseguren que, al ejercer nuestras libertades, no destruyamos el bienestar de otros ciudadanos de la Tierra ni impidamos que estos cumplan con sus roles evolutivos.

El Derecho de la Tierra proporciona una base teórica y filosófica para tales sistemas de gobernanza y promoverá el Derecho Salvaje (Cullinan, 2019, p.166-167).

Es decir, se trata de un sistema basado en el equilibrio y el respeto hacia toda la Comunidad de la Tierra, donde no solamente está la especie humana, sino todos y cada uno de los seres que habitan y forman parte de la esfera, que llamamos tierra, casa común, Naturaleza, es decir donde también están los animales. En ese orden de ideas, vale repensar

la utopía andina, siendo esta “un esfuerzo por entender el pasado, ofrecer una alternativa al presente y un intento por vislumbrar el futuro” (Ávila, 2019, p. 227).

Lo anterior lleva a reflexionar que la Naturaleza convoca a la solidaridad, al justo equilibrio, a la convivencia pacífica y armónica basada en el respeto hacia la vida humana y no humana, reconociendo que el animal humano y no humano hacen parte de la gran red de la vida.

De otra parte, se señala que el ecologismo profundo conduce a una visión integral de los derechos de la Naturaleza desde sus valores intrínsecos, (Rodríguez y Morales, 2020b, p. 337); ahora bien, “Bajo el concepto de interculturalidad, los derechos de la naturaleza, son pensados y practicados desde la lógica de la protección a la vida y a la cultura de los diversos colectivos-campesinos, indígenas, negros, mestizos, etc”. (Rodríguez y Morales, 2020b, p.339). Por ello, la relación de equilibrio u otras formas de vivir y sentir la Naturaleza que los pueblos originarios han mantenido, se comprende mejor a partir de la interculturalidad, tal como lo plantea Walsh:

a. La interculturalidad se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de volver esenciales identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Se trata, en cambio, de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas. (Walsh, 2005, p.45)

Consiguientemente, los animales al ser parte de la Naturaleza, deberían ser por igual titulares de derechos, como lo determina el principio de igualdad del ecologismo profundo, lo que ha llevado a exigir la eliminación de todo tipo de prácticas de maltrato a cualquier otro ser vivo.

Desde el estudio de la casuística, con una visión intercultural, han existido varias decisiones en sede judicial, que han evidenciado y que sobre todo han analizado el respeto, el cuidado y protección de los animales no humanos, partiendo de que son seres sintientes, hasta verlos, inclusive como sagrados desde una visión cultural- religiosa, como en India (Rodríguez y Morales, 2020b, p.357).

Por esto, la propuesta *ecosalvaje*, integra holísticamente una perspectiva intercultural con la capacidad de cohabitar en armonía y equilibrio con la Comunidad de la Tierra reconociendo el valor intrínseco de la Naturaleza y de cada uno de los seres que la integran.

En este sentido, el Sumak Kawsay desde lo *ecosalvaje*, recoge como elementos la *armonía universal*, la *relacionalidad* y la *relación armónica, colaborativa con la*

Naturaleza, que se consideran fundamentales para hacer un abordaje orientado a la transformación de las relaciones con los demás animales. Tomando en cuenta que en la Naturaleza todo lo existente está unido, relacionado y entrelazado, por lo que se generaría una convivencia armónica.

Desde esta reflexión, lo *ecosalvaje* permite comprender y ver que la Naturaleza, en forma evidente tiene derechos y que se traducen en derechos para cada especie que la habita, mismos que nos convocan a la responsabilidad y al respeto, porque se es parte de un sistema global de vida, y como sistema, cada uno de sus miembros, tiene una interrelación dinámica en la *comunidad tierra*, en la que, es fundamental la efectividad de los siguientes elementos:

- a. El reconocer que el universo es la fuente de los derechos de la tierra y no el o los sistemas humanos de gobierno, esto nos lleva a repensar la observancia de leyes universales en pro de la armonía y equilibrio global y la censura y exclusión de normas o sistemas humanos que afectan tales derechos.
- b. El respeto y reconocimiento de los roles de cada uno de los miembros de la comunidad de la tierra, en donde también están los no humanos, los seres de otras especies, en particular, huelga de este ensayo, los seres animales, condición que exige regulación en prevención y sanción sobre el irrespeto o restricción de tales roles.
- c. La reciprocidad y equilibrio dinámico, con todos los miembros de la comunidad de la tierra, en el afán de una verdadera justicia.
- d. El fortalecimiento de los lazos de la comunidad de la tierra, con promoción de acciones humanas que coadyuven a ello, entre tales medidas sin duda está el proceso de concienciación, elemento base o fundamental, que parte desde la reforma en el sistema educativo y de comunicación social, que permita entender, valorar, vivir la relación de respeto y armonía con todos los miembros de esta gran comunidad tierra, sintiéndonos parte de y no controlados ni controladores.

Así las cosas, Thomas Berry plantea que “Todos los componentes de la Comunidad de la Tierra tienen tres derechos: el derecho a ser, el derecho al hábitat y el derecho a cumplir su función en los procesos en constante renovación de la Comunidad de la Tierra” (Cullinan 2019, p. 143), en consecuencia, se reconoce su valor moral y por ende su dignidad.

En conclusión la perspectiva del Sumak Kawsay desde lo *ecosalvaje* para los animales no humanos, invita a orientar el sentipensamiento y la acción con empatía, compasión, cooperación y respeto de los principios básicos de la Naturaleza para transformar las relaciones con todos los integrantes de la Comunidad de la tierra, esto implica, tal como lo expresa Pezzetta (2018, p.100), que además de dejar de explotar los animales y abstenernos de causarles daños intencionalmente, se deben plantear formas de convivir respetando sus derechos, que son integrales por el mismo hecho de ser parte de la Naturaleza, Pacha Mama, cuya titularidad

de derechos es innegable, de ahí que los animales no humanos gocen como mínimo de las cinco libertades planteadas por Brambell (1965) citado en Broom (2011, p.308), es decir, que los animales vivan libres de hambre, sed y desnutrición; libres de miedos y angustias; libres de dolor, lesiones y enfermedad; libres de incomodidades físicas o térmicas; y, libres para expresar las pautas propias de comportamiento; esto a partir del valor más importante que es la sintiencia, pues este criterio es suficiente para su cobijo legal.

Bibliografía

- Acosta, A. (2009). Siempre más democracia, nunca menos. A manera de prólogo. En Acosta, A. & Martínez E.(comp). *El Buen Vivir, Una vía para el desarrollo*. (pp. 19-30). Quito. Ecuador. Ediciones Abya-Yala. Recuperado de: https://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el_buen_vivir.pdf.
- Ávila, R. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza, y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. Ciudad de México. México: Ediciones Akal.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano / animal como problema político*. Bogotá, Colombia: Desde abajo.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Recuperado de: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-Cuidado-Esencial-Boff.pdf>.
- Cárdenas, A. & Fajardo, R. (2007). *El derecho de los animales*. (Primera edición). Colombia: Legis.
- Castro-Gómez, N. (2020). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”. En Romero, J. (comp). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. (pp 13-44). Venezuela. Editorial El perro y la rana. Recuperado de: <https://cronicon.net/wp/wp-content/uploads/2020/11/Pensar-distinto-pensar-descolonial.pdf>.
- Cullinan, C. (2019). *El derecho salvaje. Un manifiesto por la justicia de la tierra*. [Traducido al español de Ramiro Ávila Santamaría, David Cordero Heredia, Agustín Grijalva Jiménez, Claudia Narváez Vásconez]. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Gudynas, E. (2011). Los derechos de la naturaleza en serio. En Acosta A y Martínez E. (comps). *La Naturaleza con derechos. De la Filosofía a la Política*. (pp 239-286). Quito-Ecuador. Ediciones Abya-Yala. Recuperado de: https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Acosta_Martinez_DDN_2011.pdf.
- León, M. (2015). *Del discurso a la medición: Propuesta metodológica para medir el Buen Vivir en Ecuador*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Quito. Recuperado de: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/10/Buen-Vivir-en-el-Ecuador.pdf>.

- Montaño, C. & Storini, C. (2019). *Buen vivir: una nueva forma de ser, hacer y pensar*. En Estupiñan, L., Storini C., Martínez, R., Carvalho, F. (eds). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. (pp. 13-15). Universidad Libre, Colombia. Recuperado de: <https://repository.unilibre.edu.co/handle/10901/16011>.
- Muñoz, C. (2020). *Los animales desde el derecho. Conceptos y casos de Colombia*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Padilla, A. (2019). Animales no humanos: nuevos sujetos de derecho en el constitucionalismo Latinoamericano. En Estupiñan, L., Storini C., Martínez, R., Carvalho, F. (eds). *La naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. (pp. 389-421). Universidad Libre, Colombia. Recuperado de: <https://repository.unilibre.edu.co/handle/10901/16011>.
- Panotto, N. (2020). Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica. En Romero, J. (comp). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial*. (pp 45-82). Venezuela. Editorial El perro y la rana. Recuperado de: <https://cronicon.net/wp/wp-content/uploads/2020/11/Pensar-distinto-pensar-descolonial.pdf>.
- Prieto, J. (2013). *Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Corte Constitucional de Ecuador. Recuperado de https://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Prieto_DDN_2013.pdf.
- Quirola, D. (2009). Sumak Kawsay. Hacia un nuevo pacto social en armonía con la Naturaleza. En Acosta, A. & Martínez E.(comp).*En El Buen Vivir, Una vía para el desarrollo*. (pp. 103-114). Quito. Ecuador. Ediciones Abya-Yala. Recuperado de: https://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el_buen_vivir.pdf.
- Rodríguez, A. & Morales, V. (2020b). Los derechos de la naturaleza en las altas cortes de Ecuador e India: pueblos indígenas y animales sagrados. En Restrepo M (ed). *Interculturalidad, Protección de la Naturaleza y Construcción de Paz*. Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, D. C. doi: <https://doi.org/10.12804/tj9789587844535>.
- Sagan C y Druyan A. (1992). *Sombras de antepasados olvidados*. [Traducido al español de Miguel Muntaner & Maria del Mar Moya]. Quito. Editor digital. Titivillus.
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Recuperado de: <http://www.stafforini.com/docs/singer01.pdf>.
- Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global.
- Zaffaroni, E. (2011). *La Pachamama y el Humano*. Recuperado de: https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20180808_02.pdf.

Artículos de publicaciones

- Berros, M. (2015). “Ética animal en Diálogo con recientes reformas en la legislación de países latinoamericanos”. *Rev. Bioética y Derecho*. No.33 Barcelona. [p. 82-93]. <http://>

- dx.doi.org/10.4321/S1886-58872015000100008.
- Broom, D. (2011). “Bienestar animal: conceptos, métodos de estudio e indicadores”. *Revista Colombiana de Ciencias Pecuarias*, 24(3) ,306-321. Recuperado en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=295022382010>.
- Carman, M (2018). “La animalidad en cuestión: derechos, ontologías, moralidades y políticas”. *Revista Del Museo De Antropología*. 11(1), [p.195-208]. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v11.n1.18062>.
- Cletus, G (2014). “Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza”. *Revista de estudios latinoamericanos*. (59), [p.9-40] Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n59/n59a2.pdf>.
- Consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador- CODENPE. (2011). Sumak Kawsay-Buen vivir. Serie: *Diálogo de saberes*. Módulo 4. 1-75: <http://www.pueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2019/04/dialogo/sumakkawsay.pdf>.
- Esborraz, D. (2016). “El modelo ecológico alternativo latinoamericano entre protección del derecho humano al medio ambiente y reconocimiento de los derechos de la naturaleza”. *Revista Derecho Del Estado*, (36), [93-129]. <https://doi.org/10.18601/01229893.n36.04>.
- González, A. (2018). “Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía”. *Ágora: Papeles De Filosofía*, 38(1). doi: <https://doi.org/10.15304/ag.38.1.4563>.
- Haidar, V. & Berros, V. (2015). “Entre el sumak kawsay y la ‘vida en armonía con la naturaleza’: disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global”. *Revista THEOMAI / número 32* [p. 128-150]. Recuperado de: [http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/7_Haidar-Berros_\(theo32\).pdf](http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/7_Haidar-Berros_(theo32).pdf).
- Horta, O. (2011). “La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana”. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, (34),55-83. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635640004>.
- Nova, M. (2018). “El Buen vivir: redefiniendo los debates sobre el desarrollo y la justicia”. *TraHs* Números especiales N°3 | 2018. Buen vivir: balance y experiencias en los diez años de Constitución de Ecuador. Recuperado de: <http://www.unilim.fr/trahs/936&file=1>.
- Pezzetta, S. (2017). “Aportes teóricos para la discusión sobre los animales no humanos como sujetos de derecho”. *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año IV volumen II. [p. 16-23]. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/107>.
- Pezzetta, S. (2018). “Derechos fundamentales para los demás animales”. *Lecciones y ensayos*. No.100. [p.69-104] Recuperado de:

- <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/100/derechos-fundamentales-para-los-demas-animales.pdf>.
- Ponce León, F. (2016). “Aportes del Buen Vivir a la teorización sobre la sociedad justa”. Estado & Comunes, *Revista De políticas y Problemas Públicos*, 1(2). [p. 75-89]. https://doi.org/10.37228/estado_comunes.v1.n2.2016.16.
- Ponce, J., y Proaño D. (2020). “El asunto anti-especista un desafío para la izquierda”. En A. Calle, y J. J. Ponce. (Coords), *La naturaleza con derechos. Reflexiones animalistas desde el Sur* (pp. 45-62). Quito, Ecuador: Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo, Editorial Abya-Yala, Fundación Pro Defensa de la Naturaleza y sus Derechos.
- Rodríguez, A. & Morales, V. (2020). “Los derechos de la naturaleza en diálogo intercultural: una mirada a la jurisprudencia sobre los páramos andinos y los glaciares indios”. *Deusto Journal of Human Rights*, No. 6: [p. 99-123]. doi: <http://dx.doi.org/10.18543/djhr.1909>.
- Walsh, C. (2005). “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Signo y Pensamiento*, vol. XXIV, núm. 46. [pp. 39-50]. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86012245004>.

Trabajos de grado

- Duque, Carlos. (2019). *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*. (Tesis doctoral). Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Recuperado: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/335688/1/DuqueAcosta_CarlosAndres_D.pdf.
- Rodríguez, A (2016). *Teoría y práctica del buen vivir: orígenes, debates conceptuales y conflictos sociales. El caso de Ecuador*. (Tesis doctoral). Universidad del País Vasco. España. Recuperado de: <https://filosofiadelbuenvivir.com/wp-content/uploads/2016/09/Tesis-Doctoral-Buen-Vivir-Adriana-Rodr%C3%ADguez-S.pdf>.

Otras fuentes

- Constitución de la República de Ecuador. [Const]. Publicada en el Registro Oficial No. 449 20 de octubre de 2008 (Ecuador). Recuperado de: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf.
- Corte Constitucional de Colombia. (20 de febrero de 2015). Sentencia T-80/2015. [MP Jorge Iván Palacio Palacio]
- Corte Constitucional de Colombia. (10 de noviembre de 2016). Sentencia T-622/2016. [MP Jorge Iván Palacio Palacio]
- Naciones Unidas (ONU). (6 de mayo de 2019). Un millón de especies están en peligro de extinción. Noticias ONU. Recuperado de: <https://news.un.org/es/audio/2019/05/1455501>.
- WWF (2020) *Living Planet Report 2020 - Bending the curve of biodiversity loss*. Almond, R.E.A., Grooten M. and Petersen, T. (Eds). WWF, Gland, Switzerland. Recuperado de: <https://www.zsl.org/sites/default/files/LPR%202020%20Full%20report.pdf>.

JESSICA PAOLA MELO PARRA

Ingeniera ambiental, Abogada (Colombia). Especialista en derecho administrativo, constitucional y derechos humanos. Maestrante en Derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural. Docente universitaria de derecho ambiental y derecho animal. Fundadora y directora de la Asociación UPPAA (Unión Para la Protección Animal y Ambiental). Vocera de la Red de Defensa Animal de Risaralda.

MARGARITA ISABEL GONZÁLEZ POMA

Abogada de profesión (Ecuador). Maestrante del Programa de Derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Defensora Pública e investigadora de los derechos de la Naturaleza.

TATIANA ALEXANDRA RIVADENEIRA CABEZAS

Abogada de profesión (Ecuador). Maestrante en derechos de la Naturaleza y Justicia Intercultural. Activista ecuatoriana de la causa animalista. Coordinadora de la Fundación Victoria Animal. Miembro activo del Movimiento Animalista Nacional. Investigadora de los derechos de los animales no humanos.

Una Guerra del Tiempo se despliega

Uma Guerra do tempo se desenrola

A Time War Unfolds

Enviado: 11.08.22

Aceptado: 02.02.23

Francisco Hernández Galván

Antropólogo social y crítico cultural. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Email: franckhg93@gmail.com

Martín de Mauro Rucovsky

Crítico cultural e investigador. Instituto de Humanidades, CONICET. FemGes, CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Email: martinadriandemauro@gmail.com

Los hongos se producen en superficies múltiples y se desarrollan en suelos con materias en descomposición. Su temporalidad encierra ciclos de coexistencia biogeoquímica, ya que los hongos son los primeros que descomponen la materia muerta de animales y plantas. La temporalidad de los hongos nos exime de seguir las discusiones sobre la subjetividad y la trascendencia de las ecologías políticas. En esta intervención queremos indagar algunos óleos de la colección “Dispositivos” y “La compañía” de Daniel Lezama – Aparición (2015), Aguacero (2015), La Joya/abrevadero (2015), El sueño de Endimión I y II (2016) –, esos que exponen las alternativas radicales del reino fungi. Consideramos que las muestras forman un potente punto para situar el despliegue de una temporalidad crítica, una que no ha estimado todavía el poder germinativo de los hongos en la formación de las ecopolíticas; por eso nos preguntamos: ¿qué alternativas nos susurran los gérmenes de los hongos para inventar nuevas apuestas radicales de ecopolíticas culturales?

Palabras clave: Daniel Lezama, hongos, temporalidad, ecopolítica.

Os fungos ocorrem em várias superfícies e se desenvolvem em solos com materiais em decomposição. Sua temporalidade contém ciclos de coexistência biogeoquímica, pois os fungos são os primeiros a decompor a matéria morta de animais e plantas. A temporalidade dos cogumelos nos dispensa de acompanhar as discussões sobre a subjetividade e a transcendência das ecologias políticas. Nesta intervenção queremos investigar algumas pinturas a óleo das coleções “Dispositivos” e “La compañía” de Daniel Lezama – *Aparición* (2015), *Aguacero* (2015), *La Joya/abrevadero* (2015), *El sueño de Endimión I y II* (2016) –, que expõem as alternativas radicais do reino dos fungos. Consideramos que as amostras constituem um ponto poderoso para situar o desdobramento de uma temporalidade crítica, que ainda não estimou o poder germinativo dos fungos na formação das ecopolíticas; por isso nos perguntamos: que alternativas os germes de fungos nos sussurram para inventar novas apostas radicais na ecopolítica cultural?

Palavras-chave: Daniel Lezama, fungos, temporalidade, ecopolítica.

Fungi occur on various surfaces and develop on their own with decomposing materials. Its temporality contains cycles of biogeochemical coexistence, for the fungi are the first to decompose the dead matter of animals and plants. The temporality of mushrooms exempts us from accompanying the discussions on the subjectivity and transcendence of political ecologies. In this intervention we want to investigate some oil paintings from the collections “Dispositivos” and “La compañía” by Daniel Lezama – *Aparición* (2015), *Aguacero* (2015), *La Joya/abrevadero* (2015), *El sueño de Endimión I y II* (2016) –, that expose the radical alternatives of the fungi kingdom. We consider that the samples constitute a powerful point to situate the unfolding of a critical temporality, which has not yet estimated the germinative power of fungi in the formation of ecopolitics; that’s why

we ask ourselves: what alternatives do fungal germs whisper to us to invent new radical bets on cultural ecopolitics?

Key Words: Daniel Lezama, fungi, temporality, ecopolitics.

Los hongos nacen en silencio; algunos nacen en silencio; otros con un breve alarido, un leve trueno. Unos son blancos, otros rosados, éste es gris y parece una paloma, la estatua a una paloma, la estatua a una paloma; otros son dorados o morados. Cada uno trae -y eso es lo terrible- la inicial del muerto de donde procede
Marosa Di Giorgio (1971)

0. Microbiota cultural

Como una prolongación de la maraña vegetal, emergiendo en medio de la oscuridad del bosque, levitando en un aura que envuelve sus siluetas. Son hongos que levitan al ras del suelo, escondidos en la entraña de un bosque tullido, pero en estado de éxtasis luminiscente. Dentro del encuadre, lo que vemos son hongos, como cuerpos en fuego, cálidos y húmedos a causa de los vapores que exhalan de la tierra, en una región brumosa brillan las luces de la energía que exhuman: las luces son vectores de fuga, operadores en el corazón del ecosistema y las cabezas son siluetas anónimas que se disuelven en las hifas.

La atmósfera fungi es el medio en el que estamos inmersos, ella nos envuelve y nos penetra, pero apenas logramos percibirla al tacto o a la vista. No es un espacio, una función, o un ente sincreto sino un “proceso -una tendencia irregular, de exploración-” sutil, los hongos son operadores atmosféricos y son vectores de fuga de energía (Sheldrake, 2020:15). Estos proceden por expansión subterránea, creando redes rizomáticas, mallas densas y sistemas radiculares compartidos (micelios) donde un filamento “ocupa el lugar del otro, preservando su cualidad y su individualidad” (Coccia, 2017: 57).

Hongos, fungus, esporas, enzimas y setas, en cualquiera de sus acepciones estos son una recurrencia temática en la obra del pintor mexicano Daniel Lezama (Ciudad de México, 1968). Hongos y micelios, aunque son los cuerpos superiores de los hongos (estas son las setas sombreros o los cuerpos fructíferos visibles) los que adquieren especial importancia. La resonancia del fungi es un motivo plástico que forma parte de la microbiota cultural de Lezama, compuesto por algunas esculturas y cinco pinturas al óleo que se disponen en lienzos de escala ampliada. La obra de Lezama consigue tensionar la identidad histórica de lo nacional mexicano (sus marcaciones androcéntricas y masculinistas posrevolucionarias) a través de un cromatismo tan barroco como pop que sin embargo no se deja clasificar fácilmente.

En su capacidad técnica y en los procedimientos que despliega se observa un montaje de alusiones místicas y espirituales de procedencia mexicana prehispánicas. De allí su recurrencia

sobre algunos emblemas de la cosmovisión nahua o como el Códice Borgia o Códice Yoalli Ehécatl y el Códice Boturini o Tira de la Peregrinación. Lagos, ríos, chinampas rebosantes de plantas, fundidos en una sola imagen, de allí el vocablo tlapalli, color en Náhuatl y el vocablo xiuhtic, azul o verde que nos revela el origen del cromatismo náhuatl. Pero este universo de fecundidad cosmológica se despliega en Lezama a través de una hibridación barroca con un imaginario moderno-científico e igualmente edípico colonizante.

En primer lugar, encontramos dispositivos hongos en la muestra «La compañía» con los materiales El sueño de Endimión I (2016) y El sueño de Endimión II (2016). Exhibida entre 2017-2019, «La compañía» dispone de un conjunto amplio de materiales, 20 óleos de gran formato, 11 monotipos gráficos, 12 litografías, 16 dibujos a lápiz, cinco tibores (cerámica policromada) y tres esculturas de bronce. Esta muestra recupera la historia de la fábrica de papel de San Rafael Tlalmanalco y la planta termoelectrica ubicada sobre los laterales del volcán Iztaccíhuatl, el proceso de industrialización del papel, la deforestación, la utilización industrial de los recursos aledaños (ríos, suelos, bosques, etc) y la consiguiente explotación ecológica del entorno.

Los operadores fungi también se pueden localizar en la muestra «Dispositivos» donde plegamos los óleos Aparición (2015), Aguacero (2016) y La joya/abrevadero (2015). La muestra «Dispositivos» está conformada por doce pinturas y seis monotipos, realizadas en el periodo 2013-2016 y exhibidas durante 2017 en el Museo Francisco Villa (Durango) y Centro Cultural Clavijero (Morelia, Michoacán). En esta muestra, los dispositivos refieren a la mecánica interna y los mecanismos precisos de funcionamiento de las fuerzas (tanto animales no humanos, animales humanos como plantas, componentes eléctricos y tecnológicos). En «Dispositivos» un espíritu kantiano –específicamente, en la Lógica enseñada desde 1755 a 1797– atraviesa la muestra porque en esta, la naturaleza, tanto el mundo inanimado como el biótico, acontecen según reglas. Toda la naturaleza, en sus componentes inorgánicos e infértiles, pero en sus elementos físicos y espirituales también, no es propiamente otra cosa que una conexión de fenómenos según reglas y en ninguna parte hay ausencia de estas. ¿Según qué reglas y según cuales procede la naturaleza? bajo ese lema parece escenificarse «Dispositivos» en cuanto mecanismo de creación de sentido y de constelación de materiales.

En las muestras que seleccionamos se escenifican hongos cuya procedencia está enrarecida, estos no son ni madres ni padres sino terceros incluidos (son un tipo de khôra agrupados en cuerpos feminizados cuir, de una feminidad no reproductiva, sin regeneración ni futurismo proyectivo). Una línea de errancia se abre camino, entonces, la energía que atraviesa todos los cuerpos los torna indistintos, valga la indicación, no se trata de un devenir fungie del hombre y un devenir hombre del hongo sino de una desterritorialización mutua, cuerpos fungies y setas humanas, cuerpos animales (no humanos) y humanos vegetales, fungus antropomorfos y cuerpos humanos fungiformes, no parece haber figuras reconocibles y enteramente humanas (léase masculinas, blancas y viriles). De otro modo, ya no hay ni humano ni vegetal sino un circuito de estados que

forman una conjunción de flujos (o una conjunción de dos desterritorializaciones), cada una de las desterritorializaciones es inmanente a la otra, precipita a la otra y le hace cruzar un umbral, es decir, se trata de un devenir mutuo en un continuo de intensidades.

Las escenas de Lezama no describen hongos regulares -aunque son inimaginablemente antropomorfos- sino un aspecto liminar que apunta sobre vectores osciladores y líneas espectrales. En Sueño de Endimión I y Sueño de Endimión II observamos figuras antropomorfas que se estiran deformando toda figuración de lo humano y su categorización en personas. Los cuerpos fungies son andróginos, pero no por esto dejan de ser cuerpos marca-damente feminizados y racializados como indígenas. Los fungus son figuras corporales completas por cuanto la feminidad es retratada sin carencia alguna y la virilidad está suspendida en su capacidad colonizante (orden simbólico). En ambos monotipos se alude a una fuga -tan ficcionalizada como fantástica-, en resonancia con la abducción de ovnis y extraterrestres. Más que alegorías alusivas al mito griego antiguo: Endimión es un precursor de los juegos olímpicos, el rey de Élide, un pastor, un rey o un cazador de una belleza anodina o quizás sea el primer ser humano que observó los movimientos de la Luna. Antes que eso los títulos de las obras son aquí un indicador de un tipo de imaginación plástica que vamos a observar en cuatro movimientos: 1. movimientos de yuxtaposición (parathesis) o sobre los jardineros nocturnos; 2. mixtura total (krasis) o sobre el nacimiento de los operadores fungi; 3. Fusión (sugchysis) o agujeros temporales; 4. Micelios apretujados (barroco pop).

1. Los jardineros nocturnos: movimientos de yuxtaposición (parathesis)

Voy a encenderme, sobre los cerros

Voy a encenderme hoy, a reverdecer

Toch (2018)

Es una peste que se esparce, invadiendo árboles, plantas, suelos. Implacable, silenciosa, invisible, es una “podredumbre oculta” (Labatut, 2020:199) que se reproduce en el bosque. ¿Cómo avanza esa masa informe que lentamente se apodera de todo, escondida de los ojos del mundo?

Así lo figura Lezama. *El sueño de Endimión I* es un monotipo que sitúa un cuerpo feminizado de ascendencia indígena mirando en sentido frontal y cuyo fluir procede por elasticidad ascendente. Ubicado en un claroscuro del bosque, el cuerpo figural de este fungie se compone de contornos azulados y una fuerza centrífuga que se abre lugar en el suelo, pero en dirección vertical coronado por la gorra rojiza del hongo. *El sueño de Endimión II*, por su parte, es también un monotipo pintado en óleo sobre líneo que parece rodear un cuerpo feminizado indígena pero esta vez el cuerpo está extendido y de espaldas alargadas en sentido curvilíneo. Este segundo fungie emite una luz de contorno amarillento y el sombrero del hongo, que corona el cuadro en el extremo superior, coincide con la cabeza antropomorfa que apenas sobresale de la seta.

En el campo de lo visible y lo visualizable nos encontramos con paisajes alucinados, míticos y algo lisérgicos que componen escenas de algo así como una ocultación revelada en la intimidad del ecosistema. Son hongos en lo oscuro del bosque que se abren paso. Avanzan en el espacio abonando el ecosistema con un exceso de nutrientes. Los hongos son un taxón simbiote que abre campos y zonas de entorno próximo.

Son hongos o son la escenificación de un tipo de fuerza maquínica viva. Son un tipo de objeto-órgano viviente impulsado por un mecanismo de consistencia interna. Decíamos escenificación y no representación porque su mecánica interna consiste en una fábrica de producción, es decir, toda su existencia es un incesante proceso maquínico de producción. O en otros términos, su funcionamiento presenta la reconversión de energía y de estados de la materia, son descomponedores primarios de la materia muerta de plantas y de animales (ciclos biogeoquímicos), ese ir y venir entre el mundo de los vivos y de los muertos. Su tarea biótica -si acaso la hubiera- no consiste en el reciclaje reproductivo de desechos (fig. triangular cerrada sobre sí), al modo de un circuito reiterativo de elementos -orgánicos e inorgánicos, edípicos paternos o de linajes familiares- sino en una serie de dispositivos (*agencement*) y de procedimientos de acoplamiento ulteriores: conexión, corte y circulación de flujos, ensamblaje de partículas, cápsulas de ondas, sustancias fragmentarias y heterogéneas.

Lo que se deja ver en esta serie son hongos osciladores y reconectores de energía. Pero ¿qué energía contienen? ¿Qué energía liberan y cuanta procesan? Los hongos de Lezama se estiran, unos flotan, otros levitan y los demás permanecen suspendidos en un aura que se torna expansiva. Y son estos mismos los que mantienen una actividad en orden ascendente que se propagan por el éter luminífero. [En este punto, conviene revisar la composición pictórica de *El sueño de Endimión I* y *El sueño de Endimión II*].

Las escenas de Lezama no describen hongos regulares, pero si describen imágenes corpóreas enrarecidas y de contornos borrosos. Estos fotones, destellos lumínicos que desbordan los cuerpos, no son más que energía concentrada que fluye en los hongos y que es conducida en vectores de luz (en sentido curvilíneo ascendente). Son estos cuerpos los que poseen porciones y filamentos, una reproductiva y otra vegetativa, un conjunto de hifas microscópicas -divididas por tabiques- y un conjunto mayor que conforma el micelio.

Los hongos son líneas espectrales y dispositivos, huellas de una presencia fantasmal cuya naturaleza es igualmente dual y antagónica. Los fenómenos de fungie pertenecen a dos campos superpuestos: los átomos y partículas de la materia sólida y a las ondas incorpóreas que contienen partículas de energía. Una partícula de materia existe en un espacio determinado y ocupa un solo lugar en el mundo, su masa está concentrada -se la puede observar y saber dónde está en un punto específico-. Las ondas por el contrario son extensiones a lo largo de una superficie, como tal, existen en múltiples posiciones al mismo tiempo. Como onda y partícula, entonces, el operador fungus habita dos regímenes y tiene identidades opuestas, expresa las propiedades contradictorias de lo continuo y lo disperso,

lo separado y lo individual. La materia fungie está hecha de ondas, lo uno y lo otro no se excluye, sino que se superponen coincidentemente.

Pero si esto es cierto, dada su naturaleza oscilante y la enorme variedad de funciones superpuestas, ¿qué operación logra describir al objeto fungus, a un mismo objeto micótico o cada función? ¿cada estado y cada escala (onda y partícula, lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo inerte) representa un mundo posible? La respuesta es, de nuevo, expansiva, el fungie pertenece a una onda hecha de probabilidades -una distribución por *densité de présence*-, lo que, es decir, es una partícula confinada en un punto y es, simultáneamente, una ola extendida a lo largo del tiempo y el espacio.

En este punto lo que se indica es la problematicidad inherente a la descripción del taxón fungie. ¿Cómo describir la operación y el objeto hongo? Estos no tienen una identidad definida, sino que habitan un espacio de posibilidades. Un hongo no existe en un solo lugar sino en muchos. No posee una velocidad sino múltiples. Ciertas propiedades del objeto (como su posición y su cantidad de movimiento, la disipación de micelio en un entorno determinado) existen de forma pareada (en dos elementos unidos).

De allí que lo propio del taxón fungus sea su constitutiva movilidad taxonómica. Por mucho que se escrutan los fundamentos que constituyen la taxonomía biológica, si pertenece o no al filo de lo vegetal o al grupo de organismos de los *Metazoos* o *Metazoa*, el fungie desarregla las clasificaciones y jerarquías epistemológicas. Su establecimiento dentro de la historia natural logró desbordar los cánones de la morfología y la fisiología tradicional (nomenclatura binominal y un tipo de descripción formal que le sobrevivió desde el siglo XVIII y durante el siglo XIX) hasta los estudios en biología molecular que descifraron sus compuestos genéticos arrojando otro número de divisiones determinadas.

De acuerdo a cómo se lo clasifique, su pertenencia o exclusión, estos viven en un mundo de potencialidades, no son cosas sino operadores de posibilidades. Medido como *animalia* (en su vector de onda) aparece como tal, medido como vegetal (en su vector de partícula) toma esa otra forma. Algo permanece borroso, indeterminado e incierto. Cuanto más se pretende aprehenderlo más elusivo se torna y esto sucede a toda escala ya sea macroscópica (en consideración de cuerpos, especies y poblaciones) o en una partícula microscópica de filamentos indetectables.

El hongo no es tanto un objeto discreto, con determinadas propiedades intrínsecas tales como las paredes celulares compuesta por quitina o la nutrición heterótrofa sino más bien un operador, esto es, un mecanismo de conducción-corte de flujos y una lógica de procesamiento por *osmotrofia* a través de la composición, deformación, deglución: lo que realizan es una digestión externa secretando enzimas y que luego van absorber a las moléculas disueltas resultantes de la digestión.

Decíamos, el hongo no es un objeto discreto, no es tampoco un espacio, una función, o un ente sincreto. No podemos conocer, al mismo tiempo, dónde está y cómo se mueve,

tampoco podemos predecir el camino exacto que seguirá de un punto a otro o determinar si está adaptado a un medio o no, es decir, la profusión de micelios, la expansión infinita de sus esporas o su capacidad de polinización indeterminada sino solo sus múltiples caminos posibles. No hay causas y efectos, organismos adaptados y entornos adaptativos en la operación *animalia* de los fungus sino un abanico de probabilidades expansivas, extrañas y maleables.



El sueño de Endimión I (2016)



El sueño de Endimión II (2016)

2. El nacimiento de los operadores fungi: mixtura total (*krasis*)

Los monotipos restantes son tres ejemplares que forman parte de la muestra «Dispositivos». En esa muestra, según anotamos previamente, toda la naturaleza parece obedecer a un conjunto de reglas y normativas de procedencia. ¿Y sobre esta codificación es posible incluir a los hongos como operadores de sentido y como un conjunto de reglas o mecanismos de consistencia interna? En su funcionamiento, los hongos son «cuerpos saturadores» que hacen huir al conjunto y que quiebran la estructura simbólica. Y es por ello que no se incluyen en las reglas y normativas de procedencia, la naturaleza como asimilación, homogeneización y temática (*imagen edípica de la naturaleza*), sino que estos poseen un mecanismo reglado de consistencia interna que introduce una línea heterogénea en posición de ruptura y desfase.

En el óleo *Aparición* (2015) un hongo de sombrero rojo (del tipo *Basidiomycota*) se

alza del suelo levitando a poca distancia del suelo. Este monotipo escenifica un tipo de corporalidad feminizada (tan anónima como impersonal) que se abre lugar en la oscuridad de los pastizales. En *Aguacero* (2016) vemos tres cuerpos que iluminan la oscuridad de un paisaje rocoso y de trasfondo la fumarola del volcán. En este óleo se despliega también un bebé sostenido en brazos por una figura hongo que dispuesta de frente deja entrever el crecimiento de otros tantos fungus diminutos en distintas partes de su cuerpo.

El tercer y último monotipo es *La joya/abrevadero* (2015) que se compone de actantes y diversos elementos organizados en un tipo de escena tan mítica como alucinada. Hongos que levitan, una vez más, cuerpos que yacen en el suelo adormecidos o floreciendo indistintamente, animales, seres mitológicos y árboles antropomórficos y en el centro del cuadro, una mujer indígena sostiene un bebé en pose de bautismo o sacrificio ritual. En la superposición barroca y pop del óleo, organizada en torno a un claroscuro en mitad del bosque, lo que se logra intuir es el proceso de engendramiento autónomo de los vivientes.

Entendemos a los operadores-hongo como mecanismos de *poiesis*, engranajes que catalizan y reconcilian la fuerza; los mecanismos tejen diversas formas humanas y no humanas que emergen como una materialidad semiótica eucariota en el sentido que tienen un alto grado de complejidad organizacional. Los componentes –mecánicos, eléctricos, orgánicos– reúnen toda la energía que generan los residuos del mundo para devenir-fermento, para trazar y unir nuevas formas de existencia.

El operador hongo que surge con *Aparición*, *Aguacero* y *La joya/abrevadero* conceptualiza un procedimiento molecular que sostiene el mundo que habita. Es decir, el cómo se arma, cómo se tingla el entorno circundante. Los materiales sugieren la exploración de mundos ecológicos que se superponen, que se enredan, entre arquitecturas humanas y entornos bióticos. Esta ecología se manifiesta y, a su vez, es alentada para mantener las infraestructuras del mundo que se dispone en la muestra *La compañía* y la muestra *Dispositivos*. Por ello hablamos del tiempo de los hongos y la guerra del tiempo, de lo que pasa a través de ellos. Los hongos nos enseñan que los procesos vitales son más imperceptibles de lo que logra conjuntar nuestro bricolaje conceptual.

Pensamos la potencia del operador-hongo a partir de la acción de su adjetivo. Es decir, el mecanismo *dispone* energía a través de sus conjuntos. El operador-hongo conjunta energía y la despliega para generar la fluencia de materialidades. Esta energía monta, coloca e instala su brío intensivo. Situamos la complejidad de los operadores hongos a través de un proceso de nacimiento de los gérmenes y fermentos que se necesitan para territorializar un nuevo universo material, fundado sobre estéticas yuxtapuestas y energías que se reconvierten en nuevos cuerpos. Es decir, si los hongos son re-convectores de energía y dispositivos energéticos de fermento mundo: los hongos inventan un universo.

Sabemos que “la vida de cualquier ser vivo no comienza con su propio nacimiento: es mucho más antigua” (Coccia, 2021: 11). Depende de diversas materialidades superpuestas

y antagónicas. La vida de los hongos depende de los restos muertos vegetales, animales humanos y no-humanos, minerales, tierra, humedad y oxígeno.

Aparición nos sirve para trazar la composición de los operadores hongo. En el óleo observamos a un módulo, un agenciamiento corporal hongo. Una mujer-hongo luminosa que se eleva del nivel del suelo. Mientras que, en *Aguacero* aparecen a lo lejos, igualmente sobre el aire, dos cuerpos-hongos, uno cerca de un volcán humeante y el otro sobre los árboles. Al centro se encuentra una mujer-hongo sosteniendo un bebé hongo del cual salen, en sus pequeñas extremidades, un conjunto de protuberancias fungi.

Decimos que estas obras plásticas funcionan para ir hilvanando el mecanismo de los operadores porque ambas muestran cómo, en principio, irradian energía. La pliegan y la despliegan. Pero no solamente funcionan en tanto conectores sino que particularmente en *Aguacero*, el bebé-hongo es una muestra pictórica del nacimiento y la extensión de las moléculas del fungi. *Aguacero* y *Aparición* son un ejemplo de *simbiosis*. Zona de contacto entre organismos, la simbiosis es un tipo de relacionalidad asociativa que se predica de la vida en común y del contacto físico de organismos de especies diferentes, los simbioses se tocan el uno al otro, o incluso el uno dentro del otro, en el mismo lugar y al mismo tiempo. Lynn Margulis (2015:15) apunta que la simbiosis permanente de larga duración es, precisamente, el origen evolutivo de nuevos tejidos, órganos, organismos y especies, y da paso a entidades más grandes y complejas. La simbiosis es, desde el inicio, *simpoiesis* porque es producción creativa, las nuevas especies se forman a partir de fusiones e incorporaciones simbióticas entre miembros de las antiguas especies que da lugar a mutaciones genéticas y variaciones significativas, esto es, una “fuente de novedad evolutiva” escribe Margulis (2015: 16).

En «*Staying with the trouble*» Haraway (2016) sugiere un planteamiento diferente respecto a los escenarios apocalípticos que se anuncia en torno al agotamiento planetario y la crisis climática (algunas de las nomenclaturas que recibe esta zona de problematicidad se denominan capitaloceno, antropoceno y plantacioceno). Respecto a lo anterior, continuar la vida sería, para la pensadora feminista, un nuevo encuentro con las alianzas que forzosamente tendríamos que sostener. Un punto de agitación, de exploración y de parentescos con otros seres: plantas, animales, bacterias, hongos. Es decir, un procedimiento de hacer producir en conjunto, modos de parentescos y de relacionalidad íntima, nudos simpoéticos entre organismos diferentes. Ese hacer producir es un movimiento propio de los operadores hongo ya que se vincula con una forma de precipitar devenires colectivos.

Por eso en *Aguacero* y *Aparición* los mecanismos de elaboración actúan por *simpoiesis* ya que ensamblan y distribuyen energía para un hacer y un producir comunitario e inesperado. Los óleos muestran cómo la energía “se digiere y se asimila parcialmente, estableciendo arreglos simpoiéticos conocidos como células, organismos y ensamblajes ecológicos” (Haraway, 2019: 100). La alternativa que se despliega en el operador es, a saber, un tipo de colaboración asociativa a través de una multitud de cuerpos heterocigotos que

extienden la energía vital de la tierra y la formulan para hacerse a ellos y a otros.

Recapitulemos. Siguiendo la lectura digestiva de E. Coccia (2021) consideramos que toda la identidad de la materia se limita a través de la fórmula de la metamorfosis y la continuidad. Es decir, a raíz de la energía de todas las materias que anuncian y preceden, que dan paso a la identidad vital de otras múltiples materias de las cuales se nutren. La hipótesis desanuda que lo vivo es siempre definido por lo no-vivo. Como un modificador de materia, el fungus no construye capacidades a través de la lógica acumulativa de la suma o la resta, la conjugación de los flujos o ni siquiera la polarización de elementos contradictorios. El proceso de producción micótica es un tipo de gasto o consumo suntuario que no se inscriben en la esfera de lo útil, la ganancia y lo productivo. En efecto, lo que hacen es transformar la materia fuente de un lado al otro del espectro entre lo vivo y lo muerto, lo inerte y lo orgánico, lo líquido, lo gaseoso, lo plasmático y lo sólido. Y poseen, asimismo, la capacidad de agregación físico-química en relación a las fuerzas de unión de las partículas y en relación también con la variación de la entalpía (el flujo de energía térmica y la cantidad de energía que un sistema intercambia con su entorno).

Esta hipótesis se refuerza sagazmente por la teoría evolutiva darwiniana. En *El origen de las especies* Darwin planteaba su teoría de la «descendencia con modificación». Una teoría que defendía, a través de varios ejemplos geográficos, un planteamiento en el que las especies orgánicas transmutan a lo largo de cierto período de tiempo como nuevas materialidades compartiendo, a saber, algún ancestro en común. Ese mecanismo, bien sabido por todos, es llamado selección natural:

Según la teoría de la descendencia con modificación, queda inmediatamente explicada la gran ley de la sucesión, muy persistentemente, pero no inmutable, de los mismos tipos en las mismas zonas, pues los habitantes de cada parte del mundo tenderán evidentemente a dejar en aquella parte, durante los períodos siguientes, descendientes muy semejantes, aunque en algún grado modificados. Si los habitantes de un continente definieron en un tiempo mucho de los de otro continente, sus descendientes modificados diferirán todavía casi del mismo modo y en el mismo grado; pero, después de transcurrir muchísimo tiempo y después de grandes cambios geográficos que permitan mucha emigración recíproca, los más débiles cederán su puesto a las formas predominantes, y no habrá nada inmutable en la distribución de los seres orgánicos (Darwin, 355).

La teoría evolutiva darwiniana funciona aquí como una rejilla precedente de lo que significa el nacimiento de lo orgánico, de lo vivo. Compartimos una estructura molecular significativa con todo ser-en-el-mundo que no se reduce a la evolución en los términos de Darwin sino sobre algo un poco más complejo; el nacimiento de los organismos, específicamente los fungie, dependen de la materia inerte, muerta, inhabilitada del mundo que lo verá nacer. Los operadores fungie transforman la materia fuente de un lado al otro del espectro entre lo vivo y lo muerto, decíamos, este es el compostaje de la materia, la

metamorfosis del ser-en-el-mundo.

El paisaje que se formula en la muestra «Dispositivos» de Lezama reafirma ese carácter intensivo que necesita la vida para desplegarse de la materia que le dio nacimiento. Los hongos muestran un ejercicio de los muchos que existen sobre la irreductibilidad de formas que pasan por la multiplicidad. Al igual que Coccia pensamos que la metamorfosis define a todo lo vivo/viviente como una pluralidad de formas “pero ninguna de ellas existe realmente de manera autónoma, separada, ya que la forma se define en continuidad inmediata con una infinidad de otras, que están antes y después de ella” (2021: 17).



La Joya/abrevadero (2015)

3. Agujeros temporales o fusión (*sugchysis*)

Lo que nos reúne con mayor entusiasmo para hablar de la temporalidad fungi es *La joya/abrevadero* como procedimiento que se despliega a toda la serie de óleos que abordamos, porque podemos advertir cómo las luces se mezclan en un hábitat boscoso. Es decir, que no solamente los hongos se mueven en terrenos donde la oscuridad prima, sino que sus movimientos de fermentación fungi son aún más complejos de lo que explicamos. Volviendo a *La joya*, en el centro del óleo encontramos a una mujer sentada que carga un

bebé mientras que de ambos cuerpos emanan electricidad, luz intensiva que se asemeja a las pinturas del siglo XIX sobre apariciones de vírgenes y de santos. Una luz energía creativa. Alrededor de la madre y del hijo yacen cuerpos: varones-ciervos, varones-árbol y mujer-árbol, felinos y caninos. Un poco atrás se ve una manada de ciervos expectantes a la composición escénica.

Los operadores hongo de La joya se encuentran conectados por cables rama que los acoplan con toda la vida del bosque y de su tierra. Esas múltiples ramificaciones que se extienden en la obra como cables rama nos arrojan directamente a un procedimiento micelar en el que todo el fermento mundo de los hongos se encuentra ensamblado por esa energía en interconexión e intercomunicación. Es de tal forma que el micelio se despliega como una red rizomática, una estructura multiforme que avanza conectando todo a su paso. En este sentido, los micelios son localizaciones del tipo mapa o cartografía que conducen a la asociación y multiplicación de flujos de energía.

La joya es un ensamblaje ecológico complejo. De ellos emerge una energía eléctrica parecida a la de la madre y su hijo, igual que la red del micelio que se interconecta con la asimilación de nutrientes y composición de tejido subterráneo. Como su nombre lo indica, la pieza deviene abrevadero [una meseta, un islote, un oasis o un humedal que se abre lugar en un continuum desértico]. El paraje abreva, humedece, riega y moja de energía. El lugar se asimila a un recipiente donde viene a beber el ganado presente. Sabemos que el uso de los abrevaderos en nuestra modernidad es, en su gran mayoría, artificial. Pero La joya concibe un utensilio como aquellos previos a su industrialización, incluso diríamos primitivo. El abrevadero aprovecha todas sus vías perceptibles. La madera, la humedad de la tierra, la energía de los dispositivos hongo creando una estructura natural de cuerpos comunicándose entre sí. Este abrevadero no está empotrado, ni empedrado, ni cerrado. Permanece abierto y conduce energía. El abrevadero es construido por los operadores hongo para crear energía, para crear un futuro posible sobre el cual ensamblar las redes y los cables que disponen energía vital intensiva.

Siguiendo la fuerza creativa de los hongos, nos parece que este reino coloca algunos apóstrofes, tachaduras y límites a la narración y a la formación de mundos. Expande los umbrales de la multitud, de las potencias y de los futuros comunes. Los operadores hongos son estéticos e igualmente poéticos. Sin embargo, la temporalidad de los hongos trabaja sobre esas materialidades inertes o con velocidades en putrefacción. Para direccionar esa energía y ponerla, transformarla, en movimiento.

Parece que el arte plástico, el arte vivo, todo aquello que no deja de ser atrapado en su concepción se mueve e intercepta con la comunidad de hongos. Si entendimos bien, la futurabilidad se pliega sobre la necesidad de pensar la potencia, circunscribir el poder y abrir las posibilidades –al menos en la concepción que despunta Bifo Berardi (2017)-. Esa conjunción, entonces, enuncia la aceleración, lo indecible, la experimentación: lo inconcebible. El tiempo de los hongos y la guerra del tiempo recita que no hay futuro sin

todos ellos. La mirada de los hongos es anticipatoria y ensambla todo tipo de conjuraciones sobre los límites de la futurabilidad que se desea habitar, expandir, inventar. Los hongos reúnen líneas de pensamiento temporal y antes que pensar en el agotamiento del mundo, crean nuevas políticas alrededor del deseo de germen-fermento-mundo. En efecto, cada cuerpo hongo, “por pequeño que sea contiene un mundo, en la medida en que está agujereado por pasadizos irregulares, rodeado y penetrado por diferentes flujos y ondas” (Deleuze, 1989:13). Al ser minúsculo en figuración, el hongo, se multiplica mediante otras formas, mediante otras líneas y logra conectar con otro tipo de materialidades que le son ajenas y que suponen otros procesos de temporalidad vital.

Sobre este movimiento temporal de los hongos (o valdría decir de su producción de tiempo) nos permite dilatar las dimensiones de lo que entendemos como un «retrofuturismo» en las obras plásticas *El sueño de Endimión I y II*, *Aparición*, *Aguacero* y *La joya/abrevadero*. Decimos retrofuturismo para indicar una idea temporalidad agujereada respecto a una normativa temporal legitimada, esto es, la naturaleza es un marcador de crononormatividad (Freeman, 2010; Solana, 2016) por la estabilidad y homogeneidad temporal que presupone. La superposición exterioriza, como ya lo hemos dicho antes, una respuesta temporal de los hongos ante el proceso científico y civilizatorio en conjunción al retorno del pasado náhuatl, una cosmogonía y cosmopolíticas como un tiempo que nunca se fue, indica un tiempo virtual que se actualiza en los movimientos agujereados del hongo. Esta composición tiene como carácter un doble filamento. Primeramente, entendemos a los hongos como un pensamiento del tiempo y, secundariamente, asimilamos su crononormatividad (Freeman, 2010; Solana, 2016) como imagen de la naturaleza.

La imagen es significativa: la naturaleza se conserva como un cuerpo estable, una reunión orgánica e inorgánica de objetos cuya anatomía y fisiología serán como la reunión de los estilos artísticos y su ley biológica de funcionamiento, es decir, de evolución. La naturaleza existe a partir del supuesto de que sus pasados, presentes y futuros están conectados por una cierta continuidad y estabilidad proyectiva. Relato hegemónico sobre la organización del tiempo: la naturaleza posee una historia hecha de ciclos reiterativos y estacionales. Se trata, en otros términos, de formas normativas de sentir, valorar, ordenar o experimentar el tiempo de la naturaleza. O en otras coordenadas, el entorno natural posee una historia tan extensa y de una duración tan larga como vasta que se torna tan lenta como para ser atemporal. Historia que se distiende en una escala geológica, por convenciones se denominan en términos de época, edad o períodos, eones Proterozoico, Arcaico, Hadeico y Holoceno, y que se cuantifica, asimismo, en millones, miles o cientos de años. ¿Qué concepción del tiempo y que valor de la temporalidad se predica sobre lo natural? Seamos más específicos aún, ¿Qué concepción de la historia de la naturaleza y de los modos de ordenar la temporalidad de la naturaleza es posible a partir de los dispositivos fungie?

Hablamos, entonces, de dos tiempos que se bifurcan y que se entrelazan pero que se mueven a diferentes escalas y velocidades. El tiempo del hongo no es el tiempo constante

y estable de la naturaleza y, sin embargo, el hongo exhala vida en toda la materia. Es decir, la idea de que la naturaleza se encuentra normada sobre ciclos, procesos y movimientos respecto a una idea estable de entorno ecológico. Sobre esta idea los hongos agujerean de formas silenciosas el tiempo de la ecología y dan otra intensidad temporal. Si los hongos agujeran el suelo, la corteza, la tierra es porque tratan de hacerse espacio, producir agujeros entre lo que (a una escala) parece armónicamente ensamblado.

Este tipo de movimiento, por agujereo y ahuecamiento, actualiza la temporalidad del micelio. No es un tiempo que se acopla sino, por el contrario, es un tiempo que se torna inmanente. La imagen hongo que se captura en estas series plásticas de Lezama nos recuerdan que el hongo es un montaje de tiempo. Y al ser un operador de montaje, el hongo como fuerza centrípeta desarregla todo a su paso, dando un nuevo orden: su proceder temporal es el arreglo y desarreglo constante. Dicho lo anterior, pareciera que el movimiento temporal al que apuntan los hongos es de una textura ambigua. Necesitan todo el momento del pasado y del presente, cada moho que se alza sobre los árboles, cada brote de desecho que se enraíza en el suelo funciona como catalizador de energía temporal. Es decir, como materia con la que trabaja el micelio para producir series y bloques de retrofuturismo fungie.

En los hongos encontramos todo el tiempo del mundo sucediendo a su propio tempo, a su propio ritmo. Por supuesto, “no sólo coexisten el pasado con el presente que ha sido, sino que, además, como se conserva en sí (mientras que el presente sucede) es el pasado en su totalidad, el pasado integral, todo nuestro pasado coexiste con cada presente” (Deleuze, 1987: 60). El pasado y el presente sirven de fundamento al transcurrir del tiempo de los hongos. Este procedimiento, es de una sutileza bergsoniana en tanto que el tiempo y la duración de los hongos no se definen por la sucesión sino por la coexistencia. No hay más que tiempos heterogéneos y encriptados en un flujo temporal, así se reúnen aquellos flujos actuales que agujerean el tiempo virtual de aparición. Tal como lo indica Deleuze siguiendo a Bergson: “no sólo las multiplicidades virtuales implican un solo tiempo, sino que además la duración como multiplicidad virtual es ese Tiempo único y el mismo” (Deleuze, 1987: 86). La multiplicación de los hongos indica una proliferación de tiempos (Kairós) que escapan a la idea de un tiempo de la naturaleza (Cronos). Los hongos logran interferir la lógica de la temporalidad estable que se ensancha por toda la concepción de la naturaleza evolutiva. En este sentido, la temporalidad de los hongos provoca roturas, tanto en la periodización cronológica como en la materia terrestre, el suelo y el subsuelo, a la idea del tiempo finito, ordenado y cíclico.

La razón de su virtualidad se encuentra concatenada a la idea de que los hongos se multiplican, como ya hemos dicho, pero no acaba allí, sino que a saber de su multiplicidad pueden generar dobles y doblamientos temporales. Nos explicamos, el mecanismo de la virtualidad indica que todo objeto se excede a sí mismo, por eso –tal como lo indica Deleuze (2002) en Diferencia y repetición– todo objeto es doble. Al ser doble el objeto se

desdobra entre lo virtual y lo actual: entre potencialidades, figuras formas: la actualidad del hongo explora el presente y es empírica (el hongo existe y es extendido en tiempo y espacio), mientras que la virtualidad del hongo explica, siempre en un carácter oscuro, la conmoción de potencialidades, cuyas variaciones actúan en composición con otras materialidades estallando sus acontecimientos, alentando sus mutaciones. Es virtual porque no es visible, se mueve bajo otras lógicas de acción, tiene otros cometidos y, por lo mismo, otros fines.

Los hongos presentan una pluralidad de tiempos. Entonces, los procesos de distensión y de contracción respecto al tiempo de los hongos se replican en la existencia siempre extendida de duración de la materia múltiple. Así, el hongo necesita hacerse un hueco en el suelo y solamente puede producirse a partir de otras materias y otros elementos que lo conforman, por eso su tiempo es en estribos, invierte su relación de dependencia con el movimiento. Dependencia de cuerpos en putrefacción por los cuales despliega sus filamentos.

Dicho lo anterior, el micelio que exploramos al principio del apartado bajo la forma de cable rama en los oleos de Lezama procede por reterritorialización horizontal. Si los hongos suponen un tiempo dentro de una temporalidad extendida entendemos que esa lógica de tiempo indica una duración, contracción y tensión diferida. Los hongos agujerean mientras producen una duración de tiempo distinta. La figura altamente seductora de los cables rama se conectan entre los árboles y su corteza, se alinean a cuerpos animales y a los cuerpos de los hongos. Mantienen conectada toda una lógica de la temporalidad a la vez que los cables ramas atraviesan la tierra y buscan nutrientes para la sobrevivencia del micelio como mapa de todos los hongos que se conectan a él.

Las puntas exploradoras del micelio, aquellas que se encargan de buscar los nutrientes, almacenan información en la red. Esto supone que, si un hongo se corta o se arranca de la red, aparecen nuevos filamentos en otras direcciones. Es decir, se conectan de otras maneras posibles. Las puntas del micelio circulan información a toda la red estructurada y compleja de comportamiento. [Una figura en sintonía interespecie es aquí la orden de moluscos cefalópodos octopodiformes más conocida como la red tentacular del pulpo, *Octopus vulgaris*]. El micelio es una entidad propia de respuesta, cada elemento que lo compone: hongo o hifa son cuerpos separados que se organizan, se fusionan y se enredan. Las plantas canalizan toda la información química del aire y lo transmite al hongo, mientras que los micelios emiten señales igual que las plantas desde el recóndito subsuelo.

Como lo venimos diciendo, estas formas de ramas cables son difíciles de no asociar con los procesos de mielinización y sinapsis del cerebro, de los procesos de memoria humana y animal. Aunque por dobleces de reverso y anverso, el cerebro animal humano es aquí fungiforme. Si la sinapsis requiere energía eléctrica, los hongos y sus ramas cables hacen surgir toda la iluminación necesaria que el micelio produce y recolecta. Así, la visión distendida de Lezama indica en el micelio una memoria material alterada. Los hongos se ramifican, hacen prolongar su tiempo por ramas cables, se conectan con todo el tejido micelar y se nutren por ello, viven por todo su rizoma.



Aparición (2015)



Aguacero (2015)

4. Tapiz apretujado: Micelios barrocos

En su trama: el panorama de un conjunto profuso de hongos, guiados por la indeterminación no sólo de esa zona de figuración corporal a través de escenificaciones sino de la fluidez barroca en tonos pop, cromatismos y superposiciones de micelios que habitan las obras fungie de Lezama. Una mixtura entre lo arcaico náhuatl y lo moderno industrial -dos regímenes de signos que se devoran y copulan incansablemente en los cuadros-, con incrustaciones de mitos y rituales tecnonaturales que disipan las clasificaciones simplistas.

Y en su forma: una malla simbiótica y una red subterránea, la energía que atraviesa los cuerpos fungies y las setas humanas expone una recurrencia en la obra de Lezama. Un primer acercamiento se produce en la conexión de dos formas relativamente independientes, la forma del contenido y la forma de la expresión que se juntan. Desde el punto de vista de la trama y en su forma, lo que insiste es una presuposición recíproca entre el contenido expresivo y la forma temática, el cromatismo barroco pop y la mecánica de los micelios tienden a coincidir en una misma unidad formal.

El micelio, anota Sheldrake (2020), es el tejido que sostiene unificado gran parte del mundo. Aquellos filamentos que se ordenan, que enhebran el suelo, en los cuerpos con vida y los que se encuentran en descomposición (animales, vegetales) componen la malla micelar. Es así que cada punta del micelio es de un matiz en exploración ya que busca agua y nutrientes, se extiende, absorbe y comunica a toda la red. El micelio es una red rizomática, una malla simbiótica y un tipo de telaraña vegetal que procede por

articulación y por ramificación. Los micelios son mapas cartográficos, conjugación y disociación de flujos. Tallos y pliegues, la manera en que un segmento se agrega a otro o nace del otro. Pliegues y filamentos, los micelios fungie son conectores que no dejan de poner un segmento junto a otro. Un bucle, un remolino y una recodificación, un elemento (actante o agente) en contacto con otro, contiguo uno con otro, actuando pedazo por pedazo para establecer o conservar el enlace.

Sobre la extensión de la malla micelar, los filamentos se ramifican y divergen en todas direcciones. El micelio es un proceso, una zona de intensidad, de gradientes y de flujos, pero no una estructura o génesis porque se opone a los estratos de organización y la organización en organismos (nomenclaturas zoológicas, taxones etológicos, especies o reinos biológicos). Sobre los bordes se despliega, efecto de anchura y superficie sin espesor aparente. El micelio avanza por movimientos laterales de extensión, de tal modo que la superficie exterior está en continuidad con la superficie interna. La malla rizomórfica del micelio no es simplemente la base sobre la que se fundan los cuerpos superiores de los hongos (estas son las setas sombreros o los cuerpos fructíferos visibles) sino un complejo ecosistema de interconexión de diversos elementos que permite la producción y la circulación de energía.

Los hongos de Lezama siguen el recorrido del barroco. Actúan como el gramaje de la composta, los hongos en las series que nos interesan muestran un pensamiento del micelio en tanto praxis rizomática en movimiento (ver *Rizoma de micelio* por Richard Giblett). Barroco es la execración de líneas y líneas que conjuntan, que arman, que se desplazan, que integran y desintegran. En tanto superficies onduladas y movimientos elípticos, el barroco acciona esa exageración de ornamentación (Santucci, 2020). El barroco anuncia la acumulación excesiva y el exceso de superposición de líneas y movimientos ornamentales, de columnas retorcidas, figuras en comunión entre flores y fauna. El barroco es, entonces, la forma expresiva de la extensión y el contenido formal de la composición micelar.

La historia del arte indica que la gestación del barroco transcurre desde el siglo XVII al XVIII en Italia y difundido por Europa. Usualmente se relaciona al barroco con disputas arquitectónicas religiosas de la época, principalmente por el protestantismo que maquetaba la creación de edificios sobrios y carentes de ornamentación, mientras que la iglesia católica explotó esa decoración abigarrada. Es así que el papado, como respuesta a la división generada por la reforma de Lutero, creó el movimiento conocido como la Contrarreforma. Dicho de otra manera, el barroco -como iluminación de la fe- es la figura estética de la Contrarreforma.

Nosotros, sin embargo, nos referimos a un pensamiento del barroco alejados de la concepción primigenia europea. Pensamos en latinoamérica, principalmente las iglesias poblanas en México y las iglesias limeñas en Perú. Pensamos en el sincretismo de lo divino y la ornamentación indígena (tal como se descubre en el Templo de Santa María Tonantzintla en Puebla o en la Iglesia de San Agustín en Lima). Así como el barroco remite

a este legado religioso de la Contrarreforma, de reminiscencia europea y judeocristiana, sumado a su reversión en barroco latinoamericano, por su parte, se vincula con los procesos de imposición religiosa, la colonización, el genocidio y el posterior mestizaje neolocal en Aby Yala, nuestramérica.

Así se mueve Lezama, entre la ruptura con un legado y la reconfiguración de una nueva imagen a partir de los elementos así fragmentados. De modo que no se trata del barroco americano o barroco de indias (estilo histórico específico y delimitado que admite distintos nomencladores: neobarroco, transbarroco, neobarroso) sino más bien de “las formas barrocas de ciertas prácticas contemporáneas, y más en general se perfila la reflexión de una *actitud barroca*” (García, 2011: 22).

En el pintor mexicano los códigos barrocos se vinculan a un tipo de *memoria alterada*. Un barroco sin teología, un rasgo estilístico que procede sin religiosidad pero que remite además a un nervio politizante en la obra de Lezama, una *actitud barroca* laica que se despliega a través de elementos, formas expresivas y temáticas, cromatismos, de una estilística pop. Los cuerpos fungie son racializados y feminizados en los cuadros de Lezama, o más bien, están atravesados por esas marcaciones hacia una zona andrógina cuir e impersonal porque cargan con un tipo de identificación borrosa. La carga histórica del barroco en el pintor mexicano supone a su modo la larga historia de las opresiones, lo náhuatl indígena y los procesos de colonización modernizantes, opresión es aquí lo irresuelto y lo solapado, aquello que presiona la superficie de lo pictórico y es aquello que hace mella en las composiciones.

Las composiciones pictóricas son de un estilo pop porque se recurre a la gráfica, las imágenes planas y a la pintura indistintamente, esa zona pop del mexicano se conjuga a partir del registro de referencias históricas de la cultura de masas (resuenan las historietas gráficas, los anuncios publicitarios, los cómics y dibujos de ilustración). Ese es el barroco de Daniel Lezama, un barroco pop que se torna un tipo de micelio maleable, las formas y los movimientos, las referencias históricas cruzadas y las combinaciones, los medios y los espacios. Un tipo de micelio plástico que funciona por capacidades incorporativas y conexión rizomática y sobre la base de la potencia transfiguradora de la asimilación de otras culturas, del solapamiento heterogéneo y la unidad de multiplicidades. Esta diferencia en unidad (digamos la simbiosis de heterogéneos por barroquismo o por micelios) no se mide a partir de las grandes unidades taxonómicas y pictóricas que recorren la obra de Lezama (lo industrial y lo moderno, lo mítico y lo ritual arcaico, lo mestizo mexicano y lo náhuatl precolombino). Sino que es la diferencia individual lo que permite transitar las especies, las partes orgánicas y los sexos, los rituales y las capas temporales. Es en cada proceso de individuación, en cada cuerpo y corporalidad fungie dispuesta, en cada uno de los elementos.

Descomponer en sus elementos constitutivos para dar lugar a una nueva combinación y a una unidad de multiplicidades, esa *actitud barroca* que rompe los fragmentos y los unifica es un recurso estilístico, temático y pictórico de Lezama. Pero la unidad está

fundada sobre una segmentariedad de fondo, una especie de contigüidad marcada por altos, paradas, donde se amontonan las piezas, las figuras, engranajes y segmentos. Lo extraño, lo ajeno, lo diverso, es el escenario de la *actitud barroca* para la proliferación excesiva de elementos que deben ser configurados por alguna medida que pauten un compuesto posible en la búsqueda de un equilibrio en el seno de lo dispar.

El compuesto es, pues, la voz del vencido alzándose en la historia del vencedor, cuerpos fungie feminizados, indígenas nahuas, amalgamándose, contaminándolo y arruinando la pretendida eliminación de las tensiones. La tensión indica aquí la presencia de una combinatoria cultural que añade a la simple acumulación o yuxtaposición de elementos la fuerza compositiva capaz de alcanzar una unidad formal.

El barroco pop de Lezama no consiste en un contenido temático determinado, aunque pueda mencionarse una cantidad de ejes pictóricos en su obra: la revisión de lo nacional identitario, el mestizaje y los procesos de colonización continua, las capas de temporalidad geoterrestre, etc. El barroco de Lezama es, antes bien, un recurso formal y la forma de una expresión conjunta, una función operatoria y un rasgo temático. Su materia pictórica está hecha de conexiones superpuestas de elementos donde, de nuevo, se amontonan las piezas, figuras, temporalidades agujereadas, engranajes y segmentos en pliegues y repliegues, texturas y porosidades de muchas maneras. Pero también en líneas ascendentes y energías que atraviesan los cuerpos a través de la inclinación -una suerte de física corporal barroca que tiene por objeto la curvatura de la materia-. Y la materia presenta, pues, una textura infinitamente porosa, esponjosa o cavernosa sin vacío, siempre excesivamente fecunda.

Lezama realiza un montaje barroco micelar por medio del alargamiento horizontal de los suelos, el tratamiento de la materia corporal por masas o agregados, el redondeado de los ángulos y la evitación de lo recto. La tendencia de la materia y los destellos energéticos que la atraviesan y desbordan el espacio, una tendencia que también se concilia con lo fluido y al mismo tiempo que las setas se distribuyen en parentescos heterogéneos. En efecto, el micelio es una red rizomática, una malla simbiótica y un tipo de telaraña vegetal, pero es también un procedimiento formal, un tipo de barroquismo pop que se despliega como recurso estilístico.

Una pintura que recurre a la unión de elementos diferentes y heterogéneos, llena de vericuetos y de recovecos, una forma de la expresión que remite a la forma expresiva del contenido, la superposición de capas, cuerpos sobre cuerpos, estratos sobre estratos. Antes que nada, se trata de una hibridez ecológica, recursos estilísticos, formales y bióticos, el barroquismo pop y los micelios de los fungies, son conectores de fuerzas y texturas opuestas porque confluyen en una simbiosis heterogénea.

En cierto sentido, hay que finalizar por el comienzo, ese principio de aproximación tan particular que se experimenta a través de la exaltación del arte para pensar en ecologías políticas disímiles y periféricas. A la vez que disemina interrogantes sobre las narrativas

apocalípticas y del agotamiento *geo* alrededor de la crisis climática (Danowski & De Castro, 2019). La obra del mexicano contiene una zona de problematización sobre el tiempo, el arte y la política que presupone una tensión incandescente donde la unidad se compone de trozos rotos y fragmentarios que entran en una nueva unidad turbulenta.



Rizoma de micelio (2008) Richard Giblett. Grafito sobre papel, 120x240 cm.

Bibliografía

- Anderman, Jens. (2018). *Tierras en trance. Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago: Metales pesados.
- Castillo, Erik. (2017). “Lezama”. En *Bastidores. Creación, diálogo, documento*. Daniel Lezama. México: Bastidores Edit.
- Coccia, Emanuele. (2021). *Metamorfosis*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus
- Coccia, Emanuele. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Trad. Gabriela Milone. Buenos Aires: Miño & Dávila Edit.
- Danowski, Déborah & De Castro Viveiros, Eduardo. (2019). ¿Hay mundo por venir?. ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra.
- Deleuze, Gilles. (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- Deleuze, Gilles. (2002). *Diferencia y repetición*. España: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles. (2017). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (2008). *Kafka por una literatura menor*. México: Era.
- Deleuze, Gilles. (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques. (1995). *Khôra*. Traducción de Diego Tatián. Córdoba: Alción Editora.
- Freeman, Elizabeth. (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham & Londres: Duke University Press.

- García, Luis Ignacio. (2011). *La crítica entre culturas. Estética, política, recepción*. Santiago: Universidad de Chile.
- Giraldo, Omar Felipe & Toro, Ingrid. (2020). *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México: El colegio de la frontera sur, Universidad Veracruzana.
- Hernández Galván & De Mauro Rucovsky. (2021). “La germinación de un mundo, por una cosmopolítica volcánica”. En *Chuy*, revista de estudios literarios latinoamericanos. Número 10 / Julio 2021 / pp. 10 - 38, Universidad Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina.
- Haraway, Donna. (2016). *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*. EUA: Duke. Versión castellana, (2020) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Labatut, Benjamin. (2021). *Un verdor terrible*. Buenos Aires: Anagrama.
- Margulis, Lynn. (2015). *Planeta simbiótico*. Santiago: Editorial Deriva.
- Sheldrake, Merlin. (2020). *La red oculta de la vida. Cómo los hongos condicionan nuestro mundo, nuestra forma de pensar y nuestro futuro*. Madrid: Planeta
- Santucci, Silvana. (2020). *Heredar Cuba. Una teoría literaria en Severo Sarduy*. Rosario: Editorial Biblioteca Popular C.C. Vigil
- Solana, Mariela. (2016). “Asincronía y crononormatividad. Apuntes sobre la idea de temporalidad queer”. En *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y teoría política contemporáneas*. ISSN 2346-9935 – Volumen 5 N° 7.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. EUA: Princeton University Press.

MARTIN DE MAURO RUCOVSKY

Licenciado y Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), fue becario del CONICET (Instituto de Humanidades), miembro del Área de Feminismos, Géneros y Sexualidades (FemGes) del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Ha publicado “Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado (Madrid-Barcelona: Egales, 2016), “Metafísicas sexuales. Canibalismo y devoración de Paul B. Preciado en América Latina” en conjunto con Bryan Axt (PUCR, Brasil) [Madrid: Egales, 2021], también “Metafísicas sexuales Canibalismo e devoração de Paul B. Preciado na América Latina” (San Salvador de Bahía, Brasil: Devires Editora), “Cuerpos prescindibles. Aportes para una crítica de la razón feminicida: epistemologías críticas y movimientos sociales desde América Latina” en conjunto con Quetzali Bautista Moreno & Abel

Lozano Hernández del CAS-BUAP, México (Córdoba: Editorial UNC, 2022) y “Bios precario. Cultura y precariedad en Latinoamérica” (Madrid: Oveja Roja & Kamchatka, 2022). Ha publicado trabajos sobre teoría queer, estudios trans, estudios animales, biopolítica y precariedad en distintas revistas científicas y periodísticas que vuelven sobre esos ejes temáticos. Es feminista pro-derechos de las trabajadoras sexuales y es miembro de la Red Latinoamericana de Estudios Interdisciplinarios de Género (CIEG-Universidad de Yale-UNAM). En 2021 fue becario posdoctoral del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM, México. Fué reconocido como Investigador Nacional nivel I en Sistema Nacional de Investigadores por CONACYT, México. Actualmente es Investigador Asistente del CONICET, Argentina.

FRANCISCO HERNÁNDEZ GALVÁN

Es maestro en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en Psicología por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente realiza una investigación doctoral sobre figuraciones de la violencia y estéticas feminizadas. Ha publicado trabajos sobre teoría queer, antropología de la sexualidad, estudios contemporáneos del afecto, estudios culturales, metodología y epistemología marica en distintas revistas científicas y periodísticas.

Reflexiones e intuiciones sobre la empatía en los animales. Una perspectiva fenomenológica

**Reflexões e intuições sobre a empatia nos animais.
Uma perspectiva fenomenológica**

**Reflections and Intuitions about Empathy in Animals.
A Phenomenological Perspective**

Enviado: 29.08.22

Aceptado: 01.11.22

Rosa Icela Ojeda Martínez

Doctora en Antropología. Investigadores e Investigadoras por México. CONAHCyT / Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

Email: riojeda@conahcyt.mx

Se presentan dos reflexiones interconectadas que tienen como meta analizar el fenómeno de la empatía en los animales y cómo los seres humanos les atribuimos dicho proceso. Para lograr esto, se ponen sobre la mesa de discusión los supuestos filosóficos que históricamente han impedido entender a los animales como seres mentalmente complejos. Para comprender cómo ocurre y se manifiesta la empatía se retoman algunos elementos de la filosofía fenomenológica, principalmente la propuesta de una relación coconstituyente entre cuerpo y mente. También se recurre al concepto de intuición y su importancia en la atribución de empatía. Se concluye que la empatía no ocurre solo en la mente, sino que implica un estar y ser de cierta forma con el cuerpo, en el mundo y con los otros; en este sentido, la empatía sería un fenómeno corporizado y socialmente situado.

Palabras clave: empatía, fenomenología, intuición, corporeidad.

São apresentadas duas reflexões interligadas que visam analisar o fenômeno da empatia nos animais e como os seres humanos atribuem a eles esse processo. Para isso, colocam-se em discussão os pressupostos filosóficos que historicamente impediram que os animais fossem compreendidos como seres mentalmente complexos. Para entender como a empatia ocorre e se manifesta, alguns elementos da filosofia fenomenológica são retomados, principalmente a proposta de uma relação co-constitutiva entre corpo e mente. O conceito de intuição e sua importância na atribuição de empatia também são utilizados. Conclui-se que a empatia não ocorre apenas na mente, mas implica estar de certa forma com o corpo, no mundo e com os outros; nesse sentido, a empatia seria um fenômeno corporificado e socialmente situado.

Palavras-chave: Empatia, fenomenologia, intuição, corporalidade.

The aim of the study presented here is to analyze empathy in animals and how it is attributed to them by humans. To achieve such a purpose, two interrelated considerations are made. First, I discuss the philosophical assumptions that have prevented us from understanding animals as mentally complex beings. Second, I take up some elements of phenomenological philosophy, in particular the approach of a co-constituting relationship between body and mind, as well as the concept of intuition and its importance for the attribution of empathy in order to understand how empathy arises and manifests. I conclude that empathy is not just in the mind, that means a particular way of being with the body, in the world and with others; in this sense, empathy might be considered a socially embedded, embodied phenomenon.

Key Words: Empathy, phenomenology, intuition, embodiment.

1. Introducción

En el presente texto se discutirá el problema de la empatía animal desde el punto de vista de la filosofía fenomenológica. Con el fin de analizar la relación entre empatía y corporeidad se retomarán algunos aspectos del pensamiento de Edmund Husserl, Edith Stein y Merleau-Ponty. Aunque el concepto de empatía en la fenomenología clásica fue concebido y problematizado en términos de lo humano, se considera que algunos elementos fundamentales de las ideas fenomenológicas sobre la empatía se pueden aplicar en el análisis del comportamiento animal. Si bien, la meta principal de este trabajo consiste en ofrecer argumentos en favor de la empatía entre animales distintos a los humanos, fue necesario también analizar cómo es que las personas podemos atribuir empatía a otras especies.

Para ello, se propone utilizar el concepto de intuición, el cual en términos fenomenológicos representa un tipo de conocimiento subjetivo fundamentado en lo sensorial-corporal (Petitmengin-Peugeot, 1999., Depraz *et al.*, 2003). El artículo se divide en dos reflexiones, primero se describe cómo la filosofía ha creado una visión antropocéntrica del mundo, en el cual únicamente el ser humano posee la capacidad de subjetivar al otro, visión donde los animales carecen de capacidades cognitivas complejas. Bajo este supuesto los humanos fuimos clasificados en una categoría aparte del resto del mundo animal.

Dicho antropocentrismo ha sido el principal responsable de que existan barreras epistemológicas e ideológicas para estudiar la vida mental, emocional y afectiva de otras especies zoológicas. En la primera reflexión se retoma el pensamiento fenomenológico y la importancia de la corporeidad como ventana al mundo subjetivo. El comportamiento descifrable por medio del cuerpo facilita acceder a las otras mentes que están ahí para mí, a las que no sólo interpreto, sino con las que interactúo y establezco relaciones intersubjetivas.

La segunda reflexión consiste en fundamentar la validez de la interpretación del comportamiento animal por medio de la empatía, para lograrlo se propone de nuevo otro concepto extraído de la fenomenología: la intuición. En vista de que la empatía y la intuición son fenómenos esencialmente subjetivos, no suelen gozar de prestigio científico. Por lo que en esta sección, intentaré demostrar cómo la atribución de empatía usando la intuición puede representar un fundamento epistemológico válido. Por otro lado, a manera de argumentos en favor de la empatía animal, se ofrecen también una serie de ejemplos y anécdotas documentados principalmente por otros autores. Es importante señalar que, aunque el fenómeno de la empatía animal ha sido estudiado en muchas especies animales, en este trabajo haremos referencia principalmente a los mamíferos.

2. Algunos antiguos argumentos en contra de la subjetividad animal

La visión occidental de concebir al ser humano como poseedor exclusivo de una complejidad mental y emocional superior al resto de los animales, forma parte de una representación antropocéntrica del universo, visión que ancla sus bases en la filosofía de Aristóteles, quien definió al hombre como el ser que habita y construye la *polis*, el ser político que se distingue

del resto de los animales por su razonamiento y *ethos* particular (Ryan, 2015). En la filosofía de Platón y Aristóteles se asocia el conocimiento con el amor, la virtud y el bien (Garcés, 2015). Así únicamente el hombre de la *polis* podía ser virtuoso, en este caso tenemos que entender al hombre de forma literal, pues las mujeres durante el helenismo estábamos excluidas de los ámbitos de la virtud, al igual que los infantes y los animales.

En la actualidad las mujeres y los niños gozamos de mejor estatus, pero los animales continúan siendo excluidos entre los seres dotados de vida subjetiva. De igual forma en el siglo XVII Rene Descartes, contribuyó a la construcción de la ontología occidental, donde lo humano se eleva sobre el resto de las formas zoológicas. En su *Discurso del Método*, Descartes no sólo señala una diferencia entre la *res extensa* (el cuerpo) y la *res cogitans* (el espíritu), también se expresa sobre las diferencias entre “los humanos pensantes” y “los animales autómatas”; bajo el ideal Cartesiano los seres humanos seríamos los únicos que poseemos un Yo, diferenciándose del resto de los animales por la capacidad de “razonamiento, lenguaje y juicios éticos” (Ryan, 2015, p. 6).

El “yo pienso” o *cogito cartesiano* como facultad exclusivamente humana y “la idea kantiana de autonomía”, donde el ser humano se provee de una ley moral para sí mismo, a diferencia de los animales a quienes la naturaleza impone sus leyes, fincaron un pensamiento filosófico robusto que otorgaba solamente a la humanidad una forma de vida mental y social compleja (Lawlor, 2008). Esa antigua noción de que los animales no humanos carecen de una vida mental, por mucho tiempo fue secundada por algunos de los representantes más reconocidos de la etología moderna y otras disciplinas encargadas del estudio del comportamiento animal, como la zoología y la biología.

Sin embargo, en *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* Darwin (1872) no dudó en señalar que la emociones tanto en el ser humanos como en otros animales, se expresan con el cuerpo, resaltando la importancia de las expresiones faciales, las posturas y los movimientos de las extremidades. Darwin propuso claramente que las similitudes kinestésicas de las expresiones emocionales de humanos y otros animales, podría deberse a una ancestralidad común. En su obra, Darwin prestó mucha atención a la expresión gestual y a los movimientos corporales asociados a las emociones, y enfatizó que dichas expresiones podrían ser reconocidas intra e interespecie, independientemente de su origen.

Por su parte George Romanes (1883) en su famoso libro *La evolución mental en los animales*, siguiendo las enseñanzas de Darwin, propuso que la inteligencia de los animales comparte semejanzas y diferencias con los seres humanos, pero estas diferencias son meramente cualitativas, pues en realidad la mente humana y la de los animales poseen una naturaleza común, la cual puede ser estudiada siguiendo la teoría de la evolución y desde el enfoque de la psicología comparada.

Aunque el siglo XX, especialmente durante la segunda mitad, representó un cambio en la historia de las ciencias cognitivas, dando como resultado el surgimiento de nuevas

aproximaciones a nuestra forma de entender la vida mental de los animales no humanos, sobre todo a través del desarrollo y fortalecimiento de los estudios de cognición comparada y etología cognitiva (Beran, 2017). Todavía durante principios del siglo XX el conductismo en sus múltiples vertientes esgrimió la hipótesis de que los animales actúan movidos por instintos, y respuestas fisiológicas alejadas de los procesos cognitivos complejos.

Así fue que al inicio del siglo pasado, el psicólogo norteamericano Edward Thorndike, fijó un precedente en el estudio de la cognición animal, reaccionando a las ideas de Darwin (1872) y Romanes (1883) sobre las emociones y la inteligencia animal, diseñó una serie de experimentos con gatos y monos privados de alimentos, en las pruebas los animales eran entrenados para resolver un problema sobre búsqueda de comida. Según las hipótesis de Thorndike los animales no aprendían aplicando su inteligencia, sino que lo hacían por medio del ensayo y error. Ese tipo de metodologías, ofrecieron una base epistemológica que fue fácil generalizar a la mayoría de las especies, reafirmando por mucho tiempo la percepción de que los animales no poseen una capacidad cognitiva compleja (Timberlake, 2002, Wang, *et al.*, 2017).

Nico Tinbergen (1964) uno de los etólogos más renombrados en la historia de la etología moderna, propuso que los animales se guían por medio de respuestas mecánicas e instintivas, según su lógica, en el cerebro de los animales no hay lugar para contenidos mentales y los comportamientos que involucran emociones se explican como una suerte de respuestas fisiológicas a las señales en el ambiente, incluso los otros individuos eran considerados como parte del medio físico. En la etología de Tinbergen, los animales no desarrollan fenómenos subjetivos, simplemente reaccionan a los estímulos en el medio ambiente. Por otro lado, el zoólogo inglés Samuel Anthony Barnett quien también fue precursor de la etología moderna, realizó investigaciones con ratas silvestres y de laboratorio; en su libro *A study in Behavior* define el comportamiento de la siguiente forma: “Por comportamiento se entiende aquí el conjunto de actividades de los órganos efectores de un animal: en el caso de un mamífero y la mayoría de los otros tipos de animales, estos son sus músculos y glándulas...” (Barnett, 1963, p. 4).

En la definición de Barnett apreciamos literalmente la renuencia explícita a referirse al sustrato cognitivo del comportamiento y la conducta. En la misma obra, Barnett distinguió entre explicaciones subjetivas y *objetivas*, aclarando que no conocía referencias hacia los sentimientos, pensamientos o mentes de las ratas, que esta forma de referirse al comportamiento de los animales denotaba una dificultad para poder hablar objetivamente, ya que los humanos tendemos a antropomorfizar el comportamiento de otras especies y les atribuimos un alto grado de inteligencia. Barnett (1963) también admitió que la propensión natural del ser humano a interpretar el comportamiento animal de forma subjetiva es inevitable; aceptó que las comparaciones pueden realizarse, pero nunca deberíamos asumirlas como similares. No obstante, cuando en su libro describió el comportamiento social de las ratas se refería a “la familia” y a comportamientos “amigables”.

El propio Barnett, al recurrir a esos conceptos se dio licencia para antropomorfizar a sus objetos de estudio; al usar esos términos dio un giro involuntario y los describió como sujetos “amigables” que viven “en familia”, traicionando su pretendida objetividad científica, describió cómo sus ratas exhibían un comportamiento corporal y subjetivamente similar al nuestro, incluso en los mismos contextos de socialización en las cuales nosotros los realizamos. Unos años después Trivers (1971) desarrolló la teoría del altruismo recíproco, la cual dice que el comportamiento altruista no es ciego, esto significa que los animales ayudan a otros animales porque les beneficia en términos biológicos. Para Trivers la conducta altruista no sólo persigue ayudar al otro, sino que espera recibir algo a cambio, ya que gracias al altruismo recíproco los animales aumentan la probabilidad de sobrevivir y reproducirse.

Otro antiguo argumento emanado de la sociobiología en contra de la existencia de un verdadero comportamiento altruista, no sólo entre los animales incluso entre los seres humanos, fue ofrecido por Dawkins (1976) quien propuso que todo el comportamiento altruista posee una base genética y egoísta. Pues para Dawkins, todos los animales somos máquinas biológicas, guiados únicamente por los genes y la evolución. Actualmente esta propuesta ha sido abandonada por la gran mayoría de los estudiosos del comportamiento animal. No obstante, algunos autores todavía consideran que la empatía es un proceso subjetivo que no se encuentra en todas las especies. Pues según ellos, la empatía requiere el desarrollo de una teoría de la mente o la capacidad de hacer representaciones y meta-representaciones de los contenidos de la mente de los otros, siendo esta cualidad exclusiva del género *Homo* (Tomasello, 1999, 2007, 2014, 2016).

Sin embargo, si tomamos en cuenta que los humanos compartimos procesos fisiológicos y patrones comportamentales con otras especies, los cuales pueden ser producto de la convergencia evolutiva o de la herencia de un ancestro en común, entonces podemos pensar que la atribución de estados mentales a otros animales, no es algo completamente arbitrario (Urquiza-Haas y Kotrschal, 2015). Es muy probable que la atribución de estados mentales, emociones y creencias por parte de los humanos a otras especies animales, ocurra posibilitado por un proceso neuronal automático relacionado con el sistema de neuronas espejo (Urquiza-Haas y Kotrschal, 2015). Desde el campo de la neurobiología del aprendizaje (Gallistel & King, 2009; Gallistel & Balsam, 2014) sostienen que incluso los sistemas nerviosos más simples deberían almacenar información en algunas formas simbólicas. También hace ya más de una década Barsalou (2005) sugirió que existe una continuidad en los sistemas sensoriomotores de las diferentes especies, un tipo de arquitectura común que subyace a los sistemas conceptuales en diferentes *taxas*.

Por otro lado, es importante señalar que un gran porcentaje de los modelos empleados por los científicos que estudian el comportamiento de las especies no-humanas, son modelos empíricos y cuantitativos, la mayoría de las veces diseñados y puestos en práctica en condiciones artificiales (Allen, 2014). Aunque el paradigma experimental ha realizado grandes aportes al conocimiento del comportamiento de los animales, en

la vida cotidiana ocurren eventos únicos que no siempre pueden ser emulados por los científicos, esto impone retos metodológicos, que deberían ser superados en aras de una comprensión más cualitativa del comportamiento. A su vez, deberíamos replantearnos qué tipos de evidencias son consideradas como válidas en las metodologías de los estudios sobre cognición animal y cuáles no.

2.1. Primera Reflexión. Empatía y Cuerpo

Como punto de partida, para entender la empatía animal se asumirá que la corporalidad, dígame posturas, movimientos, gestos, son una ventana a la experiencia subjetiva. Se retomará la propuesta de Despret (2013, p. 8) quien señala una diferencia necesaria entre lo que denomina “empatía romántica” como la simple pretensión de creer sentir lo que el animal siente, en contraste Despret plantea la “construcción de afinidades empáticas”, es decir, un proceso donde el cuerpo participa de forma activa en la toma de perspectiva. En esta empatía corporeizada, el cuerpo construye conocimiento a partir de la acción y relación con los otros (Varela et al., 2011) por lo tanto, empatía no sería únicamente “experimentar con mi propio cuerpo lo que el otro experimenta” sino más bien “crear las posibilidades de una comunicación corporizada” (Despret, 2013, p. 17).

El concepto que más parecido guarda, con lo que aquí se considera que los animales experimentan como comportamiento empático, es el concepto de empatía de Edith Stein (2004). Esta filósofa alemana, alumna directa de Edmund Husserl, a quien se le conoce como el padre de la fenomenología, propuso que la empatía es el acto de darse al otro, una forma de experimentar el Yo como si fuera el Otro, un proceso en el que las barreras entre el Yo y el Otro se diluyen, una forma de identificarme con lo extraño, la intuición de que el Otro siente y experimenta el mundo en alguna forma parecida a mí. Es necesario acotar que la aproximación fenomenológica de Edith Stein sobre la empatía, implica conceptualizar esta como una forma subjetiva de entender la experiencia del otro, un tipo de percepción basada no sólo en la suposición de los estados mentales internos, sino en la observación de la presencia corporal del otro, en sus gestos, expresiones y comportamiento (Thompson, 2007).

Desde el punto de vista fenomenológico, la empatía tiene que ver con una experiencia corpórea, no sólo con una experiencia abstracta que sucede en nuestras mentes; la empatía ocurre cuando reconocemos las emociones y estados mentales del otro, pero sólo podemos reconocerlos porque son observables por medio del comportamiento, de los gestos, de las posturas y, por supuesto, por el contexto situacional o social en el que suceden los comportamientos que se están analizando. Al respecto, Churchill (2008, p. 118) señala que “Para Husserl empatía (*Einfühlung*) sentir a través del cuerpo expresivo del otro fue el medio mediante el cual entré en la consciencia del otro”. En la cita es claro cómo el cuerpo y el sentir son los que hacen posible la empatía, un asomarse a la vida interior del otro.

Así, tenemos que en la fenomenología, el cuerpo es el fundamento de la intersubjetividad. Para Schutz (1967) también la percepción del cuerpo, sus movimientos, gestos y posturas

representan el fundamento de las relaciones intersubjetivas. Por lo tanto, mi experiencia sobre la experiencia subjetiva del otro, depende en gran parte de la observación de su cuerpo. Sin embargo, estos movimientos corporales no son percibidos únicamente como eventos físicos, sino como signos de que la otra persona está viviendo ciertas experiencias, las cuales está expresando a través de esos movimientos (Schutz, 1967, P. 101).

En su texto *Ideas* Husserl (2011) defiende que los humanos compartimos con el resto de los animales un “dominio común” basado en nuestras capacidades de tener “experiencia primordial”, tanto de nuestros cuerpos como de los cuerpos de los otros, ya sean animales o personas, pero la “experiencia primordial” de Husserl no es vacua, no se reduce a simple movimiento, está cargada de sentido y significado (Churchill, 2008, p. 181).

Sin embargo, para Husserl aunque los animales y los seres humanos estamos constituidos esencialmente de la misma manera, ya que ambos poseemos una experiencia corporizada del mundo, el cuerpo sólo puede ser entendido en conjunción con la persona y el mundo espiritual, por lo tanto, se tendría que hacer una distinción entre el cuerpo vívido humano y el cuerpo vívido animal (Ciocan, 2019). Es decir, aunque el cuerpo biológico (*Körper*) de humanos y animales mantiene semejanzas, el cuerpo vívido (*Leib*) o sea, el cuerpo que vive la experiencia subjetiva es esencialmente diferente. Pero eso no significa que los animales no puedan experimentar el mundo subjetivamente.

Por su parte, Merleau-Ponty retomó la “visión corporizada” de Husserl sobre la animalidad y reivindicó el pensamiento etológico de Johann von Uexküll y Köhler, quienes defendían que el etólogo, necesitaba tener una experiencia perceptual y corporal inmersiva cuando observaban el comportamiento animal, en vez de tomar distancia como un requisito para ganar objetividad. Merleau-Ponty bajo la influencia de Uexküll y Köhler afirmó lo siguiente: “toda zoología asume de nuestro lado a una empatía metódica en el comportamiento animal, con la participación del animal en nuestra vida perceptiva y la participación de nuestra vida perceptiva en la animalidad” (Churchill, 2008, p. 179).

La anterior afirmación de Merleau-Ponty dió en el clavo al asumir que el análisis del comportamiento animal, presupone de entrada una perspectiva empática, basada en el esfuerzo por parte del investigador para comprender la animalidad a partir de lo que puede sentir y percibir. También desde la filosofía Deleuze y Guattari (1987) intentaron responder la pregunta de cómo los humanos podemos empatizar con otras especies. Ellos examinaron la posibilidad de un “devenir animal”, recurriendo a ejemplos sobre cómo algunos animales y los humanos establecemos alianzas, posibilitadas por nuestra capacidad común de socialización y comportamiento gregario. Así Deleuze y Guattari iniciaron una discusión sobre la capacidad inter-específica de poder subjetivar al “otro”, aún cuando se posean cuerpos e historias filogenéticas diferentes.

Shores (2017) también desde la fenomenología, analizó distintas propuestas que intentan interpretar el comportamiento animal de forma subjetiva. Una basada en lo

que denomina “estrategia traslacional”, abanderada por Bekoff (2000, 2006). La segunda posibilidad llamada “transposicional”, emanada del pensamiento etológico de Von Uexküll y fundamentada en la teoría del *Umwelt*, la cual consistiría en obtener acceso a la vida subjetiva de los animales a partir de hacer observaciones tratando de imaginar sus formas perceptuales; pues aunque no logremos percibir sensorialmente el mundo como otra especie, si podemos imaginar y analizar su comportamiento entendiendo el universo sensorial de la especie en cuestión. La tercera propuesta, denominada “estrategia transformacional”, abanderada por las ideas ya señaladas de Deleuze y Guattari sobre la capacidad compartida del comportamiento gregario y socialización entre humanos y otros animales.

Aunque Shores (2017) encontró diferentes problemas para aplicar cualquiera de las estrategias mencionadas, enfatizó que uno de los principales peligros de utilizar la estrategia empática, estriba en la posibilidad de proyectar mi propia experiencia corporizada del mundo en la experiencia de otras especies. No obstante, él propone que una verdadera intercomunicación y empatía hipotéticamente sólo se podría alcanzar, siguiendo la estrategia transformacional, donde los seres humanos tendríamos que hacer esfuerzos para imaginarnos cómo perciben el mundo y sus conespecíficos los animales no humanos. Aunque esto parezca imposible porque poseemos un cuerpo y un *sensorium* humano, podríamos intentar interpretar empáticamente el comportamiento animal utilizando la intuición en conjunción con el análisis social del comportamiento.

Bajo esta premisa, es importante también traer a cuenta cómo se estudia la empatía en los animales y humanos en la actualidad. Por ejemplo, en el ámbito de la psicología existe un antagonismo en la definición de empatía. Una de las principales disputas, estriba en la contraposición de una perspectiva cognitiva frente a una afectiva, la primera pone énfasis en la concepción de empatía como teoría de la mente o representación de los estados mentales ajenos, por el contrario, la perspectiva afectiva pone más interés en el componente emocional, es decir, en la capacidad de experimentar las emociones del otro (Auné, Abad y Attorresi, 2015). A pesar de la oposición emociones-cognición, hoy día existe una propensión a entender la empatía desde una perspectiva integral, una amalgama tanto de los aspectos afectivos, emocionales, como cognitivos. Además se piensa que la empatía afectiva es ineludible, no sólo para entender y reconocer las emociones de los otros, sino también para emprender acciones altruistas (Baron-Cohen, 2011).

Por su lado, Adriaense *et al* (2020) presenta una amplia revisión de los argumentos actuales más importantes del estudio de la empatía comparada. Ellos consideran que el “modelo de la muñeca rusa” de Waal y Preston (2017) es una de las propuestas mejor fundamentadas, tanto en humanos como en animales. Dicho modelo representa la empatía como un proceso complejo formado por distintas capas conformadas por una base primaria, representada por mecanismos neuronales de percepción-acción, los cuales surgen como una activación espontánea de las representaciones propias de un individuo, sobre el estado cognitivo-emocional de otro humano u animal. Estas respuestas neuronales,

incluso se activan cuando observamos un agente no biológico, dígase robot o dispositivo de Inteligencia artificial (Park y Whang, 2022). En el modelo de la muñeca rusa la empatía se define como “sensibilidad emocional y mental hacia el estado del otro”, que puede ir desde el ser afectado y compartir este estado, hasta evaluar las razones para ello y adoptar el punto de vista del otro” (de Waal y Preston, 2017).

Por otra parte, Yamamoto (2017) ha propuesto un modelo diferente sobre cómo funciona la empatía, éste abarca componentes y mecanismos que a diferencia del modelo de la muñeca rusa, no requiere forzosamente la superposición e interdependencia entre un componente y otro. Para Yamamoto (2017) la empatía debe ser conceptualizada como un fenómeno complejo, conformado por una combinación de factores interactuantes, y algunas veces interdependientes, estos factores serían principalmente, la capacidad de vincularse o emparejarse cognitiva y emocionalmente con otros, el entendimiento de los estados emocionales y cognitivos de los otros o lo que se conoce como toma de perspectiva del agente y por último, la prosocialidad.

En síntesis podemos agregar, que si bien no existe un consenso perfectamente establecido sobre cómo funciona la empatía en los animales. La mayoría de los autores, desde los filósofos, hasta los neurocientíficos, psicólogos y etólogos, presentan una constante en sus concepciones sobre la empatía: la necesidad que enfrenta un agente de interpretar lo que siente o piensa otro agente.

2.2. Segunda Reflexión. La intuición y otros argumentos a favor

Los argumentos que se van a ofrecer para tratar de defender la idea de que los animales sienten empatía por otros animales, parten principalmente de juicios intuitivos, lo que en términos de la filosofía fenomenológica de Husserl (2011) se conocen como intuiciones categoriales, éstas son un tipo de conocimiento, el cual no requiere forzosamente una comprobación empírica, pero necesita la aprehensión de las esencias, un juicio inmanente, en todo caso una experiencia subjetiva que se produce en la conciencia del agente.

Según Husserl no sólo percibimos y experimentamos cosas y objetos del mundo externo o fuera de la conciencia, sino que también existe una experiencia subjetiva, de abstracciones universales que no trascienden a la conciencia (Escudero, 2011). Así tenemos que la intuición se basa por completo en la experiencia subjetiva, sin involucrar únicamente procesos racionales. La intuición se fundamenta sobre todo en lo sensorial-corporal, requiere del compromiso integral de la persona, un sujeto que no sólo piensa y racionaliza, si no que siente (Petitmengin-Peugeot, 1999, 2006, 2017).

Al intuir conocemos el mundo, pero no sabemos exactamente cómo ocurre ese proceso, ni poseemos certezas totales de cómo estamos construyendo el conocimiento. Por eso la intuición a menudo no es considerada una forma válida de conocimiento científico, pues el racionalismo como una visión hegemónica de la ciencia persigue ante todo objetividad (Petitmengin-Peugeot, 1999; Petitmengin & Bitbol, 2009). Sin embargo,

la intuición no se refiere a una forma de conocimiento banal o mística, al contrario, representa la base de la teoría del conocimiento husserliano. El conocimiento intuitivo es, en todo caso, el punto de partida de la reducción fenomenológica, mediante la intuición la conciencia se mira así misma, más allá del lenguaje:

Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de la intuición pura. Intuitio sine comprehensione. De hecho, esto nos trae a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber del entendimiento, todo el arte consiste en dejar la palabra puramente al ojo que intuye y excluir todo mentar que trasciende entretejido con la intuición; excluir aquellas cosas que están pretendidamente codadas o copensadas con lo que es intuitivo o excluir aquellas cosas que, eventualmente, se hayan interpretado por medio de una reflexión adicional (Husserl 2011, p. 122).

Algunos filósofos contemporáneos han colaborado con neurocientíficos para tratar de dilucidar cómo surgen las intuiciones, Depraz, Varela y Vermersch (2003) son un buen ejemplo de este tipo de colaboración, donde la fenomenología husserliana es aplicada con el objetivo de entender el surgir de las intuiciones y su papel en la construcción del conocimiento. En su estudio los autores encontraron que la intuición se puede dividir en dos partes, una más sensible y vinculada con la percepción, producto de una experiencia individual, y otra parte más relacionada con la intersubjetividad y la socialización. En su trabajo ellos entrenaron personas para que fueran conscientes de su actividad mental y descubrieron que la experiencia reflexiva no puede ser entendida a partir de una experiencia subjetiva des-corporeizada. Por ejemplo, la percepción, que es un tipo de intuición, no puede ser concebida al margen del cuerpo:

*En este sentido, hay al menos dos grandes clases de actos intuitivos: percepción (*Gegenwärtigung* o “presentación”) e imaginación/memoria (*vergegenwärtigung* o “representación”) [presentificación]. Para Husserl, la percepción es el más primordial de esos actos, ya que tiene su objeto en carne y hueso (Depraz et al., 2003, p. 45).*

Estos estudios pueden darnos luces sobre cómo podemos analizar el comportamiento animal a partir de la intuición; dicho proceder no significa que cuando observamos a un animal realizar alguna acción determinada, damos por sentado lo primero que se nos viene a la mente, se trata de analizar nuestras intuiciones tomando en cuenta también el contexto físico y social como un todo interconectado. Por otro lado, la empatía también requiere que el sujeto cognoscente sea autoconsciente de su existencia y de la existencia del otro, un yo diferente, pero en algún sentido similar, un ser que siente y experimenta el mundo de forma subjetiva al igual que yo.

Un gran número de científicos han defendido la idea de que los animales son empáticos, entre ellos, Griffin (1994), Goodall (2009), Goodall & Abrams, (2021), de Waal

(2016, 2017, 2022), Bekoff (2000, 2008), (Bekoff, Pierce & Martín, 2018) por mencionar algunos. Los autores nombrados han documentado cómo los animales pueden identificar el dolor o las necesidades de sus congéneres, incluso de otras especies. En concordancia con los autores citados, se considera que podemos interpretar el comportamiento de los animales que ayudan a otros como una forma de empatía, si entendemos ésta como una forma de percibir-sentir el dolor y el sufrimiento del Otro. Así, la empatía animal no apela únicamente a la existencia de procesos cognitivos abstractos en las mentes de los animales, también demandan una forma de sentir que tiene consecuencias pragmáticas, podríamos hablar de una forma de sentir-percibir que nos lleva a ejecutar una acción para evitar el sufrimiento del otro.

Un ejemplo sencillo para ilustrar cómo utilizamos la intuición, se puede explicar de la siguiente manera: recientemente he visto en internet múltiples videos donde se observa cómo un animal ayuda a otro, por ejemplo, en uno de los videos observé un oso que “ayuda” a un cuervo cuando estaba luchando para salir del agua (Animal Wire, 2014). Una especie de intuición me dice que el oso de alguna forma comprende que el cuervo se está ahogando, esa intuición me dice también que el oso sabe que el cuervo quiere salir del agua, pero no puede; mi intuición también me hace suponer que el oso no quiere que el cuervo muera, por lo tanto, lo ayuda a salir. También podría ser que el oso en realidad quería jugar con el cuervo, o simplemente reaccionó al estímulo novedoso, o tenía curiosidad. Pero, que existan estas otras posibles explicaciones, no excluye que mis intuiciones revelen la causa real del comportamiento del oso, y aunque no haya una manera irrefutable de comprobarlo, eso no significa que no exista la posibilidad de que el oso comprendiera que el cuervo necesitaba salir del agua.

Para tratar de explicar cómo es que aparecen las intuiciones, me gustaría usar una serie de enunciados lógicos. Sin embargo, esto no significa que la intuición sea secuencial, de hecho, representarla de forma lineal, traiciona la esencia de lo que en fenomenología se entiende por intuición, pues en realidad esta emerge como una experiencia subjetiva de rasgos prenoéticos, es decir pre-rationales.

El segundo conjunto de cuestiones se centra en aspectos de la estructura de la conciencia que están más ocultos, aquellos que pueden ser más difíciles de obtener porque ocurren antes de que lo sepamos. Normalmente no entran en el contenido fenoménico de la experiencia de manera explícita y, a menudo, son inaccesibles a la conciencia reflexiva. Utilizo el término prenoético para referirme a estos aspectos ocultos (Gallager, 2005, p. 2).

Pero, con fines de darme a entender, usando términos de lógica simbólica, se podría intentar describir el episodio del oso y el cuervo de la siguiente manera:

A (el observador humano) observa que B (el cuervo) se está ahogando.

C (el oso) saca al cuervo del estanque.

Entonces A intuye que C probablemente posee un estado mental X respecto a la conducta de B.

Puedo elaborar esta interpretación, sea verdadera o no, porque tengo la creencia sensorial-corporal de que el oso siente de forma parecida a mí, porque ejecuta un comportamiento corporeizado similar al mío; hago una especie de analogía con el comportamiento humano. Significa que si he observado este comportamiento en los humanos, y después observo lo mismo en otra especie, supongo que se trata del mismo fenómeno. A este tipo de interpretaciones se les conoce como argumento por analogía y se le ha criticado por tratarse de una explicación que se basa en la isomorfa del comportamiento, pues aunque la conducta sea similar no significa que el proceso cognitivo que le subyace sea el mismo (Povinelli & Giambrone, 1999; Penn, Holyoak & Povinelli, 2008).

Sin embargo, podríamos argumentar que las personas no atribuimos estados mentales y emociones a otras especies, simplemente observando su comportamiento, también lo hacemos analizando las circunstancias en las cuales ocurren los hechos, incluso algunas veces, aunque este no ha sido el caso, consideramos la historia de vida del individuo.

Debemos hacer énfasis en lo siguiente, cuando atribuimos empatía a los animales no sólo leemos el comportamiento en términos de semejanza estructural con el nuestro, también analizamos una sucesión de eventos e interacciones en el tiempo. No interpretamos únicamente categorías comportamentales e imágenes estáticas, examinamos la interacción social de forma dinámica, distinguimos sucesos que involucran una diversidad de factores a tomar en cuenta. Podríamos decir que la interpretación del comportamiento resulta del surgimiento de un sistema de propiedades emergentes, en el cual confluyen los eventos observables y las intuiciones del agente que observa. Es decir, solo cuando ciertas condiciones emergentes se cumplen el observador atribuye empatía.

Al respecto, Chisholm *et al.*, (2014) subrayan la relevancia de usar los métodos en primera y tercera persona en el campo de la etología cognitiva y comparada. Ellos usaron los reportes en primera y tercera persona en contextos naturales, observaron que apoyándose en estos reportes, se podrían mejorar los resultados de estudios realizados bajo condiciones controladas en laboratorios, los autores revelaron que la perspectiva en primera persona, en situaciones naturales de la vida diaria, les ayudaba a comprender aspectos sutiles del comportamiento difícil de expresarse en el laboratorio.

Pero cuando se trata de analizar el comportamiento de los animales, no podemos preguntarles directamente sobre su propia experiencia. Entonces, en principio podríamos atribuir empatía a los animales a través del uso de las intuiciones, para lograr esto, no sólo empleamos una perspectiva en primera persona, es decir, generando información basada en el auto reporte sobre nuestra propia experiencia, al mismo tiempo y de forma paralela recurrimos a la segunda persona, esto es, analizar la experiencia del otro basándonos en su expresión corporal.

Al hacer mediciones etológicas más precisas, por ejemplo a través de experimentos y herramientas de medición, se dice que aplicamos una perspectiva en tercera persona, es decir, tomamos distancia del fenómeno observado, pero en realidad todo tipo de conocimiento científico parte esencialmente de la interpretación del investigador (Depraz, 2012; Bitbol & Petitmengin, 2013). En pocas palabras, lo que hacemos cuando intuimos empatía en un animal, en realidad estamos recurriendo a nuestra propia experiencia para tratar de entender la experiencia del otro. Pero la intuición no surge de la nada, más bien se asienta en la observación de un comportamiento corporizado por parte del animal y del investigador, o una intersubjetividad mediada por el cuerpo.

A continuación, me gustaría exponer otro ejemplo, producto de mi observación de primates en libertad en la Reserva de la Biosfera de Calakmul, en el Estado de Campeche, México. Entre los monos araña (*Ateles geffroyi*), las madres cuidan a sus crías más o menos como hasta los cuatro años de edad; al nacer las cargan primero en el frente, luego al costado y finalmente en la espalda; cuando un ser humano o incluso cuando otro mono araña se acerca, la madre llama a su cría o ella misma se levanta, la carga y se la lleva lejos del potencial peligro.

Al tratar de interpretar el comportamiento de vínculo madre-cría, usando mis intuiciones, puedo decir que es probable que las madres cuidan y protegen a sus crías, porque experimentan una especie de apego o vínculo afectivo por sus hijos, quieren cuidarles y de alguna forma saben que pueden ser lastimados por otros individuos. Es decir, intuyo que los monos araña experimentan una vida interior compleja, dotada de afectividad, porque se comportan de forma más o menos parecida a las madres humanas. Sin embargo, es difícil hablar en términos afectivos sobre el comportamiento materno de los monos, y en general de todas las especies animales, pues siempre está latente el riesgo de caer en una interpretación antropomórfica.

Así, en los estudios sobre comportamiento maternal en primates no humanos, generalmente, no se habla de los vínculos entre madres y crías en un sentido afectivo, por lo regular, los primatólogos no suelen hablar en esos términos. Pero investigaciones recientes han encontrado semejanzas entre humanos y monos en relación a comportamientos de cuidados madre-cría, conductas que van mucho más allá de proveer alimento, cargar y asear, por ejemplo, generalmente entre los primates las madres o los padres en algunas especies, pasan mucho tiempo cerca de sus crías, juegan, las tocan, intercambian vocalizaciones, y monitorean sus movimientos. Y aunque estos comportamientos varían de especie a especie, se sabe que las madres tienden a mirar con mayor frecuencia los rostros de sus crías, que los de otros individuos, siendo este comportamiento más frecuente en simios y humanos que en cualquier otra especie (Myowa y Butler, 2017). ¿Pueden estos comportamientos demostrar que existe un lazo empático entre madres y crías, o simplemente estamos proyectando en ellos la vida emocional y afectiva humana?

No podemos asegurar que las madres monas realmente exhiben un comportamiento

empático con sus crías o que pueden sentir afecto por ellas, en el mismo sentido que lo hacen las madres humanas. Pero, la observación del comportamiento animal siempre nos pone en jaque, cuando tratamos de comprender qué sucede en su vida interior. Es por eso, que las intuiciones, aunque no son un método completamente validado desde una epistemología positivista para analizar el comportamiento, ni en humanos ni en animales, el uso de estas intuiciones en combinación con otro tipo de datos, pueden ayudarnos a avanzar un paso más allá, en la búsqueda de métodos alternativos que nos auxilien en la comprensión cualitativa del comportamiento animal.

Para poner otro ejemplo sobre cómo bajo ciertas circunstancias podemos intuir que los animales son empáticos, retomaré a Bekoff y Pierce (2009) quienes narran una interesante anécdota que le sucedió a CeAnn Lambert, directora de un centro de rescate de Coyotes en Indiana; una mañana la directora del centro encontró dos bebés ratones que habían estado atrapados en el fregadero de su garaje, los roedores estaban asustados y exhaustos. CeAnn les acercó un pequeño contenedor con agua, sólo uno de los ratoncitos pudo beber, el otro no podía moverse, entonces el otro ratón encontró un pedazo de comida y lo acercó al que no podía moverse, el ratón cansado seguía sin moverse, pero intentó morder la comida, entonces el otro ratón acercó más el bocado al pequeño contenedor de agua para que el otro pudiera beber, finalmente consiguió que el ratón exhausto lograra tomar agua.

Franz de Waal (2009, 2016, 2022) quien es uno de los científicos que más ha estudiado y defendido la empatía entre los animales, especialmente en los primates, relata también, una serie de escenas presenciadas por él mismo en su lugar de trabajo, el *Yerkes National Primate Research Center*. En una de las historias describe cómo los chimpancés estiran la mano con la palma hacia arriba para pedir comida a sus congéneres, que han acaparado la fruta y otros alimentos que el personal del centro les provee.

Al final de la repartición relatada por el famoso primatólogo, ningún chimpancés queda sin alimento, los que obtuvieron la preciada fruta la compartieron con el resto del grupo. El autor usa el ejemplo, entre otros, para criticar lo que él llama: “el espíritu evolucionista”, la creencia de que el mundo animal, incluido el humano, se basa en una lucha encarnizada por la vida y la supervivencia, sin tomar en cuenta al otro. Por el contrario, los primates, también los cazadores gregarios como los lobos y las orcas comparten y cooperan entre ellos. Si bien competir es y ha sido crucial para la evolución, la cooperación, la colaboración, el altruismo y la empatía es lo que impulsa a la vida animal, incluidos los humanos (de Waal, 2009, 2016, 2022).

Anécdotas de este tipo abundan en la literatura científica dedicada al estudio del comportamiento animal, ¿cómo podemos interpretar estos datos?, ¿son verdadera muestra de que la empatía es un rasgo que no es exclusivo del ser humano? ¿Podrían el uso de las intuiciones decirnos más en términos cualitativos, sobre cómo funciona nuestra mente-cuerpo y la de los animales?

3. Conclusiones

A lo largo del artículo se pudo apreciar que el tema de la empatía entre los animales y su estudio requiere tomar en cuenta una serie de factores que son necesarios analizar y discutir. El primero de ellos, como se pudo observar, tiene que ver con la visión antropocéntrica de la cultura occidental, es decir la concepción de que sólo los seres humanos somos capaces de subjetivar al otro en términos de atribución de creencias y deseos. Esta visión antropocéntrica de la naturaleza ha separado en mundos cognitivos distantes a los humanos y a los animales. Atribuir características mentales exclusivas a la especie humana ha provocado que los primeros etólogos, zoólogos y biólogos modernos no incluyeran la vida mental de los animales en sus estudios, incluso negaron su posibilidad.

Tomando en cuenta lo anterior, se concluye que, para poder comprender el fenómeno de la empatía y su análisis, se requiere una perspectiva de estudio fenomenológica, es decir, que involucre el papel de la corporeidad en el fundamento de la empatía. Esto significa que cuando los animales son empáticos entre sí, no solamente están atribuyendo procesos abstractos que ocurren en las mentes de sus conespecíficos, pues con el cuerpo ellos también tienen acceso al estado subjetivo del otro. Es decir, la empatía no sería definida en base a un proceso exclusivamente mental y proposicional, sino que incluye también un estar y ser de cierta forma con el cuerpo, en el mundo y con los otros. En este sentido, sería un fenómeno corporizado y socialmente situado, posible de estudiarse usando la misma empatía como herramienta. Al respecto, diría Despret (2013), la práctica de la etología conlleva una empatía corporizada.

Por otro lado, se distinguió que la atribución de empatía a los animales, supone de alguna forma que el observador hace una meta-representación de lo que el animal cree o desea. Sin embargo, las creencias sobre las creencias de los animales, sin ofrecer ningún sustento experimental, no suelen ser bien acogidas dentro de los marcos positivistas de la etología cognitiva. Por lo tanto, se propuso emplear un enfoque diferente basado en la subjetividad y en el uso de la intuición, como una forma válida de conocimiento, que se asienta tanto en lo sensorial-corporal, como en lo categórico y proposicional. Una forma de sentir-percibir que usamos en lo individual, y en las relaciones intersubjetivas (Depraz et al., 2003, Petitmengin-Peugeot, 1999).

Nuevas perspectivas teóricas de la ecología evolutiva y del comportamiento, están creando modelos explicativos que integren la cognición, la toma de decisiones y el comportamiento, re-significando la idea del fenotipo donde no sólo de cabida al genoma, la fisiología, el sistema hormonal y la percepción, sino también las emociones, las motivaciones y la cognición, entendiendo el estado global del organismo, como una integración que incluye tanto lo fisiológico y el estado subjetivo de los animales, es decir, su mente (Budaev, et al. 2019)¹.

¹ Agradezco con mucho aprecio los comentarios y bibliografía recomendada al Dr. Ignacio Quepons. A Diana Iraní Beltrán por la transcripción del manuscrito y sus comentarios. A los dos revisores anónimos que leyeron este texto y ayudaron a mejorarlo. A la Dra. Esmeralda Urquiza-Haas por su atenta lectura y recomendaciones bibliográficas.

Bibliografía

- Adriaense, J., Koski, S., Huber, L. & Lamm, C. (2020). "Challenges in the comparative study of empathy and related phenomena in animals". *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 112, 62-82. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2020.01.021>.
- Allen, C. (2014). "Models, mechanisms, and animal minds". *The Southern Journal of Philosophy*, 52.
- Animal Wire. (2014). *Bear Saves Crow from Drowning*. <https://www.youtube.com/watch?v=TSPgenqMlvQ>.
- Auné, S. E., Abad, F. J. P., & Attorresi, H. F. (2015). "Antagonismos entre concepciones de empatía y su relación con la conducta prosocial". *Revista de Psicología (Trujillo)*, 17(2), 137-149. <https://doi.org/10.18050/revpsi.v17n2a7.2015>.
- Barnett, S. A. (1963). *A study in behaviour*. The Camelot Press.
- Beran, M. J. (2017). "To Err Is (Not Only) Human: Fallibility as a Window Into Primate Cognition". *Comparative Cognition & Behavior Reviews*, 12, 57-82. <https://doi.org/10.3819/ccbr.2017.120006>.
- Baron-Cohen, S. (2011). *The science of evil: On empathy and the origins of cruelty*. Basic Books.
- Barsalou, L. W. (2005). "Continuity of the conceptual system across species". *Trends Cogn. Sci.* 9, 309-311. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2005.05.003>.
- Bekoff, M. (2000). "Animal Emotions: Exploring Passionate Natures". *BioScience*, 50(10), 861-870. [https://doi.org/10.1641/0006-3568\(2000\)050\[0861:AEEP\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1641/0006-3568(2000)050[0861:AEEP]2.0.CO;2).
- Bekoff, M. (2008). *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy - and why they matter* (1. paperback printing). New World Library.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2009). *Wild justice: The moral lives of animals*. The University of Chicago Press.
- Bekoff, M., Pierce, J. & Martín, U. A. (2018). *Una agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la Era Humana (Pensamiento crítico nº 75)* (1.ª ed.). Ediciones Akal, S.A.
- Bitbol, M. Petitmengin, C. (2013). On the possibility and reality of introspection. *Le Centre pour la Communication Scientifique Directe - HAL - Université Paris Descartes*.
- Budaev, S., Jørgensen, C., Mangel, M., Eliassen, S. & Giske, J. (2019). "Decision-Making From the Animal Perspective: Bridging Ecology and Subjective Cognition". *Frontiers in Ecology and Evolution*, 7. <https://doi.org/10.3389/fevo.2019.00164>.
- Chisholm, J. D., Chapman, C. S., Amm, M., Bischof, W. F., Smilek, D. & Kingstone, A. (2014). "A Cognitive Ethology Study of First- and Third-Person Perspectives". *PLoS ONE*, 9(3), e92696. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0092696>.
- Churchill, S. (2008). "Nature and animality". En R. Diprose & J. Reynolds (Eds.), *Mer-*

- leau-Ponty Key Concepts (2014a ed., pp. 174–183). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Ciocan, C. (2019). “Embodiment and Animality”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50(2), 87–103. <https://doi.org/10.1080/00071773.2018.1517505>
- Darwin, C. (2022). *The Expression of the Emotions in Man and Animals: A classic evolutionary theory text (Illustrated and Annotated)*. Independently published.
- Dawkins, R. (1976). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. (1989a ed.). Salvat.
- de Waal, F. (2009). *The age of empathy: Nature’s lessons for a kinder society* (First paperback edition). Three Rivers Press.
- de Waal, F. (2016). “Apes know what others believe”. *Science*, 354(6308), 39–40. <https://doi.org/10.1126/science.aai8851>.
- de Waal, F. B. M., & Preston, S. D. (2017). “Mammalian empathy: behavioural manifestations and neural basis”. *Nature Reviews Neuroscience*, 18(8), 498–509. <https://doi.org/10.1038/nrn.2017.72>.
- de Waal, F. (2022). *Ultimo abrazo, el. (metatemas)*. Planeta.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Depraz, N. (2012). “Empathy and second-person methodology”. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 447–459. <https://doi.org/10.1007/s11007-012-9223-z>.
- Depraz, N., Varela, F. J., & Vermersch, P. (Eds.). (2003). *On becoming aware: A pragmatics of experiencing*. J. Benjamins.
- Despret, V. (2013). “Responding Bodies and Partial Affinities in Human–Animal Worlds”. *Theory, Culture & Society*, 30(7–8), 51–76. <https://doi.org/10.1177/0263276413496852>.
- Escudero, J. A. (2011). “Husserl y la Fenomenología”. En J. A. Escudero (Trad.), *La idea de la fenomenología* (1a ed.). Liberdúplex.
- Gallagher, Department of Philosophy Shaun. (2005). *How the Body Shapes the Mind* (Illustrated). Clarendon Press.
- Garcés, L. F. (2015). “La virtud aristotélica como camino de excelencia humana y las acciones para alcanzarla”. *Discusiones Filosóficas*, 16(27), 127–146. <https://doi.org/10.17151/difil.2015.16.27.8>.
- Gallistel, C. R. & Balsam, P. D. (2014). “Time to rethink the neural mechanisms of learning and memory”. *Neurobiology of Learning and Memory*, 108, 136–144. <https://doi.org/10.1016/j.nlm.2013.11.019>.
- Gallistel, C. R. & King, A. P. (2009). *Memory and the Computational Brain: Why Cognitive Science Will Transform Neuroscience: 3* (1.ª ed.). Wiley-Blackwell.
- Goodall, J. (2009). *In the shadow of man*. Mariner Books.
- Goodall, J. & Abrams, D. (2021). *The Book of Hope: A Survival Guide for Trying Times*.

- Celadon Books.
- Griffin, D. R. (1994). *Animal minds* (Paperback ed). Univ. of Chicago Press.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología* (J. A. Escudero, Trad.; 1a ed.). Liberdúplex.
- Lawlor, L. (2008). "Following the Rats: Becoming-Animal in Deleuze and Guattari". *The Political Animal*, 37(3), 169–187.
- Myowa, M. & Butler, D. L. (2017). "The Evolution of Primate Attachment". *The Cultural Nature of Attachment*. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262036900.003.0003>.
- Park, S. & Whang, M. (2022). "Empathy in Human–Robot Interaction: Designing for Social Robots". *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(3), 1889. <https://doi.org/10.3390/ijerph19031889>.
- Penn, D. C., Holyoak, K. J. & Povinelli, D. J. (2008). "Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds". *Behavioral and Brain Sciences*, 31(2), 109-130. <https://doi.org/10.1017/s0140525x08003543>.
- Petitmengin, C. (1999). "The Intuitive Experience". *Journal of Consciousness*, 6(2–3), 43–77.
- Petitmengin, C. (2006). "Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5(3-4), 229-269. <https://doi.org/10.1007/s11097-006-9022-2>.
- Petitmengin, C. (2017). "Enaction as a lived experience: towards a radical neurophenomenology". *Le Centre pour la Communication Scientifique Directe - HAL - Diderot*.
- Petitmengin, C. & Bitbol, M. (2009). "Listening from within". *Journal of Consciousness Studies*, 16, 363-404.
- Povinelli, D. J., & Giambrone, S. (1999). "Inferring Other Minds: Failure of the Argument by Analogy". *Philosophical Topics*, 27(1), 167–201.
- Ryan, D. (2015). *Animal theory: A critical introduction*. Edinburgh University Press.
- Romanes, G. J. & Darwin, C. (2022). *Mental Evolution in Animals: With a Posthumous Essay On Instinct by Charles Darwin*. Legare Street Press.
- Shores, C. (2017). "What Is It Like to Become a Rat? Animal Phenomenology through Uexkül and Deleuze & Guattari". *Studia Phaenomenologica*, XVII, 201–221.
- Schutz, A., Walsh, G. & Lehnert, F. (1967). *Phenomenology of the Social World* (1.). Northwestern University Press.
- Stein, E. (2004). *El problema de la empatía* (J. L. Caballero Bono, Trad.). Trotta.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Timberlake, W. (2002). "Niche-related learning in laboratory paradigms: The case of maze behavior in Norway rats". *Behavioural Brain Research*, 134(1–2), 355–374. [https://doi.org/10.1016/S0166-4328\(02\)00048-7](https://doi.org/10.1016/S0166-4328(02)00048-7).
- Tinbergen, N. (1964). *Social Behaviour in Animals (Psychology Revivals)* (0 ed.). Psychol-

- ogy Press. <https://doi.org/10.4324/9781315849997>.
- Tomasello, M. (1999). *The cultural origins of human cognition*. Harvard University Press.
- Tomasello, M. & Carpenter, M. (2007). “Shared intentionality”. *Developmental Science*, 10(1), 121-125. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00573.x>.
- Tomasello, M. (2014). “The ultra-social animal”. *European Journal of Social Psychology*, 44(3), 187-194. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2015>.
- Tomasello, M. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Amsterdam University Press.
- Trivers, R. L. (1971). “The Evolution of Reciprocal Altruism”. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35–57. <https://doi.org/10.1086/406755>.
- Urquiza-Haas, E. G. & Kotrschal, K. (2015). “The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species”. *Animal Behaviour*, 109, 167-176. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2015.08.011>.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2011). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.
- Wang, Q., Timberlake, M. A., Prall, K. & Dwivedi, Y. (2017). “The recent progress in animal models of depression”. *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 77, 99-109. <https://doi.org/10.1016/j.pnpbp.2017.04.008>.
- Yamamoto, S. (2017). “Primate empathy: three factors and their combinations for empathy-related phenomena”. *Wiley Interdiscip. Rev. Cogn. Sci.* 8 (3). 1-11. <https://doi.org/10.1002/wcs.1431>.

ROSA ICELA OJEDA MARTÍNEZ

Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde hace más de dos décadas se ha dedicado al estudio del aprendizaje social en infantes humanos y primates en condiciones de libertad. Sus temas de investigación abarcan la antropología cognitiva, niñez, cognición corporizada, violencia y género. Actualmente se desempeña como catedrática CONAHCyT en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.

Más mundos, más ontologías: implicancias filosófico- políticas en el giro ontológico

**MAIS MUNDOS, MAIS ONTOLOGIAS: IMPLICAÇÕES
FILOSÓFICOS-POLÍTICOS NO GIRO ONTOLÓGICO**

**MORE WORLDS, MORE ONTOLOGIES: PHILOSOPHICAL-
POLITICAL IMPLICATIONS IN THE ONTOLOGICAL TURN**

Enviado: 24.03.23

Aceptado: 19.04.22

Carlo Zarallo Valdés

Magister en filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina.
Email: carlo.zarallo@hotmail.com

Anderson Kaue Plebani

Magister en Filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina.
Email: akplebani@hotmail.com

En este artículo, expondremos algunas implicaciones filosóficas y políticas del giro ontológico. Introducimos el giro ontológico a partir del “perspectivismo amerindio”, como una invitación a reorientar la antropología hacia una metodología ontológica. Veremos que esta reorientación tiene profundas implicaciones filosóficas: por un lado, rechazo al “correlacionismo moderno”, en su intento de inculcar un claro en la reflexión sobre el ser; y, por otro lado, la suspensión del naturalismo y la recepción del multinaturalismo. La circunstancia del pasaje del multinaturalismo nos orienta por una ontología relacional que comprende las entidades en relación con otras, una ontología que sitúa a todos los entes dentro de un pluriverso, re-ontologizando todo aquello que había sido reducido a lo epistémico. Se constituiría así un multinaturalismo de carácter experimental, un pensamiento geofilosófico que reconoce otros modos de existencia, justificando otras prácticas de vida a través de una cosmopolítica más allá de lo humano.

Palabras clave: perspectivismo amerindio, giro ontológico, ontología relacional, cosmopolítica.

Neste artigo, expomos algumas implicações filosóficas e políticas da virada ontológica. Apresentamos a virada ontológica a partir do “perspectivismo ameríndio” como um convite a reorientar a antropologia para uma metodologia ontológica. Veremos que tal reorientação tem profundas implicações filosóficas: por um lado, a rejeição do “correlacionismo moderno” em sua tentativa de inculcar uma clara reflexão sobre o ser; e, por outro, a suspensão do naturalismo e a recepção do multinaturalismo. A circunstância da passagem ao multinaturalismo nos orienta para uma ontologia relacional que compreende entidades em relação a outras, uma ontologia que coloca todas as entidades dentro de um pluriverso, reontologizando tudo o que havia sido reduzido ao epistêmico. Assim, constituiria-se um multinaturalismo experimental, um pensamento geofilosófico que reconhece outros modos de existência, justificando outras práticas de vida por meio de uma cosmopolítica para além do humano.

Palavras-chave: perspectivismo ameríndio, virada ontológica, ontologia relacional, Cosmopolítica.

This article exposes the philosophical and political implications concerning the contemporary ontological turn. It starts taking “amerindian perspectivism” as an invitation to conduct anthropology through an ontological methodology. This conduction brings deep philosophical claims: first, a rejection of modern correlationism in its drive to inculcate a transparent investigation towards being; and second, a suspension of naturalism which occurs simultaneously with the reception of multinaturalism. The circumstances of this passage to multinaturalism allows us to appreciate a relational ontology that considers entities in relation to others. An ontology that puts every entity inside a pluriverse, reontologizing everything that

has been previously reduced to epistemic assumptions. Therefore, this article is an experiment on multinaturalism, a geophilosophical thinking capable of recognizing many modes of existence, justifying practices of life in virtue of a cosmopolitic beyond human.

Key Words: Amerindian perspectivism, ontological turn, relational ontology, cosmopolitic.

Tanto vivir entre piedras
Yo creí que conversaban
Voces no he sentido nunca
Pero el alma no me engaña
Algún “algo” han de tener
Aunque parezcan calladas
No de balde ha llenau dios
De secretos la montaña
Algo se dicen las piedras
A mi no me engaña el alma
Temblor, sombra o que se yo
Igual que si conversaran
¡Malaya! pudiera un día

Vivir así: sin palabras Atahualpa Yupanqui

1. Introducción²

Desde la década de los noventa ha aparecido en el panorama antropológico una serie de trabajos etnográficos y teóricos, que en muchas ocasiones ha sido acogido por la comunidad científica como un nuevo paradigma, y que ha despertado un interés inusual y críticas notables. Es curioso ver hasta qué punto la Antropología y Filosofía contemporánea se dedican a una transformación, elaborando teorías que apuntan a redistribuir los valores de la metafísica occidental a las categorías de Naturaleza y Cultura ante una crisis patente del anthropos. A ambas disciplinas les preocupa la ontología, sin duda, se preguntan básicamente por la naturalidad de la realidad y del ser, humano y no humano. Si bien no se ajusta a una teoría homogénea, constituye una línea de pensamiento que incluye a diferentes autores con la “etiqueta” de perspectivismo, multinaturalismo, ecología simbólica, giro ontológico o antropología post-estructural. El propósito de estas transformaciones conceptuales es romper con el dualismo que separa a los “mundos” y que conforman gran parte de sus operaciones epistémicas. Lo que se ha llamado en la época contemporánea como el “giro ontológico y especulativo” de la filosofía, se opone, a pesar de la tradición filosófica de la modernidad,

² Esta pesquisa foi realizada com apoio da CAPES.

al paradigma de lo humano en la búsqueda de alternativas al llamado “correlacionismo³ antropocéntrico⁴” de matriz kantiana o al racionalismo representativo de matriz Cartesiana. En este contexto, las cosmologías indígenas, ofrecen una multiplicidad de ideas valiosísimas para una re-ontologización de lo que se había reducido a lo epistémico. El perspectivismo de algunas sociedades amerindias expuesto por Eduardo Viveiros de Castro (2009) y Tânia Stolze Lima (2005) o las ontologías relacionales expuestas por Mario Blaser (2013), Marisol de la cadena (2015), Arturo Escobar (2014) entre muchas otras, son temas transversales de la voluntad de renovar la ontología en la época del Antropoceno⁵.

El trabajo busca presentar un conjunto de teorías en producción que se inscriben en un movimiento denominado “giro ontológico”. Mostraremos, a modo de estado de arte, como de esta corriente contemporánea de pensamiento surge una elaboración teórica que concilia problemas ontológicos, etnográficos y estructuralistas. Evidenciaremos que en este giro se incluyen trabajos antropológicos que privilegian la metafísica indígena, en contraste con la división binaria entre Naturaleza y Cultura, presentando un pluriverso⁶ de naturalezas cuyas asociaciones expresan un mundo ontológicamente plural. En lugar de concebir un multiculturalismo, este pensamiento aborda los problemas desde una perspectiva multinaturalista. El panorama de la multiplicidad de culturas que alguna vez autorizó el ejercicio antropológico siempre ha dependido de la estabilidad que ofrece el concepto de naturaleza homogénea y objetiva. Podremos, entender así que el multiculturalismo surge como un eco de una noción de naturaleza vaciada de cualquier multiplicidad conceptual. La mencionada oposición entre Naturaleza y Cultura reúne a varias oposiciones como “sujeto versus objeto”, “discurso versus realidad”. Tal enfoque considerará tales órdenes de manera hermética, cuya relación solo vendría de lo humano,

3 El concepto de correlacionismo propuesto por Quentin Meillassoux ha sido uno de los aportes más exitosos y clarividentes del nuevo realismo precisamente porque permite entender la configuración conceptual de todo el pensamiento moderno. Ver Meillassoux (2015); Ramírez (2016). En todos los casos se adopta el supuesto kantiano de que sólo podemos hablar de la realidad en relación con y desde una instancia subjetiva, humana. Jamás podemos hablar de la realidad tal cual, pues eso es metafísica sin más, un campo o una posibilidad vedados para el pensamiento. La única realidad que podemos conocer y pensar es la que “se da” o “se aparece” a nosotros en el campo de la experiencia objetiva o subjetiva, o bien la realidad en la medida en que puede nombrarse, comprenderse o formularse en un discurso o en un texto, esto es, la realidad en cuanto que es correlato de nuestro lenguaje o de nuestros saberes.

4 El antropocentrismo es precisamente el tercer rasgo del paradigma moderno. Aunque es cierto que el desarrollo inicial de las ciencias en la Modernidad trajo consigo un cuestionamiento al antropocentrismo de las concepciones pre-modernas del mundo (por ejemplo, con la paradigmática revolución copernicana), es cierto que pronto se restableció en la filosofía gracias a la priorización de la epistemología y la concepción del sujeto humano como condición, centro y garante del proceso del conocimiento. Al absolutizar la epistemología, la modernidad adopta y generaliza la perspectiva antropocéntrica a todos los ámbitos epistémicos, sociales y culturales.

5 Prestamos atención en las palabras del indígena Ailton Krenak (2019, p. 72, traducción nuestra): “Así como nosotros estamos hoy viviendo el desastre de nuestro tiempo, al que algunas selectas personas llaman de Antropoceno. La gran mayoría lo llama de caos social, desgobierno general, pérdida de calidad en la cotidianidad, en las relaciones, y estamos todos arrojados en ese abismo”.

6 “Apuntamos hacia pluriverso con la fórmula de los zapatistas ‘un mundo donde quepan muchos mundos’. El pluriverso indica las luchas por lograr ‘mundos y conocimientos de otro modo’ — es decir, ‘mundos y saberes contruidos sobre la base de los diferentes compromisos ontológicos, configuraciones epistémicas y prácticas del ser, saber y hacer” (Quijano, 2012, p. 54).

es decir, de escudriñar todo lo que se dice que es no humano a través de la moderna lente de la objetividad. Es esta postura la que podemos llamar correlacionismo, y que la concepción de un multinaturalismo pretende criticar. Dando paso por último a un pensamiento geofilosófico cuya ontología de la diferencia sensible reconoce otros modos de existencia, justificando otras prácticas de vida, otras epistemes, redistribuyendo sus potencialidades a través de una cosmopolítica⁷ más allá de lo humano⁸.

2. El giro ontológico a partir del concepto de perspectivismo amerindio

El reciente giro ontológico en la antropología puede ser asociado a varios nombres⁹. Seleccionamos aquí los estudios de Eduardo Viveiros de Castro para discutir algunos elementos de este giro. Además de ser un experto en su área de especialización, el antropólogo ofrece contribuciones provocativas a la filosofía, especialmente al área de la ontología. Parte de estas provocaciones no provienen del campo filosófico per se, sino de un intento de traducir los registros de la etnografía contemporánea sobre “los pueblos indígenas de las Américas y más tímidamente de otros continentes” (Viveiros de Castro, 1996, p.118). Es en el camino de una traducción penetrante y responsable –leemos a menudo en el autor la advertencia “hay que tomarnos en serio a los nativos”– que Viveiros de Castro trabaja el concepto de “perspectivismo amerindio” para lidiar con prácticas que difícilmente cabrían en otros paradigmas de operación antropológica¹⁰. En definitiva, el concepto pretende reconocer que tales prácticas parecen apuntar para el hecho de que todas las entidades tienen el potencial ontológico de un punto de vista¹¹. Antes de pasar a las implicaciones ontológicas de este con-

7 Usamos el término cosmopolítica con relación al aspecto ontológico de su definición dado por Isabelle Stengers (2014). Así, para Stengers el problema con el cosmopolitanismo (de visión kantiana) es que asume un cosmos ya unificado, un mundo único (la “cosa” común), cuando realmente habitamos un pluriverso. Este pluriverso demanda una cosmopolítica.

8 Hacemos alusión al texto Para una cosmopolítica de la floresta (Bensusan, 2021) y Para una cosmopolítica animal, (Fausto, 2020). La idea es insertar en un entorno humano otros agentes a su alrededor (animales, bosques, piedras) de manera que lo no humano no sea lo que principalmente pueda extraer su inteligibilidad y controlar sus movimientos. Se debe prestar más atención a las conexiones corporales entre la experiencia humana y el entorno que los rodea, una experiencia que no está dirigida a una imagen del mundo sino a una asociación entre humanos y no humanos. Hay, quizás, que saber mirar y tomar en serio la imagen del animal y la imagen del humano. “Senã’ã é uma pessoa humana (dubia) para os demais humanos (dubia) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; Senã’ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como seus pais. (Lima, 2005, p.28).

9 Como, por ejemplo, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour, Marilyn Strathern, Roy Wagner, Martin Holbraad.

10 Es importante mencionar el trabajo de Tânia Stolze Lima como coautora en el proceso de pensar y proponer el concepto de perspectivismo – importancia que el propio Viveiros de Castro no deja de reconocer. Si en nuestro trabajo nos referimos más exclusivamente a los trabajos del antropólogo, la razón no subyace a ninguna posición teórica, sino que solo por economía textual. A título de referencia, sugerimos, dos trabajos de Lima: el artículo O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi, de 1996, publicado en la revista Mana, em donde Lima explora el perspectivismo a partir del análisis de prácticas del pueblo Juruna; y el libro Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva, donde también trabaja, a partir de un análisis de prácticas del pueblo Yudjá (Juruna), con el tema de la perspectiva.

11 “Como ya habían advertido varios etnólogos, pero casi todos muy de pasada, numerosos pueblos (quizás todos) del Nuevo Mundo comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son potenciales centros de intencionalidad, que aprehenden a los demás existentes según sus propias y respectivas características o potencias”. (Viveiros de Castro, 2015, p.42, nuestra traducción). Un apéndice.

cepto, examinemos la tensión que estimula su aparición en el contexto etnográfico y cómo estos registros –desde un giro ontológico– pueden reorientar la práctica antropológica.

Varias prácticas de los pueblos amerindios registradas por estudios en etnografía pueden ser traducidas asumiendo que el mundo está poblado por entidades no solo captadas por el punto de vista del observador humano, sino que ellas mismas poseen un punto de vista. En cuanto a la alimentación, por ejemplo, estos registros atestiguan que el potencial de tener un punto de vista, a veces también traducido como el potencial de ser persona, ser gente o ser humano, sobrepasa los alimentos que consume el indígena – o de forma voluntaria deja de consumir. Como resultado, se puede ver “un complejo generalizado de restricciones o precauciones alimenticias”, que básicamente atestiguan la necesidad de reconocer a los alimentos como personas también. De esta forma, dependiendo del alimento, para ser ingerido necesita pasar por algún tipo de procedimiento que “neutralice” su personalidad para que este no se vuelva en contra de quien se alimenta¹². La ropa es otro caso, ya que consiste en el paso del cuerpo humano al cuerpo animal en función de una adaptación a diferentes situaciones. Una metamorfosis que reconfigura el cuerpo humano a las potencialidades del cuerpo animal. “Llevar una ropa-máscara es menos para ocultar una esencia humana bajo la apariencia de un animal que para activar los poderes de un cuerpo sobre otro” (Viveiros de Castro, 1996, p.133, traducción nuestra). Este otro cuerpo no es solo una agregación de funcionalidades, sino que está “dotado de los afectos y capacidades que definen a cada animal”. Además de la comida, la pesca y la caza, y la vestimenta, el caso más emblemático del perspectivismo amerindio, según Viveiros de Castro, es el chamanismo. La habilidad del chamán consiste en la disolución de “barreras corporales entre especies”, lo que le otorga al chamán la capacidad de “adoptar la perspectiva de subjetividades ‘extranjeras’, para manejar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2015, pp.49-50, traducción nuestra).

Lo que debe circunscribirse a estas prácticas es que presuponen que las entidades tienen puntos de vista. ¿Qué entidades? Se habló mucho sobre humanos y animales. Pero ¿una piedra también tendría una perspectiva? Viveiros de Castro hace una reserva sobre algunas limitaciones del perspectivismo amerindio para compartir el poder de la perspectiva. Generalmente, la atribución del punto de vista a otra persona en el contexto

Hablamos aquí de “propuesta conceptual”, lo que se supone que es el trabajo de Viveiros de Castro sobre la noción de “perspectivismo” (ibidem, p.72-73). Pero no podemos dejar de incluir la salvedad de que el autor a menudo asocia esta propuesta con su contenido político (idem, 2002, p.119). Apreciaremos esta relación más adelante. Además, nunca es suficiente decir que el trabajo del antropólogo en su propuesta al referido concepto no se puede tomar como una creatividad de un intelectual desconectado de su objeto de pesquisa; sino que siempre como el proceso de traducción y relación con los pueblos y sus prácticas.

12 “(...) un extenso complejo de restricciones o precauciones alimenticias, que a veces declara no comestibles a ciertos animales míticamente consustanciales con los humanos, a veces requiere la desubjetivación chamánica del animal antes de ser consumido (neutralizando su espíritu, transubstanciando su carne en vegetal, reduciendo semánticamente a otros animales menos cercanos al humano), bajo pena de represalia en forma de enfermedad, concebida como contrapredación caníbal llevada a cabo por el espíritu de la presa convertida en depredador, en una mortal inversión de perspectivas que transforma al humano en animal.” (Viveiros de Castro, 1996, p.119, traducción nuestra).

amerindio se asocia con el alcance de la depredación, es decir, con la dualidad entre ser presa y ser depredador. El perspectivismo amerindio “parece centrarse más a menudo en especies como grandes depredadores y carroñeros (...) así como en presas humanas típicas” (Viveiros de Castro, 2015, p.45, traducción nuestra). Si bien estos son los casos más comunes, según Viveiros de Castro, esto no debe tomarse como un indicio de que se descartan otras entidades de esa potencialidad ontológica. Resulta que en la escala de lo que él llama la “metafísica amazónica de la depredación”, cualquier entidad puede ubicarse como poseedora de “poder depredador”. De esta manera, el autor se permite la prerrogativa de extender el perspectivismo, de jure, a todos los existentes¹³. Aquí, entonces, está la oportunidad de evaluar algunas de las implicaciones ontológicas del perspectivismo amerindio.

Por parte de la antropología, lo que Viveiros de Castro está pidiendo a sus compañeros de la disciplina no es enmarcar estos datos etnográficos como si los indígenas tuvieran tales creencias, y que “en realidad las cosas no salen así” pues la verdad es que el nativo ignora el mundo tal como es¹⁴. La forma en que tal ejemplo de antropólogo se coloca en relación con su objeto de estudio afirma una cierta superioridad de las creencias del antropólogo en comparación con las creencias de los nativos (cualquiera que sea). Podría agregarse aquí, como justificación de esta supuesta superioridad, que, por parte del antropólogo del giro, no se trata de una cuestión de creencia sino de un conocimiento de base científica.

Viveiros de Castro pregunta: “¿Qué pasa si rechazamos el discurso del antropólogo su ventaja estratégica sobre el discurso del indígena?” (Viveiros de Castro, 2002, p.115, traducción nuestra). Y esto, por supuesto, no para dar una validación incuestionable de las creencias de los nativos (que al final sería solo otra forma encubierta de no tomar al nativo en serio: si algo cree el nativo y si lo tomo como válido de principio a fin, entonces no importa lo que pase, pues así me dice el nativo). Por ello, el autor afirma lo que podemos entender como la primera orientación hacia otra antropología: “Negarme a plantear la pregunta en términos de creencia me parece un rasgo crucial de la decisión antropológica” (Viveiros de Castro, 2002, p.131, traducción nuestra). Este rechazo no significará una restricción de la antropología, sino una expansión del oficio del antropólogo. El antropólogo no necesita dar cuenta de los datos de la etnografía solo bajo el paradigma epistemológico de la creencia. El antropólogo tiene la

13 “La metafísica amazónica de la depredación es un contexto pragmático y teórico muy propicio para el perspectivismo. Dicho esto, no hay ningún existente que no pueda definirse en los términos relacionales generales de su posición en una escala relativa de potencia depredadora. (...) Porque si no todas las personas existentes son personas de facto, el punto fundamental es que nada impide (de jure) ninguna especie o forma de ser”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 45, traducción nuestra).

14 Acerca del contexto de los trabajos de Viveiros de Castro en el interior de la historia de la antropología como disciplina, es necesario reconocer que sus obras hacen recurrentes referencias positivas a los trabajos de Claude Lévi-Strauss y de Gilles Deleuze, de manera que podríamos suponer con facilidad que su trabajo se contextualice al interior de la tradición post-estructuralista de la antropología. Es pertinente, con todo, mantener en abierto las siguientes posibilidades: (1) si el giro ontológico al interior de esta disciplina debe ser reconocido apenas como un momento de la referida tradición; (2) si el giro reformula o repiensa esa tradición (siendo un nuevo post-estructuralismo); o si (3) el tiene lo potencial para transformar las convenciones acerca de cómo se comprende la historia propia de la antropología, incluso las nomenclaturas “estructuralismo” y “post-estructuralismo”.

posibilidad de apreciar sus objetos de estudio en otro dominio: el ontológico.

¿Que significa esto para el antropólogo? Significa que el trabajo antropológico ya no necesita limitarse a tomar una declaración como “los pecarís son humanos” como meras representaciones divergentes de un único y mismo objeto. Ahora el antropólogo puede trabajar desde un punto ontológico donde el asombro ante la afirmación, por ejemplo, de que algunos animales son humanos, también es capaz de sacudir el mundo del antropólogo – entre otras cosas¹⁵. Y esto de tal manera que las preguntas que plantea el antropólogo ahora pueden tomar un rumbo más creativo: ¿qué es un pecarí para que pueda ser humano? ¿Qué es un humano para que pueda ser un pecarí? ¿Cuáles límites tienen nuestras acepciones de humano para que un pecarí pueda o no pueda ser? O incluso, en un contexto más práctico: “¿Qué comes cuando comes un pecarí, si los pecarís son humanos?” (Viveiros de Castro, 2002, p.136; traducción nuestra).

Este cambio del campo epistemológico al campo ontológico es lo que sitúa fundamentalmente a la antropología y otras áreas del conocimiento en el movimiento del llamado giro ontológico¹⁶. Reside aquí un desafío para el campo filosófico, en especial, un desafío a la ontología en el sentido de plantear problemas sobre nuestras intuiciones más básicas sobre lo que es ser. Los trabajos de Viveiros de Castro son ricos, justamente, por provocar intuiciones filosóficas sobre esos desafíos.

3. ¿Por qué hablar de giro ontológico a partir de la filosofía?

El giro ontológico ha surgido de una filosofía epistemológicamente incómoda con lo que podríamos llamar correlacionismo antropocéntrico. El correlacionismo es la idea de que el proceso de conocimiento es garantizado por la correlación. Esta es la distinción que establece Kant entre noumèno y fenómeno que sustenta la filosofía trascendental en la que el mundo es la medida de lo que se me aparece, haciendo imposible separar la correlación entre ser y pensamiento. Así, la realidad se compone de cosas que no son del todo accesibles, pero que de alguna manera se manifiestan, permitiendo que sus fenómenos sean al menos parcialmente cognoscibles; y la existencia se convierte simplemente en una cuestión de predicción y discurso racional. Meillassoux define entonces, en relación con el ejemplo de la filosofía kantiana:

Por correlación entendemos la idea según la cual nosotros no tenemos acceso que no sea por la correlación entre pensamiento y ser, y jamás uno de ellos tomados separadamente. Llamaremos de aquí en adelante correlacionismo

15 Para Holbraad y Pedersen, no se trata apenas de una ampliación, sino de una necesidad de la disciplina: “estos momentos de relativización ontológica – momentos en los cuales las asunciones de uno sobre lo que algún objeto o termino de investigación deben ser son colocadas en cuestión – son necesarios a los análisis antropológicos”. (Holbraad; Pedersen, 2017, p.3, traducción nuestra).

16 Es necesario decir que el giro ontológico no ocurre apenas en la antropología. Siguiendo el argumento de Woolgar y Lezaun, las S&TS (Estudios en Ciencia y Tecnología), también vienen ensayando un giro ontológico, aunque los autores pretenden demostrar que, en este caso, el giro ontológico ocurre de manera más mesurada que en la operada en la antropología (Woolgar; Lezaun, 2013).

toda corriente de pensamiento que sustentará el carácter no-ultrapasable de la correlación así entendida. (Meillassoux, 2006, p. 18, traducción nuestra)

Es evidente que el antropocentrismo es lo que es el verdadero razonamiento fundacional: hay una concepción del ser humano, una agregación de posibles condiciones de experiencia, supuestamente compartida por toda la mayoría ilustrada, que define tanto lo que se puede objetivar (y como puede objetivar) y lo que se puede pensar del tema. Vemos que este razonamiento es lo suficientemente genérico como para incluir muchos pensamientos, escuelas y movimientos filosóficos diferentes.

Este proyecto¹⁷ colonial¹⁸ (PC) afirma que la Razón debe dominar mediante la producción e imposición de una continuidad en la que se borren todas las rutas históricas y cadenas de referencia más allá del discurso moderno, depurándolas y redistribuyéndolas con otros valores. No solo en relación con las colonias de América, sino también en relación con lo que llamarán África y Oriente. Se intensifican varios dualismos: lo bárbaro y lo civilizado, lo primitivo y lo avanzado, lo occidental y lo oriental, lo premoderno y lo moderno. En definitiva, el interior y el exterior, equivalentes funcionales de “lo legítimo” y “lo ilegítimo”.

En cualquier caso, tal proyecto no es incompatible con el kantismo. De hecho, su diferenciación entre mundo objetivo versus mundo cognoscible se ha convertido en una distinción más o menos simple que debe manejarse pragmáticamente: se opera entre la naturaleza científicamente determinada y la sociedad políticamente libre, siempre que esté debidamente purificada. Bruno Latour muestra que uno de los resultados del kantismo es el famoso “abismo infranqueable”, que separa lo cognoscible por mecanismos de lo correlativo, y lo que solo funciona como “cosas libres en sí por definición” (Latour, 2013, p. 56-57). El diseño moderno ahora se vuelve más visible como un proyecto de purificación: hay que mantener separados dos polos, uno que funda y afirma la libertad que tienen algunos sujetos humanos para conocerse, organizarse e imponerse; y otro polo vaciado de agencia, interés propio o libertad, al que llamarán naturaleza.

Para los modernos, por supuesto, esto no se aplica a todos los humanos. Hay ciertos humanos, como los nobles salvajes, los bárbaros o los sirvientes de los “déspotas orientales” que están más cerca de la naturaleza en el sentido de que también carecen de agencia, interés propio o plena libertad. Por lo tanto, pueden ser tratados como menos humanos, menos racionales o incluso posiblemente irrazonables, en camino de ser purificados por la benevolencia moderna. Este razonamiento actualiza perversamente la Gran Cadena de Seres, heredada por los escolásticos de la tradición neoplatónica, creando una progresión de

17 En este sentido, hacemos nuestras las palabras del filósofo afrocaribeño Édouard Glissant (1989, p. 2, nuestra traducción) “Occidente no está en Occidente. Es un proyecto, no un lugar”.

18 La colonialización e inclusive, el propio desenvolvimiento de los estados latinoamericanos, formulados a partir de instituciones modernas, se escondió y sustentó sobre un discurso extremadamente racista, de naturaleza psicobiológica y de exclusión. La idea de progreso era falseada y moldeada por la ideología y visión histórica eurocéntrica. De acuerdo con Dussel: “Modernización (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un desenvolvimiento ontológico) de los mundos coloniales con respecto al ser de Europa” (Dussel, 1993, p.40).

lo “más humano” a lo “menos humano”, ligado al desarrollo de la historia y con un mayor o menor valor proporcional según en el nivel de modernización. Este es el origen de la separación entre sociología y antropología en el momento de sus fundamentos modernos: la primera se centra en los superiores y los conquistados ya en proceso de purificación; el segundo, en los premodernos, o, mejor dicho, en los que aún no son modernos.

El PC dio a los modernos una buena motivación y exención perpetua de responsabilidad para controlar al Otro que no acepta su Constitución, comenzando dentro de la propia Europa y expandiéndose. Pero ¿qué hacer ahora con el remanente de Kant? ¿Qué hacer con esta ligera vergüenza del profesor de Königsberg que “todavía” admite algo fuera de la correlación? Además, no es solo un “afuera”, en el sentido del cuerpo indígena que será poseído por el benevolente europeo, o de la herramienta de habla africana que será transportada para tener la oportunidad de pagar por la salvación a través de la esclavitud. Es un afuera que sigue siendo el aporte empírico realista de la ciencia, es el afuera que no se disuelve en el simple correlacionismo: es el afuera el que se retira y escapa al conocimiento. Si conocer, para los modernos, es poder y control, debe resolverse la indiscreción de la cosa en sí.

Otra tesis de Meillassoux, que nos ayuda a esclarecer, es la comprensión de que el llamado correlacionismo da como resultado una mirada que no toma en cuenta la riqueza del mundo material a expensas del carácter distintivo de lo humano, restringiendo la filosofía al ámbito del lenguaje y la división entre naturaleza y cultura. Este privilegio ontológico otorgado al ser humano constituye la matriz conceptual antropocéntrica que regula la filosofía moderna. Aquí está la hegemonía filosófica del humanismo. Los caminos que involucran el pensamiento de la ancestralidad¹⁹ en la crítica del correlacionismo subjetivista también implican una ruptura con la concepción moderna de la naturaleza.

4. Más ontologías: la suspensión del naturalismo y la recepción del multinaturalismo

Pues bien, iniciamos apreciando el perspectivismo amerindio y su solicitud de una reorientación del campo epistemológico al campo ontológico. En la filosofía contemporánea, la ontología ha sido reevaluada ante una crítica al impedimento puesto por lo correlacionismo. ¿Pero la crítica debe resultar en una defensa de algo como un acceso pleno al mundo objetivo? ¿Será eso el significado de una orientación a la ontología? No.

¹⁹ Para Meillassoux no hay ninguna necesidad que afirmar más que la contingencia: el hecho de que hay devenires y acontecimientos más allá de las probabilidades que lo existente nos permite pensar. El ejemplo que pone es el estudio de la ancestralidad “¿De qué hablan los astrofísicos, los geólogos o los paleontólogos cuando discuten la edad del universo, la fecha de formación de la Tierra, la fecha del surgimiento de una especie anterior al hombre, la fecha del surgimiento del hombre mismo? ¿Cómo captar el sentido de un enunciado científico que se refiere explícitamente a un dato del mundo postulado como anterior a la emergencia del pensamiento, e incluso de la vida, es decir, postulado como anterior a toda forma humana de relación con el mundo?” (Meillassoux, 2015, p.36, traducción nuestra) Meillassoux busca defender una declaración ancestral diciendo solo lo que dice, por ejemplo, que la “edad del sol” es simplemente “más de 4.600 millones de años”, no que esto sea “para nosotros”. Es decir, los enunciados ancestrales no dicen que las cosas sean para la subjetividad como subjetividad humana. Dicen exactamente lo contrario: solo existes en la Tierra porque la Tierra te precede, sin importar si eres percibido por tal o cual etnofilosofía, ciencia o arte.

El paso del campo epistemológico al campo ontológico implica la necesidad de revisar los preceptos más básicos de la disciplina de la antropología – y las diversas áreas del saber humano. Incluso en este cambio reside la necesidad de la más inmediata suspensión del naturalismo occidental²⁰. Esta es la consecuencia inmediata por la siguiente razón. Un procedimiento epistemológico tiene como objetivo establecer las condiciones para el conocimiento de un objeto dado. Según este expediente, las afirmaciones de un indígena que contradigan el conocimiento científico occidental, en el mejor de los casos, se tomarán como una forma distinta de conocer el mundo. Poniendo las dos epistemologías una al lado de la otra (la occidental y la indígena), la epistemología no-occidental difícilmente saldría victoriosa (aunque los saberes no-occidentales han sido recurso para lo desarrollo del mundo occidental). La ventaja, podría suponerse, reside en el hecho de que la epistemología occidental es mejor para ofrecer condiciones más estables para el conocimiento del objeto en cuestión. Si el objeto en el que las dos perspectivas divergen solo puede ser una, está claro que la divergencia siempre será a nivel epistemológico. Pero nos preguntamos ahora no por las condiciones de conocimiento de un objeto, sino por la posibilidad de que el objeto que observa cada uno de los sujetos no sea el mismo. Si pudiéramos cuestionar la vigencia de una objetividad unilateral, entonces no diríamos que el indígena y occidental divergen en puntos de vista (formas de conocer algo), sino que divergen antes de eso, divergen entorno de los objetos (sobre aquello algo con lo que cada uno se relaciona). Ser capaz de observar (y sostener) la divergencia en el plano ontológico es difícil. La dificultad implícita en la mera posibilidad de plantear esta cuestión debería bastar para hacernos sospechar del plano donde se da la ventaja del mundo occidental. Esta ventaja no reside en la epistemología sino en la ontología occidental. Peor aún, estrictamente hablando esto no es una legítima ventaja, sino un truco de Occidente: el truco de negar al otro su mundo para afirmar un solo mundo; casualmente, aquel mundo que es más aceptable para el método científico moderno. Tal negación está anclada en el parte naturalista de la ontología occidental, en la determinación de que, en el fondo, hay un solo objeto, un solo mundo, y aquel que domina ese mundo gana. El punto de inflexión ontológico contenido en el giro ontológico contemporáneo, por tanto, es suspender de algún modo esta singularidad de lo real, es decir, suspender el naturalismo.

Es posible ser sucinto en la presentación del naturalismo y el multinaturalismo. Primero, el naturalismo predice la existencia de un dominio ontológico singular (a menudo denominado “naturaleza”), en el que se sustenta la existencia de todas las entidades y con relación al cual se dan las representaciones humanas, sus proposiciones, valores establecidos, etc. Para Viveiros de Castro, el naturalismo “es lo que sostiene esa ventaja epistemológica otorgada al antropólogo” (Viveiros de Castro, 2002, p.115). Sólo con la suspensión de este precepto ontológico básico a muchos aspectos de la disciplina se puede tomar en serio al nativo. Sin embargo, dentro del giro ontológico, la suspensión

20 Por lo menos así es que los antropólogos y teóricos del giro ontológico conciben algunas de sus implicaciones. Aunque, claro, no viene sin críticas. Cf. Graeber, 2019.

del naturalismo no crea un vacío, por lo que siempre notamos en estas obras algún tipo de recepción inmediata de alguna forma de multinaturalismo. En segundo lugar, tal multinaturalismo defendería una pluralidad de naturalidades o mundos. Las formas de elaborar y defender el multinaturalismo son diversas. De cualquier forma, encontramos en la mayor parte de las instrucciones acerca de la noción de multinaturalismo esa contraposición entre el “modelo corriente” naturalista y un aspirante a su oposición y superación, el multinaturalismo²¹.

Entendemos que esta suspensión puede ser abordada de dos maneras. Por un lado, como rechazo metafísico: la negación del naturalismo como modelo metafísico de la realidad, algo que necesariamente exige la sustitución del naturalismo por un modelo metafísico que dé cuenta de las diversas realidades, es decir, un modelo multinaturalista. Por otro lado, la suspensión puede abordarse como un reemplazo metodológico: más sutilmente, la suspensión del naturalismo llega a entenderse no a través de una determinación metafísica, sino como una oportunidad científica (heurística) para operacionalizar una metodología antropológica menos restringida.

Para autores como Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen, es precisamente el sentido metodológico lo que está en juego al ofrecer un nuevo camino a la antropología contemporánea (Holbraad; Pedersen, 2017). En este caso, el antropólogo se beneficiaría de un embargo temporal o preliminar del naturalismo, para poder apreciar su objeto de investigación bajo una perspectiva renovada. Así como la reducción fenomenológica husserliana nunca se presta a una determinación metafísica sobre la realidad (como si fuera posible suspender todos los estratos de la experiencia), siempre ha buscado neutralizar los preceptos ontológicos con fines metodológicos. En nuestra opinión, una posición meramente metodológica sobre la suspensión del naturalismo, sin embargo, parece plantear un problema: si suspendemos el naturalismo solo mientras hacemos lecturas etnográficas y relacionadas, ¿no estamos, al final del día, reconfortándonos con el naturalismo? ¿Pues cuándo termina el día? ¿Dónde está el límite de nuestra ventaja? ¿Sería posible tomar al otro “en serio” con tal procedimiento meramente metodológico? Sí, el científico termina su día cuando vuelve a su casa. Pero en su propia casa hay otros mundos. En su propia “vida privada” él está envuelto con otros (animales y cosas).

Por otro lado, si tomamos el giro ontológico como un golpe en sí mismo para la metafísica naturalista, sin embargo, tal suspensión conduciría a su vez a una serie de revisiones sobre las dualidades actuales en el modelo naturalista. Algo que daría, y ha dado, mucho trabajo a los filósofos contemporáneos. Como anticipa el propio Viveiros de Castro al proponer una reorganización de estos términos: “universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado e instituido, necesidad y espontaneidad,

21 Bruno Latour no parece necesariamente abdicar del naturalismo, pero advierte contra el hecho de que la tradición occidental ha aceptado el naturalismo precipitadamente y sin críticas. Para el autor, puede ser deseable que en el futuro regrese el naturalismo, pero “con las debidas condiciones de introducción” (Latour, 2004, p.458).

inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad” (Viveiros de Castro, 2015, pp.42-43, traducción nuestra). Cabe señalar de entrada que el rechazo metafísico del naturalismo implica la revisión de nociones filosóficas de larga data, lo que en sí mismo trae consigo todo tipo de desafíos: metodológicos, históricos, políticos, etc.

Por ello, la suspensión del naturalismo ha dado lugar a una serie de trabajos creativos en el sentido de proponer nuevas formas de pensar sobre una metafísica multinaturalista. Al mismo tiempo, notamos una resistencia a esta suspensión y a las propuestas concomitantes. Después de todo, la dilatada historia del naturalismo lo sitúa para nosotros como una de las tesis filosóficas más evidentes. Una de las formulaciones más comunes de esta tesis diría algo así como: hay un mundo ahí afuera que todos compartimos, aunque tengamos las más diversas percepciones al respecto. En este contexto, las resistencias que enfrenta el giro ontológico toman la forma de críticas bastante intuitivas sobre la suspensión del naturalismo, como es el caso cuando se acusa al giro ontológico de idealismo.

En palabras de David Graeber, antropólogo crítico del cambio de rumbo, “no se trata solo de idealismo, sino de la forma más extrema de idealismo que podría existir” (Graeber, 2019, p.304, traducción nuestra). La idea es que, aunque rechace la naturaleza entendida como una realidad singular, el giro ontológico no descarta la idea de mundo. De hecho, nos invita a reflexionar sobre los mundos, en plural. Una invitación a la que se accede a partir de la familiarización del antropólogo con los conceptos autóctonos. El concepto es el camino al mundo de los nativos. Que no es el mismo mundo que el antropólogo. Lo que Graeber pregunta aquí es ¿dónde se sostienen estos diversos mundos? Porque el punto de inflexión no puede responder “en la realidad” o “en el mundo concreto” que el autor enmarca este movimiento como un idealismo. Para refutar esta crítica, parece interesante el argumento que ha desarrollado recientemente el filósofo alemán Markus Gabriel. Gabriel, vale la pena mencionarlo, es realista. El autor defiende lo que ha llamado “realismo neutral”, pero simultáneamente se ha opuesto al naturalismo. Existente no tiene por qué significar “la circunstancia de que algo pertenezca al universo o que algo esté presente en el mundo” (Gabriel, 2016, p.24, traducción nuestra). Al menos no si el universo y el mundo se entienden como un dominio inmaculado, que a su vez sostiene la existencia en general. En oposición al naturalismo, Gabriel propone que existir es aparecer en un campo de significado. Los campos de significado, a su vez, ocurren de las más variadas formas. Lo importante para nosotros es que, en la tesis del realismo neutral, no hay necesidad de sostener la existencia de un mundo singular que sirva de contribución – y consecuente camino de corrección– para todos los campos posibles de significado.

Otra crítica al giro ontológico es la acusación de que esta corriente de pensamiento promueve el relativismo. Viveiros de Castro rechaza una tal posibilidad. Para el autor, que centra su análisis en el perspectivismo amerindio, la acusación de relativismo intenta imponer una categoría que ya no forma parte del paradigma multinaturalista: la de una realidad singular. Ahora bien, poder decir que algo es relativo (y que el giro es relativista)

implica reconocer inicialmente un algo fijo y, por otro lado, un algo que es cada vez relativo a ese algo fijo. Así, por ejemplo, se configura el relativismo multiculturalista: la naturaleza es única, lo que varía y es relativo son las culturas, es decir, las formas en que los humanos se relacionan con la naturaleza. Considerando que el multinaturalismo rechaza desde el principio esta singularidad fija de la naturaleza, no habría lugar donde anclar la carga misma dirigida al giro ontológico como si pudiera ser relativista, a menos que se trate insistentemente de imputarla a una categoría ontológica que no pertenece a sí. Holbraad y Pedersen, a diferencia del desvío de Viveiros de Castro, asumen la acusación de que el giro es relativista y añaden que se trata de un relativismo intensificado²². El punto de los autores es que, a diferencia del relativismo habitual, que opera en el plano epistemológico, el relativismo de giro opera en el plano ontológico. La diferencia se intensifica porque un antropólogo del turno debería entonces relativizar no las representaciones que cada cultura ofrece sobre un objeto, sino relativizar el objeto subyacente mismo. La idea de los autores al proponer este desplazamiento de la relativización (del plano epistémico al ontológico) es que tal maniobra permitiría al antropólogo revisar sus significados básicos sobre el objeto en cuestión, cualquiera que sea²³.

Desde nuestra perspectiva, ya sea desviándose o asumiendo la acusación de relativismo, todavía no hay una respuesta convincente al problema práctico-epistémico implícito en la crítica. Las diferentes ontologías difieren entre sí. A medida que se buscan formas de llevar estas ontologías al diálogo, invariablemente ocurren disputas sobre los beneficios de una sobre la otra. En general, la mediación de esta disputa se ha colocado en términos naturalistas: gana la ontología que mejor se ajusta a la realidad. La disputa aquí se resuelve en la “adecuación” entre ontología y la realidad. Al mismo tiempo, esta adaptación descarta explícita o implícitamente una serie de entidades, porque dichas entidades imponen divergencias de lo real. Pero, ¿qué sucede cuando la mediación de un conflicto deja de ser la “realidad” o el conocimiento que mejor lo describe? En estos términos, resulta interesante el trabajo de Marisol de la Cadena (2010). La autora propone rehabilitar la noción de política a partir del supuesto multinaturalista. En este caso, sería una política que apunta a sostener el conflicto entre mundos, y no la anulación inmediata de las entidades a través del reduccionismo implícito en el naturalismo. El punto que vemos como beneficioso con relación al relativismo en esta propuesta es, por tanto, que el mayor número de posibles tipos de entidades están legitimados ontológicamente desde el principio. Legitimar la participación de estas entidades en el juego de la persuasión política es “relativizar”. En este sentido, la acusación dejaría de ser peyorativa (una negatividad sostenida por el naturalismo)

22 Ver Holbraad, Pedersen, 2017, p.12-13.

23 Los autores dan el ejemplo de los obsequios de Maore: nuestro significado habitual de “obsequio” implica la idea de un objeto que alguien le da a otra persona; en el caso de Maore, este algo dado es más que un objeto, una cierta subjetividad se transfiere en el dar. En este caso, Holbraad y Pedersen argumentan que nuestro significado ontológico de “presente” necesita ser revisado para que no anule de antemano datos valiosos para la etnografía en este caso. (Cf. Holbraad, Pedersen, 2017, p. 14).

y pasaría a significar la admisión de más entidades en la relación política.

5. Desdoblamientos del multinaturalismo. Hacia una ontología política-relacional

A partir del multinaturalismo nos abrimos a la posibilidad de coexistencia de múltiples naturalezas y/o mundos con génesis particulares e históricamente situadas. Esta realidad múltiple conforma el pluriverso, donde co-existen diferentes mundos. Es decir, donde no existe un mundo único —una “naturaleza”— base de una realidad análoga al uni-verso que ha sostenido la perspectiva hegemónica universalista y homogeneizadora base de la globalización neoliberal.

En otros términos, más allá de la ontología naturalista-dualista de la modernidad o mononaturalista, que se basa en la separación tajante entre “naturaleza” y cultura, mente y cuerpo, razón-emoción, Occidente y no-Occidente, etc., existen otras ontologías, en especial, basadas en la relacionalidad (ontologías o mundos relacionales) que dan cabida al pluriverso, a la co-existencia de mundos diversos. Por tanto, para comprender en toda su profundidad las aseveraciones sobre las relaciones sociales con animales y plantas, las relaciones de parentesco con no-humanos (Blaser, 2016) deberemos ir más allá del esquema moderno dual (Latour, 2007) que trata una diferencia ontológica como mera diferencia exótica cultural; se trata de avanzar de la universalidad hacia la pluriversalidad. Ampliamos en lo que sigue la idea de la relacionalidad.

5.1. Ontología relacional y política

Para una ontología relacional (o basada en la relacionalidad) que no separa “naturaleza” de cultura y que entiende los humanos en relación de parentesco con los seres vivientes no-humanos, existen múltiples realidades y una sola cultura, lo que se denominará como multinaturalismo. Desde los estudios interculturales sobre la cosmovisión andina (Kusch, 2000; Cabrera 2005; Huamán, 2005; Estermann, 2006, 2008; entre otras) se ha destacado la idea de relacionalidad existente en las comunidades ancestrales andinas, entre humanos y no-humanos, que posibilitaría una ontología relacional. En otras palabras, en los pueblos andinos, usando el lenguaje tradicional de la metafísica, podríamos afirmar que el fundamento de lo que existe, de lo que hay, es la inter-relación del todo, en este sentido, se afirma la inmanencia del estar-siendo²⁴ (Kusch, 2000) más allá de cualquier trascendencia metafísica.

A partir de los estudios de Josef Estermann (2006, 2008) sobre la cosmovisión indígena andina podemos afirmar que el axioma de relacionalidad (o principio holístico) describe la primacía de la inter-relación sobre la sustancia, no existe por tanto una sustancia en sí misma, sujeto u objeto, aislada, sino siempre ser es ser en interrelación.

24 Si tomamos en cuenta las investigaciones de Rodolfo Kusch (2000) el ser no hacía parte de la ancestralidad americana pues muchos pueblos nativos de los Andes no tenían una palabra explícita para decir ser, sino para el estar. No obstante, debemos recordar que para la tradición de la ontológica filosófica, el estar es una de las maneras del ser. De hecho, varios idiomas, como el alemán y el inglés no distinguen el verbo ser del estar. Kusch se va a referir al estar-siendo de los pueblos ancestrales americanos, con relación a una concepción no-lineal del tiempo sino cíclica, donde el ahora, el presente, es fundamental.

Para los pueblos indígenas de Abya Yala/América Latina el tiempo no es lineal como en occidente, a la manera de un pasado que antecede un futuro, sino que, por el contrario, el pasado está por delante porque es lo que se conoce, se ha vivido, en cambio, el futuro que está por-venir, está detrás porque no se conoce, aunque se avance hacia él desde la visión ancestral. Asimismo, el tiempo fundamental, que es el tiempo de la vida, del ser, del estar-siendo (Kusch, 2000) es el presente, el Ahora, donde está a su vez contenido el pasado y el futuro. En palabras de la intelectual aymara Silvia Rivera-Cusicanqui (2010, pp. 54-55):

No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.

Por tanto, como ya se mencionó, la asociación del tiempo lineal con la ideología del progreso material y el desarrollo ilimitado es inmediata: si el tiempo avanza, se trata entonces de prosperar; en cambio, si el tiempo es cíclico, fundado en el pasado que se conoce y en el ahora del estar-siendo donde se proyecta el por-venir, se trataría de vivir en armonía, de vivir en plenitud, de Buen Vivir. En palabras de la maestra y pensadora ambiental Ana Patricia Noguera (2010, p.3), “el tiempo escrito, es un transcurrir de lo sagrado”:

El tiempo es el transcurrir de la naturaleza. Es un tiempo polirrítmico y ritual, donde cada instante es sagrado. El presente es un tejido de acontecimientos, que configuran el ahora, la actualidad, el presente, como continuo, como único instante vital. El tiempo es rito, es un transcurrir de lo sagrado: la vida, como sus maneras todas de ser.

Siguiendo este orden de ideas expresado, podría afirmarse que, desde una ontología basada en la relacionalidad, los seres se definen menos por sus propiedades sustanciales que por las interrelaciones prácticas localizadas que mantienen entre sí. Esta interrelación del todo conlleva un sentimiento ritual de conexión y sacralización de la vida que en occidente ha sido cuestionado a partir de los procesos históricos de secularización que van de la mano de la separación naturaleza/cultura a la que nos hemos referido.

La ontología relacional puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales (Santos, 2010). Sin embargo, la comunidad a la que se hace referencia no es la de un círculo humano, sino la de una comunidad que además de personas, incluye a plantas, animales, agua, aire, cielo y montañas²⁵. Por eso el ser lo definen por su capacidad de hacer “parte de” y “estar con” otros sujetos de ésta gran comunidad. Haciendo justicia, la filosofía del irrompible lazo que ata a las personas con la naturaleza, los

25 Ver Huanacuni, 2010; Garcia, 2018

antepasados, los astros, minerales y herramientas, que permitieron asegurar la supervivencia de los primeros humanos sobre la Tierra. Es el pensamiento de pueblos que se sienten parte del universo, porque entienden que la armonía relacional es el principio básico para la convivencia entre seres humanos y naturaleza (Zapata, 1997).

Estas formas de existir son conocidas como “ontologías relacionales” o “políticas”²⁶, en las que nada, ni humano ni no humano, preexiste las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque todo existe. Si bien estas ontologías caracterizan a muchos pueblos etno-territoriales, no se limitan a ellos, de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental existen expresiones de mundos relacionales no dominantes. Lo que es importante señalar desde esta perspectiva es que la presión sobre territorios que hoy se manifiesta a nivel global – especialmente para la minería y los agrocombustibles – puede verse como una verdadera guerra contra los mundos relacionales, y un intento más de dismantelar el conjunto colectivo, en palabras de Law: “Si el Norte coloniza con más o menos éxito sus propias fracciones y busca reducirlas a la singularidad, entonces esto también merece resistencia” (Law, 2011, p.136). Dentro de esta compleja situación, la lucha por los territorios se convierte en una lucha por la defensa de los múltiples mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas por un mundo en el que caben muchos mundos, es decir, luchas por la defensa del pluriverso.

5.2. Ontología política

En la ontología política expuesta por Mario Blaser (2016), se distingue entre los tradicionales conflictos epistemológicos/culturales relacionados con las formas de representarse “un mundo” en el marco de la política racional y los conflictos ontológicos que exceden la anterior comprensión al colocar su acento sobre los “múltiples mundos en disputa”.

En estas ontologías, los territorios son espacio-tiempos vitales para toda comunidad de hombres y mujeres; pero no solo eso, sino también el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que lo rodea y es parte constitutiva de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y complementariedad tanto para el mundo de hombres y mujeres como para la reproducción de los otros mundos que rodean al mundo humano. En muchos mundos indígenas de América Latina, estos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que tienen vida o son espacios animados.

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para comprender esta otra cosa, es fundamental prestar atención a las diferencias ontológicas. Cuando se habla de una montaña, un lago o un río como antepasado o como entidad viviente, se está refiriendo a una relación comunitaria, no a una relación sujeto-objeto. Cada relación social con lo no humano puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Por lo tanto, el

26 En la ontología relacional, las cosas y los seres solo existen en relación entre sí. Es importante señalar que la noción de ontologías relacionales a veces se ha expresado en términos de ontología política. (Blaser, 2010; Escobar, 2008).

concepto de comunidad, inicialmente centrado en los humanos, se amplía para incluir a los no humanos (que pueden abarcar desde animales hasta montañas e incluso espíritus, todo dependiendo de territorios específicos). En consecuencia, el reino de la política se abre a los no humanos. ¿Cuál es el impacto del hecho de que la política no se restrinja a los humanos en la conceptualización moderna de la política (De la Cadena, 2010, 2015)?

La forma en que humanos y no humanos manejan sus relaciones sociales y comunicación en un territorio dado varía, pero en cada caso la participación no humana es un aspecto (relativamente) “normal” de la política relacional. Este no es el caso de la política moderna basada en la noción de representación que prevalece en un cierto tipo de modernidad, donde la oposición a un proyecto minero en términos del cerro es un ser sensible y por lo tanto no puede ser destruido, solo puede ser aceptado como una demanda “cultural” en términos de “creencias” pero no como una declaración válida sobre la realidad.

Estas “creencias” se pueden tener en cuenta, pero lo que en definitiva cuenta es la (verdadera) “realidad”, y esta solo nos la da la ciencia (o al menos el sentido común moderno que nos dice que un cerro es una formación inerte roca y nada más).

La premisa de que, en última instancia, todos vivimos dentro de la misma realidad, un mundo que se considera que consta de Un Mundo (Law, 2011) y no muchos mundos, como lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia y los investigadores del mundo de las ciencias sociales – excluye la posibilidad de múltiples ontologías, ya que se asume que las diferencias son entre diferentes “perspectivas” de una sola realidad “objetiva”. Pero ¿y si cuestionamos esta premisa fundamental del Occidente racional moderno? De hecho, cuestionar esa premisa es elemental en el giro ontológico, como hemos visto.

Para Mario Blaser (2010, 2013) este cuestionamiento abre la posibilidad de que todo un campo de la ontología política sea la única salida a la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como hemos visto, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos que, aunque entrelazados, no pueden reducirse completamente entre sí (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna “ciencia universal”, como diferentes perspectivas sobre el mismo mundo).

Cada mundo acontece en sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder dentro de sí mismo y en relación con otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en conexión parcial entre sí, y todos ellos actuando y desarrollándose incesantemente. Como muestra la perseverancia de los mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que “excede” la influencia de lo moderno; este “exceso” que se resiste a la definición y reducción a lo moderno es también un fundamento importante de la ontología política y la práctica política ontológica (De la Cadena, 2015).

La ontología política es, entonces, el análisis de los mundos y los procesos mediante los cuales se constituyen como tales; esto, obviamente, se aplica a la modernidad misma.

La ontología política reemplaza al mundo moderno como un mundo entre muchos otros mundos. Se trata de una tarea teórico-política fundamental que ha sido abordada desde academias críticas y determinados movimientos sociales.

Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un solo mundo (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al que todos esos mundos puedan referirse; como sabemos, estos principios son generalmente los de la tradición europea liberal y secular. Aunque todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural secular, capitalista, con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden y racionalidad que se impondrán por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como Estados Unidos a menudo trata de hacer—no se pueden explicar completamente en términos de estos principios, por la misma razón es importante, siguiendo la Law, participar en un fractiverso (Law, 2011, p.127).

La ontología política busca visibilizar las múltiples formas de “globalizar” la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye activamente a defender estos mundos en sus propios términos. Como señala Blaser (2013), estos mundos que albergan formas de diferencia radical continúan existiendo justo debajo de nuestras narices; el hecho de que a menudo involucran prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como internet, por supuesto) no las invalida como mundos distintos de lo que llamamos “modernidad”. Con eso, volvemos a la pregunta de Law:

Si vivimos en el Norte, ciertamente se convertirá en una tarea urgente encontrar formas de deshacer algunas de nuestras propias heridas de la realidad. Podríamos, por ejemplo, pensar en las formas en que la tecnociencia socava su compromiso con un mundo unificado. ¿Qué sería posible si sus practicantes se dijeran entre sí, y aquellos que lo usan, que sus verdades particulares son de hecho verdades, pero verdades privadas sobre y en mundos particulares? Si ha reconocido felizmente que hay otras verdades y otros mundos, y luego se ha preguntado, de una manera muy práctica, cómo podría continuar con estas otras verdades y mundos. (Law, 2011, p. 136)

Cuando proyectamos nuestras expectativas de la naturaleza sobre la realidad de los pueblos indígenas u “otras culturas”, tendemos a caer en malentendidos. Por mucho que la ecología y el ambientalismo hagan un llamado ético a la participación y responsabilidad del hombre en el “mundo natural”, la naturaleza en juego sigue siendo una “naturaleza objeto”, que finalmente se revela como un recurso que debe ser tratado de manera sustentable. El giro ontológico u ontología relacional articula varias sensibilidades que tienen un fuerte denominador común – es decir, proponer / mostrar alternativas al dualismo constitutivo de lo moderno – pero que, sobre todo, difieren en la forma de reconocer formas alternativas de entender las sociedades humanas y los entornos que las rodean.

Será en este contexto que podemos referirnos a una de las posibles consecuencias de aceptar la propuesta cosmopolítica²⁷: abrirnos a la ampliación ontológico-política, que implica un más allá de la ontología dual moderna hacia la ontología relacional. Por tanto, el sentir/pensar/habitar la madre tierra implica efectivamente la posibilidad de contemplar, por lo menos desde la teoría, un “más allá” de la modernidad-capitalista.

Cada desaparición, cada masacre y cada extinción son desapariciones de mundos posibles. Como dice Vinciane Despret, citada por Fausto: “el mundo muere con cada ausencia; el mundo se rompe con cada ausencia [...]. Cuando un ser ya no existe, el mundo de repente se estrecha y una parte de la realidad se derrumba” (Despret apud Fausto, 2020, p. 283). La pérdida de especies enteras, de quemadas de biomas, de extinción de pueblos hace del mundo un espacio ontológicamente más vacío, éticamente despreciable, políticamente egoísta.

A esta altura de nuestro trabajo podemos postular que la interpretación de la crisis multidimensional (ambiental, ética, política, económica) a la que nos enfrentamos en el horizonte de la auto-extinción es ontológica; a su vez, la crisis de la interpretación multidimensional (discurso ético-político antropocentrado) es epistemológica. Entre la ontología y la epistemología está la política. Avanzar desde una anthropos-política a una cosmo-política es el reto.

En este marco ontológico —político amplio deben asumirse los discursos— y, sobre todo, las prácticas y saberes de diferentes pueblos “no[sólo]modernos” del Sur Global.

6. Consideraciones finales

A lo largo de nuestro artículo pudimos observar una peculiar centralidad del multinaturalismo. Éste aparece generalmente como el punto de encuentro de los distintos temas que rodean el giro ontológico contemporáneo. “Punto de encuentro” no en el sentido de un lugar donde las cosas convergen y se convierten en una sola cosa allí. No, es exactamente lo contrario. Hablamos de “punto de encuentro” como el punto desde el que todos los autores y todas las propuestas parten en busca de explorar sus propios caminos, aunque originariamente guiados por una misma convocatoria: la tarea de incorporar una postura más a las diferentes áreas del conocimiento inclusivo y pluralista.

La antropología, a partir del trabajo de Viveiros de Castro y otros/as, parece haber iniciado una reestructuración de su disciplina para instigar una nueva metodología para

27 Según Latour (2014, pp. 47-48), Isabelle Stengers “reinventa la palabra [cosmopolítica], porque la representa como un compuesto del sentido más fuerte de cosmos y del sentido más fuerte de política, precisamente porque el sentido usual de la palabra cosmopolita suponía una teoría de la ciencia que ahora está en disputa. Para ella, la fuerza de un elemento corrige cualquier disminución de la fuerza del otro. La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia; en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama ‘la enfermedad de la tolerancia’”. En concreto, la cosmopolítica plantea la posibilidad de entender la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes más allá de pensar una ciudadanía universal centrada en un mundo único, sustentado, desde luego por la Ciencia Universal.

la interpretación de datos etnográficos. Es una metodología que escapa a las vicisitudes excluyentes presentes en el paradigma naturalista que aún guía la disciplina en su paradigma multiculturalista. Provocada a asumir una nueva postura en relación con las obras etnográficas, ahora se invita a la antropología a interpretar estos registros desde un punto de vista ontológico y no sólo epistemológico. Los trabajos en filosofía también exploran formas de liberarse del vicio naturalista que mantiene a la ontología inepta para explorar formas de proponer un pluralismo ontológico vigoroso. El área política, a su vez, comienza a lidiar con la superación del reduccionismo ontológico implícito en la tradición política sustentada por el paradigma naturalista. En este caso, ahora se trata de dar legitimidad política a tantos tipos de entidades como sea posible desde una cosmopolítica animal (Fausto, 2020) y del bosque (Bensusan, 2021), lo importante es “llevar a serio” esas diferentes perspectivas. El contacto con lo no humano siempre es peligroso y delicado: se necesita pensar para asegurarse de que se elaboren tratos convenientes y respetuosos en cada ocasión. La tendencia perspectivista abogaría por ese tipo de respeto fundado en la inestabilidad y vulnerabilidad del ser humano cuya perspectiva no puede aspirar a ser ni una mirada de la nada ni el único punto de vista válido. Para mirar al animal cosmopolítico se debe hacer desde una cosmopolítica, lo mismo con el bosque y otras entidades como las piedras por ejemplo que Atahualpa describe en el poema mencionado al inicio del escrito. O los miles de peces que a diario se presentan en el mar inmenso, pidiendo respeto, amor. Hacer filosofía con los animales, con el bosque, con las piedras, es hacer-sentir política.

No creemos que existan mejores formas de entender el mundo que otras. Pero en un momento en el que la disyuntiva de la existencia nos ha planteado la pregunta por la posibilidad de seguir siendo sobre la Tierra, es necesario inspirarnos en ontologías relacionales-políticas en búsqueda un proyecto cosmopolítico y superar aquellas fragmentarias sobre las que se ha edificado el sistema-mundo capitalista. Precisamente, sobre el tema de la supervivencia de la especie humana se están elaborando discursos alternativos inspirados en racionalidades vivas que, a nuestro juicio, se dirigen al meollo del asunto. No son esencialismos o romanticismos sobre ciertas culturas, ni intentos de uniformización y universalización de cosmovisiones que, por definición, son heterogéneas y plurales. Más bien son puntos de encuentro donde se reúnen diversas maneras de pensamiento para responder al desafío de nuestra no asegurada vida en el planeta.

Bibliografía

- Bensusan, H. N. (2021) An-Arché, Xeinos, urihi a: El otro primordial en un bosque cosmopolítico. *Cosmos e Historia: Revista de Filosofía Natural y Social*, 17 (1), 502–526.
- Blaser, M. (2010) *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Blaser, M. (2013) Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: To-

- wards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Blaser, M. (2016) *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales.
- De la Cadena, M. (2010) Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.
- De la Cadena, M. (2015) *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- Dussel, E. (1993). 1492: *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2008) *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Estermann, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Iseat, La Paz, Bolivia.
- Estermann, J. (2008) *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. ISE, La Paz.
- Fausto, J. (2020) *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: Edições Hedra.
- Gabriel, M. (2016) Por um realismo não naturalista. En: *Philosophica*, 48. Traducción por Dirk Michael Henrich e Jorge Telles de Menezes, 9-30.
- Garcia, U. (2018) Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, 69, 179-204.
- Glissant, É. (1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Graeber, D. (2019). *Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade: Resposta a Viveiros de Castro* [2015]. Tradução de Máquina Crísica - GEAC. Em: *Práxis Comunal*, Vol. 2, N. 1. Belo Horizonte, 277-323.
- Holbraad, M; Pederson, M. (2017). *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- Kohn, E. (2015) Anthropology of Ontologies. *Annu. Rev. Anthropol*, 311-327.
- Krenak, A. (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: *Companhia das Letras*, 85.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Editorial Ross, Rosario.
- Latour, B. (2004). Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. En: *Common Knowledge* 10(3), 450-462.

- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editora Siglo XXI, Buenos Aires.
- Latour, B. (2013) *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Paidós, Barcelona.
- Latour, B. (2014) “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, en: *Revista Pleyade*. 43-59.
- Law, J. (2011) What’s wrong with a one-world world? Em: *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 16(1), 126-139).
- Lima, T. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. Em: *Revista MANA*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. (2005). *Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ Isa/ Nuti.
- Meillassoux, Q. (2006) *Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Éditions du Seuil.
- Meillassoux, Q. (2015) *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Quijano, A. (2012). “Buen vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento sur*, 122, 46-56. Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf.
- Rivera-cusicanqui, S. (2010) *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón editores, Buenos Aires.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Viveiros de Castro, E. (1996) Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. En: *Mana* 2(2). (pp.115-144).
- Viveiros de Castro, E. (2002) O nativo relativo. En: *Mana* 8(1). (pp. 113-148).
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Zapata, M. (1997) *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones.

ANDERSON KAUE PLEBANI

Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC/Brasil).

CARLO ZARALLO VALDÉS

Profesor de Filosofía. Magister en filosofía y actualmente doctorando en filosofía. Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC/Brasil).

Depois da verdade, do antagonismo

Después de la verdad, el antagonismo

After the truth, the antagonism

Enviado: 12.11.22

Acceptado: 23.02.23

Hugo Vedovato

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Email: hugovedovato@gmail.com

Vitor Vedovato

Bacharel em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Email: vecvedovato@gmail.com

Não soa controverso dizer que a humanidade se permite dispensar tratamento tão hediondo a animais não-humanos por compreender-se – ou ao menos agir como se se compreendesse – separada deles por uma linha traçada aquém da clemência, para além da qual habitariam apenas os indignos de compadecimento. Tampouco soa controverso afirmar que ela corriqueiramente tenta legitimar tais linhas separatórias, tais “nós x eles” com discursos que se arrogam “objetivos”, repletos de “verdade”. No esforço que se segue, analisamos a crítica nietzscheana da verdade, de como este construto sempre foi arditamente invocado na busca por domínio, poder, e comentamos exemplos de como, precisamente por isso, utilizou-se dela para sancionar arbitrariamente a brutalização de determinados grupos – tanto humanos quanto não-humanos.

Palavras-chave: não-humanos; antagonismo; verdade; Nietzsche.

No suena controvertido decir que la humanidad se permite tratar tan atrocemente a los animales no-humanos porque se entiende a sí misma – o al menos actúa como si se entendiera a sí misma – separada de ellos por una línea trazada por debajo de la clemencia, más allá de la cual sólo habitarían los indignos de compasión. Tampoco suena polémico decir que a menudo intenta legitimar esas líneas de separación, ese “nosotros contra ellos” con discursos que pretenden ser “objetivos”, llenos de “verdad”. En el siguiente esfuerzo, analizamos la crítica nietzscheana a la verdad, cómo este constructo siempre ha sido astutamente invocado en la búsqueda de la dominación, del poder, y comentamos ejemplos de cómo, precisamente por esta razón, se ha utilizado para sancionar arbitrariamente la brutalización de ciertos grupos, tanto humanos como no-humanos.

Palabras-clave: no-humanos; antagonismo; verdad; Nietzsche.

It does not sound controverse to say that humanity allows itself to treat non-human animals in such heinous ways because it comprehends itself – or at least acts as if it did – as being separated from them by a line drawn short of clemency, beyond which only those unworthy of sympathy would inhabit. Neither does it controverse to say that it routinely tries to legitimate such lines, such “us x them” with speeches which arrogate themselves as “objective”, teeming with “truth”. In the effort that follows, we analyze Nietzschean critique of truth, of how this construct was always cunningly invoked in the search for domain, power, commenting on examples of how, precisely because of that, it has being utilized to arbitrarily try and sanction the brutalization of certain groups – both of the human and non-human kinds.

Keywords: non-human; antagonism; truth; Nietzsche.

1. Introdução

Na medida em que se pode afirmar algo, parece pelo menos até certo ponto pertinente o diagnóstico que aponta vivermos hoje a mais recente edição do niilismo – uma erosão de valores arraigados de modo tão profundo que a consequência de erodirem represente um problema civilizatório praticamente incontornável. Segundo este diagnóstico, postos como horizonte, a perda de cogência destes valores não causaria apenas desorientação resultante da falta de rumo certo para o qual seguir, mas também um desando da conjuntura na qual vivemos, já que ela mesma se constitui de um arranjo que se sustenta, mantém-se funcional e operante precisamente porque os persegue, precisamente para persegui-los; já que o rumar em direção a eles lhe serve de sustentação e alento. Contudo, neste momento de rearranjo também se suscita a possibilidade de aposição de novos valores, donde o ensejo para que se pense o sofrimento dos animais não-humanos, o cuidado para com eles, de modo tão profundo quanto se o possa – e isto não apenas em favor da erradicação do sofrimento que lhes causamos, ainda que por si só essa devesse ser não apenas causa mais do que suficiente para que se o fizesse como também um dos anseios de uma civilização que alega sonhar com uma existência de amor, compaixão, e outros afetos afins que igualmente deveriam implicar em percepção empática e práxis correspondente. Como se isso não bastasse, esta é também uma reflexão que se nos faz necessária em função de ser o cuidado com os não-humanos um óbvio desdobramento de tais alegados sonhos e, portanto, uma extensão lógica e orgânica dos horizontes rumo aos quais afirmamos querer seguir.

2. “Verdade” como interpretação

Forçados a hierarquizar estes valores, dificilmente se pode evitar de apontar a verdade como o mais cardinal deles – o que já se daria, se por mais nada, pelo simples fato de que podemos entender outros valores estruturais de nossa civilização como que dependentes dela, sendo mesmo tomados como sendo seus derivados naturais. Examinando-a com detido cuidado, averígua-se que traz consigo a promessa de imutabilidade em meio ao devir, de certeza, de fixidez, coisas que soam por demais encantadoras ao ouvido da humanidade, espécie substancialmente insegura de si. Esta insegurança se exaspera pela fixidez, pois, com linhas fixas, bem traçadas, pode-se separar certo de errado, bom de ruim, para daí saciar com consciência (superficialmente) limpa os clamores gerados por esta insegurança e que exigem um mundo simples, dentro do qual consigamos nos orientar de modo claro e inequívoco, no qual facilmente se identifique e se recompense quem promova este corretíssimo viver, bem como se puna malignos agentes que teriam escolhido praticar o mal de livre vontade e que por isso seriam passíveis de receber, teriam de receber nossa justa vingança. Quanto às criaturas que não podem forçar sua vontade neste viver de maneiras que consideramos positivas ou negativas, essas significam pouco mais que nada, faz-se com elas seja lá o que se queira.

Entretanto, entre as assustadoras percepções acerca da natureza da verdade legadas a nós por Nietzsche, encontramos seu entendimento de que, ao contrário, ela

[...] não é algo que estivesse aí e tivesse que ser encontrada, descoberta, — mas algo que há que ser criado e que dá nome a um processo, mais ainda para uma vontade de subjugação, que, em si, não tem nenhum fim: inserir verdade, como um ativo determinar, não como um tornar-se consciente de algo que “em si” fosse fixo e determinado (NIETZSCHE, 1967, fragmento 1885 34 [264]).

Embora haja muito a se discordar na afirmação de que ela traga consigo uma vontade de subjugação sem “nenhum fim”, parece haver muito a se concordar com a asseveração de que certamente é “criada”, e isso não a bel prazer, mas como delimitação, como um tipo de abordagem de mundo organizada de acordo com a vontade de indivíduos – os quais, por seu turno, para Nietzsche, não são senão coletivos de interesses mais ou menos organizados. De qualquer modo, Abel entende que se

ao discurso sobre a “verdade” fosse ligada a exigência de obter conhecimento, poder-se-ia, então, assegurar que há muitas vias de conhecimento e, portanto, muitas verdades. De um lado, há vias de conhecimento muito distintas (a via cotidiana, científica, artística, religiosa, por exemplo). Por outro lado, podem ocorrer resultados conflitantes e distintos no interior de um único modo e/ou relacionados a um mesmo estado de coisas (Sachverhalt). Nem as vias de conhecimento nem os seus resultados podem ser reduzidos a uma base comum a todos. Mas, se se pode partir de muitas verdades, não se pode mais partir, então, de “Uma e Única Verdade” (ABEL, 2002, p.16).

De fato, já com Kant aquela ideia à primeira vista muito intuitiva da verdade enquanto adequação entre pensamento e objeto se tornara inafiançável:

Não se pode explicar, rigorosamente falando, a ideia de concordância e adequação entre pensamento e objetos. Uma tal tentativa fracassa já no primeiro passo. Sem o emprego de signos, sem pensamento, portanto, não se pode sequer apontar para aquilo com que se deve concordar. Toda tentativa nessa direção conduz, no melhor dos casos, a uma regressão ao infinito. Segundo Nietzsche e Kant, já a exigência de concordância é absurda, “disparatada” [...]. Não é possível pensar que haja um mundo pré-fabricado e um sentido prévio, que simplesmente estejam à disposição, aguardando por sua representação e espelhamento em nossa consciência (Ibid.).

Nas palavras de Nietzsche, o “pensamento em si mesmo, bem como a palavra, é apenas um signo. Uma congruência do pensamento e o real está fora de questão. O real é algum tipo de movimento instintivo” (NIETZSCHE, 1967, fragmento 1882 5[1]). O arcabouço kantiano aqui é decisivo, e deve ser pensado até suas últimas consequências, pois, à primeira vista, sua célebre dicotomia entre fenômeno e coisa-em-si parece significar que a inacessibilidade à segunda cause somente que ela seja relegada a uma existência negativa: ainda que não se saiba seu conteúdo, nada sobre sua natureza, haveria uma

dimensão que lhe seria de direito, um papel, uma “frequência” constituída por ela, um meio de enxergar que lhe é próprio, que a ela descerra e cuja existência, embora inacessível para nós, seria indubitável. Mas, se pensamos mais a fundo, mesmo este meio só pode se encontrar demasiadamente recuado, tornando-se mitológico.

A ideia de auto manifestação, ou seja, do mostrar-se da ‘natureza pura e essencial das coisas’, é problemática. Para seres humanos (menschliche Geister) finitos e perspectivísticos, algo somente pode ser um objeto individualizado ou um evento se estiver sob as condições dos esquemas, dos signos e das interpretações que nós empregamos enquanto seres finitos. Caso contrário, há a ameaça da mitologia das coisas (Sachen) e dos estados de coisas (Sachverhalten) (ABEL, 2002, p.17).

Estas consequências, esse ir além da mitologia das coisas nos força a considerar a possibilidade de que a própria noção de que há uma verdade, um texto inalcançável possa talvez ser apenas fruto de nossas interpretações, que “coisa-em-si” possa ser apenas um derivado das nossas próprias “representações”, “mundo atual” uma criação de nossos “mundos possíveis”. A physis é invadida pela poiésis, que se revela como sua criadora.

(...) a tradicional “vontade de chegar à verdade”, numa consideração mais atenta, não leva a apreender os traços característicos da realidade (como, por exemplo, a troca e a transformação contínuas, a multiplicidade e o caráter processual do que acontece). Segundo Nietzsche, a “vontade de verdade” mostra-se, ao contrário, como uma estratégia do a-firmar, do tornar fixo, da reinterpretação do fluxo contínuo das coisas no ente. Ela leva a uma produção de mundos fictícios, “verdadeiros”, “essenciais”, “incondicionados” e “que permanecem iguais a si mesmos”. Nesse sentido, a verdade não é “dada”, em si e preestabelecida; ao contrário, ela é “criada” por meio de processos de determinação de signos e de interpretações. Aqui “descobrir” e “produzir” vão de mãos dadas. A “verdade”, segundo Nietzsche, é o nome para a “vontade de dominação que em si não tem fim”. Ela é, nesse sentido, uma “palavra” para a “vontade de potência” (Ibid.).

Esclarecido por Müller-Lauter:

Nietzsche se volta aí contra a “modéstia do ceticismo filosófico ou... da resignação religiosa”, que, a respeito da essência das coisas, diria que ela lhes seria desconhecida ou parcialmente desconhecida. Na verdade, isso seria imodéstia, na medida em que pretende dispor de um saber a respeito da legitimidade da “diferenciação entre uma ‘essência das coisas’ e um mundo da aparência”. “Para poder fazer uma tal diferenciação, ter-se-ia de pensar nosso intelecto como acometido de um caráter contraditório: uma vez instalado sobre o ver perspectivo (como é necessário, para que precisamente seres de nossa espécie possam conservar-se na existência); por outro lado, ao mesmo

tempo, com uma capacidade de compreender exatamente esse ver perspectivado como perspectivado, a aparência como aparência. Isso quer dizer: equipado com uma crença na ‘realidade’, como se ela fosse a única, e novamente também com a compreensão interna (Einsicht) dessa crença, isto é, que ela seria apenas uma limitação perspectiva em face de uma verdadeira realidade. Porém uma crença examinada com essa compreensão interna não é mais crença, foi dissolvida como crença. Em resumo: não estamos autorizados a pensar nosso intelecto dessa maneira plena de contradição, que ele é uma crença e, ao mesmo tempo, um saber dessa crença como crença...” Na conclusão dessa consideração, Nietzsche exige a supressão dos conceitos “coisa em si” e “aparência”. Sua oposição seria tão “inútil” quanto aquela “mais antiga de ‘matéria e espírito” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 144).

Uma vez que o mundo “verdadeiro” é um apontamento que, como qualquer outro, é feito a partir de uma ou outra visada, sua própria existência tem de ser considerada sempre apenas perspectivamente fiável.

Do mesmo modo, a dicotomia entre o mundo ‘verdadeiro’ e o ‘aparente’ vai abaixo. Quando se dissolve o ‘mundo verdadeiro’, também o discurso do ‘mundo aparente’ perde seu sentido [...]. Desse modo, a dicotomia ‘verdade-aparência’ é reconhecida no seu todo como defeituosa. A questão que resta, portanto, é a de que aspecto poderia ter uma filosofia para além dessa dicotomia (ABEL, 2002, p. 18).

O desafio a ser enfrentado de modo a ultrapassar esta dicotomia é o niilismo. Dado que não se pode subtrair a qualidade perspectiva do “objetivo”, dado que a perspectividade presente em sua própria criação é inegável, o ataque contra ela implica numa assepsia por demais radical, cujo resultado é o descarte completo tanto do objetivo quanto do perspectivado, e que fatalmente levará consigo o que quer que se pudesse vir a considerar como efetivo no mundo.

Além disso, uma vontade de verdade hipostasiada tem consequências niilistas. Isso é visível, tão logo a perspectividade e a relatividade conceitual fundamental do entendimento humano do mundo, do outro e de si mesmo devam ser transcendidas ou eliminadas. Perspectividade e relatividade conceitual fundamental – que não deve ser confundida com um relativismo da preferência – são, contudo, elementos indispensáveis de todo entendimento humano do mundo, de outras pessoas e de nós mesmos. Quem quisesse eliminar esses elementos suprimiria, com isso, precisamente a efetividade do mundo. Consequentemente, aniquilar-se-ia também, com isso, a verdade. Ao final, pois, da realização estrita desta ‘vontade de verdade’, restaria, segundo Nietzsche, não o ‘Ser Puro e Pleno’, mas, ao contrário, o ‘nada vazio’[...]. Por isso, a vontade de verdade aparece na visão de Nietzsche como uma vontade

de nada não transparente a si mesma (Ibid., p. 18).

Esta impossibilidade de encontrar no mundo a verdade que acreditáramos nele haver (e aquilo que dele mais alegávamos valorar) causa rachaduras internas. Não havendo mais este norte, outros se põem como sucedâneos possíveis, muitos paradigmas de orientação diferentes, todos disputando priorização. As diferentes forças constituintes da humanidade a compelem então para diferentes direções ao mesmo tempo, o que diminui seu poder de coesão. O acirramento de suas oposições multilaterais as enfraquece a ponto de que nenhum dos paradigmas em vista possa ser eleito como princípio organizador, dando início à sua degeneração. O conceito de *decadéncia* aparece no pensamento nietzscheano como rubrica destes processos degenerativos.

Para Nietzsche, a decadéncia é o diagnóstico mais preciso da modernidade, que é definida por uma autocontradição fisiológica. O homem moderno constitui, “biologicamente, uma contradição de valores”. Fisiologicamente, encontram-se incorporados no moderno impulsos que se contradizem, jamais chegando a uma síntese. A incapacidade de formar síntese entre as oposições – a anarquia, dito de outro modo – é, para Nietzsche, o que caracteriza tanto a modernidade quanto a decadéncia que lhe é intrínseca (PETRY, 2017, pp. 111-112).

Esta fragmentação sem dúvida se estendeu para além da modernidade, vindo ter com os nossos dias. Tendo apostado tanto de sua movimentação na busca pela verdade, nossa civilização agora sofre os abalos da constatação da inexistência deste outrora tão fervorosamente cobiçado valor. Tendo se treinado para persegui-la, a descoberta de sua inexistência nos é um golpe por demais severo, estilhaçando nossa cultura, desorganizando-nos enquanto agremiação e torporizando suas partículas agora difusas, atomizadas. Abel entende que uma solução para nos acordar desta letargia atônita pode residir na refundação da ideia de verdade como interpretação, para o qual é preciso um conceito de *physis* suficientemente esclarecido de que sua existência é uma criação poética.

As dificuldades esboçadas da concepção metafísica da verdade não podem ser resolvidas somente com uma mera modificação no plano do conceito de verdade. Ao contrário, parece haver a exigência de que o antigo esquema no seu todo seja submetido a uma reinterpretção. Seguindo a linha de Nietzsche, pode-se fazer a tentativa de compreender a verdade não mais como aquilo que preexiste independentemente da sua interpretação. Ao contrário, a verdade poderia ser vista como o nome para a produção nos processos interpretativos. Com esses processos não se chega, definitiva e universalmente, a um fim obrigatório. Neles surge a verdade, que serve também à classificação de proposições (juízos, representações) enquanto ‘verdadeiro’ ou ‘falso’. Nesse sentido, pode-se conceber a ‘verdade como interpretação’. Nos processos de interpretação não se trata, portanto, primariamente, de des-cobrir, de desvelar uma verdade preexistente e pronta. Não é mais a interpretação que

depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação. Desse modo, a questão da verdade perde sua posição central, em proveito da problemática da interpretação. Isso não significa – e esse é um ponto muito importante! – que a questão da verdade tenha se tornado obsoleta, nem que ela desapareça no conceito de interpretação, pois nós fazemos, enfim, a distinção entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’ e a entendemos com evidência. Não se trata, portanto, da destruição, mas da re-concepção do sentido da ‘verdade’. E esta re-concepção pode resultar da base dos processos de interpretação fundamentais e continuamente compreendidos em contraposição ao discurso da “Verdade” (ABEL, 2002, pp. 20-21).

Ao discutir ponto muito aproximado, Stegmaier nos indica também nisso a herança kantiana, e de como foi percebida por outros comentadores.

Simon, que tinha, assim como Friedrich Kaulbach, declaradamente o objetivo de, “com o auxílio de Kant, considerar o estilo de Nietzsche a impressão do que é estridente e do irracional” (Simon 1992, p. 203), demonstrou que já em Kant, após as leis de uma natureza em si se tornarem questionáveis, o filósofo que as pondera teria de se tornar ele mesmo um “legislador” (Simon 1992, p. 206). Enquanto Kant ainda enxergava uma legitimidade universalmente válida da lógica, do direito e da natureza, Nietzsche, por sua vez, ampliou o processo de legislação filosófica para “um estabelecimento de novos conceitos fundamentais em prol de novas orientações” (Simon 1992, p. 216), isto significava para ele: a arte de transformar pensamentos em pensamentos dominantes: “a filosofia se torna arte na medida em que determinações são formuladas a partir dos próprios horizontes, de forma que estas se tornem fundamentalmente auto evidentes. A fonte da necessidade não está mais no ‘ser’, e também não está em leis universais da lógica, mas no estilo individual.” (Simon, 1992, p. 212) (STEGMAIER, 2014, p. 122).

A interpretação – como agora se vê rebatizada a “verdade” – pode ser recolocada, informada de seu lugar no jogo de forças existencial. Pode entender-se como *status quo* momentâneo, homeostase acordada.

Como foi ressaltado, a verdade da interpretação não consiste mais na correspondência ou adequação à “própria coisa” externa. Ao contrário, ela diz respeito à projetabilidade de signos e de interpretações e à compatibilidade recíproca, isto é, à possibilidade de acordo e de combinação do modelo e do standard das interpretações, bem como à sua posição no sistema, que vale por ora como norma na práxis do tempo. Por isso, ‘a verdade da interpretação’ pode ser concebida como uma posição regulada da interpretação em relação a outras interpretações já tidas por verdadeiras no interior de uma rede e, portanto, como função de coerência face à rede de interpretações. As normas da interpretação

asseguram, antes de mais nada, quando e sob que condições uma interpretação pode ser considerada como 'verdadeira' ou como 'falsa'. Essas normas não são definíveis ou dadas previamente por um conjunto a-histórico e fixo de princípios. Isso não quer dizer que os processos de interpretação transcorram sem regra. Antes, quer dizer que as regras do interpretar efetivo podem ser reconstruídas 'apenas internamente'; elas não certificam previamente, mas determinam o uso efetivo dos signos (ABEL, 2002, p. 28).

Entendida como interpretação, cada asseveração sobre o mundo é contrastada com suas semelhantes, e sua validade dependerá de sua dinâmica em relação ao restante deste mosaico. Ela talvez venha a ser afogada por ele, sobrepor-se a ele, ser sobrepujada, encontrar um lugar em seu seio, etc. Seja qual for o caso, mantém-se sempre em regime interino e falibilista. É-lhe reservado o necessário para que empreenda suas funções de diretriz para a vida, sem a pretensão de que seja irretocável, inamovível. Não se deve perder de vista a falibilidade, o interinato em jogo aqui. Dar de ombros a esta instabilidade é assumir que as interpretações podem ser fixadas. Se se leva a sério as noções trabalhadas até este ponto, tem de se antecipar que elas próprias preconizem suas superações. Em coerência consigo mesma, por exemplo, uma teoria de forças interpretativas autofágicas prevê a destruição de si mesma, seu eventual ultrapassamento.

A interpretação das interpretações de Nietzsche não se compreende como filosofia absoluta. Em verdade, impõe-se em seu pensamento a convicção de que tudo o que é seria interpretação. Mas ele não exclui que haja ainda outras interpretações que não estão incluídas no ser-homem. O homem é, decerto, "apenas" a totalidade-do-orgânico continuando a viver "em uma determinada linha". Mantém aberta com isso a possibilidade de que futuros homens, "além-do-homem" (Übermensch), por meio de incorporação de interpretações para nós ainda inacessíveis, poderiam, em comparação com os viventes de hoje, ampliar ainda sua compreensão da efetividade. "Numa espécie superior de seres, o conhecimento terá também novas formas, que agora não são ainda necessárias" [...]. A interpretação de Nietzsche inclui em si mesma a possibilidade, sim, a necessidade de seu próprio alargamento e modificação como um seu aspecto essencial (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 149).

3. Além do antagonismo

Mesmo em vista das decisivas divergências que se tenha com tanto o diagnóstico quanto com a prescrição nietzscheana (algumas das quais certamente se partilha aqui), é fácil se entender porque é que ambas ressoam com tantos, uma vez que não apenas tocam nos elementos mais significativos trazidos pelo problema da verdade, como são conclusões com as quais se apressam em concordar uma parte massiva daqueles aos quais são professadas: que a verdade sempre se tratou de um subproduto da vontade de poder sobre a vida, domínio sobre o "externo", legislação dele, e que isso não se daria por "nenhum fim" que se pudesse divisar além desta dinâmica mesma, e isso simplesmente porque se trataria do

nível mais profundo a que nossos olhos teriam até aqui divisado a natureza da própria existência. Que vida seja luta, que estejamos cercados de inimigos a serem vencidos, isso soa muito encantador para a humanidade em seu estado atual, posta a sugestão que cruzou milênios implantando em si mesma, auto-hipnoticamente: o antagonismo move o mundo.

Com efeito, esta é plausivelmente uma das principais razões pela qual nossa espécie consegue tão tranquilamente, com pouco ou nenhum titubeio, fazer vista grossa para as evidências do indizível sofrimento que causa aos demais animais; é esta uma das principais razões de não haver argumentação lógica coerente que faça por onde causar que nossa espécie se refreie do horror diário a que os submete; é por isso que a famigerada, evidente constatação da equivalência formal entre especismo e outras formas de opressão é tão solenemente ignorada (quando não escarnejada) por tantos que tão ferrenhamente se opõem a estas outras: pois, tal como veio a ser, e ainda que isso não precisasse nem precise ser assim, a racionalidade lógica envolvida nestas disputas argumentativas foi lavrada ao longo do caminho em busca da verdade, tornando-se sua tributária, e por isso perde tanto mais de sua força cogente quanto essa perde a sua, quanto mais se a percebe como um mecanismo para ataque e defesa, uma ferramenta para disputa. Revelada miragem, aqueles que sempre se valeram dela como expediente do antagonismo podem agora dela assim se valer a céu aberto.

Tome-se o caso da *Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos*:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimentalmente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos (LOW et al., 2012).

Ela representa mais um em uma interminável série de louváveis esforços que visam demonstrar de maneira irrefutável não apenas que animais não-humanos sentem dor como também o fato de estarem cômicos dela – algo tão gritante, absurda e instantaneamente visível para qualquer pessoa que com eles tenha tido o mais ligeiro contato que faz com que a palavra “óbvio” pareça aqui um eufemismo. Como dito, o esforço é inquestionavelmente nobre e louvável, e sua multiplicação maximamente bem-vinda, já que há que se proteger a causa tanto quanto se possa de qualquer brecha através da qual se a tente dirimir. O fato para o qual chamamos atenção é o absurdo de um estado de coisas no qual uma tal comprovação se fizesse necessária.

Sabemos que todos os mamíferos, todos os pássaros e muitas outras criaturas, como o polvo, possuem as estruturas nervosas que produzem a consciência. Isso quer dizer que esses animais sofrem. É uma verdade inconveniente: sempre foi fácil afirmar que animais não têm consciência. Agora, temos um grupo de neurocientistas respeitados que estudam o fenômeno da consciência, o comportamento dos animais, a rede neural, a anatomia e a genética do cérebro. Não é mais possível dizer que não sabíamos (LOW, 2016),

e é qualquer coisa de espantosa que se tenha um dia pensado nos ter sido possível dizê-lo. Que se tenha presenciado os estridentes, inegáveis sinais de aversão ao sofrimento partilhados por nós e os não-humanos e se os tenha atribuído a algo próximo de mero símile, de sofrimento não equivalente em função de uma arbitrada falta de provas de sua consciência é algo que dificilmente se consegue explicar sem recorrer aos mecanismos de defesa descritos pela psicanálise. Mais especificamente, de pronto vem à mente aquele que se chamou de racionalização, cuja escolha de nomenclatura parece testemunhar por si só o quão frágil sempre foram os esquemas interpretativos que clamavam terem aportado nas praias seguras e fixas que chamaram de verdade, quão pífilo sempre fora o poder cogente da racionalidade dela tributária.

(E, notável: quando dantes queríamos achar por onde enxergar estes ou aqueles de nossa própria espécie como somenos, enxotá-los para o lado de lá das linhas do digno que nos racionalizávamos a inventar, muito frequentemente recorriamos à igreja, a então outorgante da dignidade – função que, a propósito, exercia via homologação *anímica*. E dado que, quando averiguada a morte de deus, tentou-se entronar a ciência como nova depositária de atribuições outrora divinas – para as quais essa muito logo se mostraria igualmente inapta e, frente ao niilismo, tão impotente quanto seu predecessor –, não haveria de ser muito diferente: reeditamos a atrocidade, vendo por bem exigir da nova soberana prova irrefutável de uma obviedade, convencendo-nos de que a falta desta prova absurdamente desnecessária equivaleria a um aval para o tratamento hediondo daqueles que continuamos a querer enxergar como indignos de consternação, abaixo da piedade).

Frágeis não fossem estes esquemas, pífilo não fosse o poder cogente desta racionalidade, a verificação da consciência dos demais animais declarada por Low deveria então bastar para que a humanidade se atentasse com seriedade ao sofrimento que lhes impõe – ou seja, se a questão tivesse efetivamente um dia sido a falta de evidências satisfatórias a um raciocínio específico qualquer. Observado mais de perto, percebe-se estarmos mais uma vez de frente para o problema que aqui propomos ter tido papel muito mais pronunciado na instauração da busca pela verdade do que tiveram quaisquer dos outros fatores mencionados: o anseio de um mundo simplificado, simplista, no qual o antagonismo reluziria como último princípio divisável, maximamente vigente, inconteste.

Pululam inúmeros outros exemplos corriqueiros de como “verdades” e seus raciocínios são tranquilamente jogados para lá e para cá para que se acomodem aqui

estes, ali aqueles, acolá outros. As estruturas de simplificação antagonica se encontram tão arraigadas que parecem irreduzíveis, insuperáveis, inultrapassáveis. Tidas como algo naturalmente dado, campos traçados pela existência mesma, impossíveis de serem removidos juntamente com outras “narrativas” e conteúdos similarmente compreendidos, mantêm-se como demarcações territoriais basais para os quais não de ser trazidas novos conteúdos que a eles devem forçosamente se adequar. Na prática, construtos arbitrados e, portanto, facilmente rearranjados ao sabor do desejo, são movidas a torto e a direito a todo instante, para suprirem seja qual for o desiderato da vez.

Indefesos perante nós, que prospecto de melhoria no tratamento que lhes dispensamos teriam os não-humanos se mesmo os mais privilegiados espécimes da humanidade são tragados por esta crise civilizatória como piparotes numa ventania? Observe-se alguns exemplos oriundos do coração do mais recente império humano: primeiro, a descrição de Taibbi da simetricamente radical mudança de posicionamento entre a direita e a esquerda estadunidenses em relação à ideia de que seu estado seria efetivamente controlado por interesses escusos organizados incognitamente, como um “Estado dentro do Estado”, conceito popularmente conhecido como *deep state*.

O “deep state” estava sob os holofotes da esquerda então porque uma enchente de horrendas revelações o colocou lá. Nós aprendemos através de Snowden que a NSA estava coletando em segredo comunicações de pessoas pelo mundo todo [...] em um programa que a Corte de Apelos dos E.U.A. só declarou ilegal no ano passado [...]. Quando Trump chegou, tornou-se quase imediatamente óbvio que seu destino histórico era ser a melhor coisa que já aconteceu para os serviços secretos. Da mesma maneira que a hidroxicloroquina se tornou óleo de cobra no instante em que Trump disse que ele a estava tomando, o “deep state” se tornou um mito no momento em que Trump e seus asseclas começaram a dizer que acreditavam nele (TAIBBI, 2021).

Em seguida, uma passagem de um artigo de Greenwald, no qual critica o culto irrefletido a personalidades políticas, demonstrando como esta irreflexão permite que se os apoie quando se declaram a favor dos mandados de uso de máscara e demais medidas de distanciamento social como táticas contra a pandemia, criticando duramente aqueles que não as seguem, mas igualmente quando quebram estes protocolos com sua presença em eventos da assim tida elite social, como se não houvesse conflito lógico merecedor de atenção entre os dois momentos.

Tentar achar um raciocínio científico cogente para algo disso é, de caso pensado, virtualmente impossível. As regras são suficientemente rocambolescas e frequentemente arbitrárias para que se possa facilmente montar argumentos para justificar legalmente a conduta versalhiana de seus líderes políticos progressistas favoritos. Para além das legalidades, tudo que alguém faz pode simultaneamente ser declarado responsável ou inconsequente, dependendo

das necessidades políticas do momento. Mas o que foi mais impactante a respeito do evento de doadores de Pelosi não foi a possibilidade de infrações legais, mas ao invés disso o sistema de duas camadas que era tão visceralmente e desconfortavelmente óbvio. Muito embora muitos dos ricos doadores brancos não tivessem comida em frente de si e não estivessem comendo, não havia uma máscara à vista – exceto nas faces das pessoas avassaladoramente não-brancas contratadas como serviçais, todas as quais tinham seus rostos gratuitamente cobertos. Serviçais, aparentemente, são muito mais agradáveis quando são desumanizados. Não há necessidade de narizes ou bocas ou outras características faciais para aqueles que estão convertidos em robôs servis (GREENWALD, 2021).

De consequências diretamente mais nefastas, o próximo exemplo demonstra como até mesmo operativos de uma das mais repugnantes e combatidas ideologias em memória recente são prontamente reabilitados com um simples retracejo da conjuntura – e isso num piscar de olhos de uma revisionista vista grossa. *Voilà:*

Facebook permitirá temporariamente que seus bilhões de usuários elogiem o Batalhão Azov, uma unidade militar ucraniana neo-nazista previamente banida de ser livremente discutida em função da política de Indivíduos e Organizações Perigosas da companhia [...]. A mudança de política está atrelada à invasão russa da Ucrânia em andamento e a escaladas militares anteriores (BIDDLE, 2022).

Alegar que é “propaganda política russa” dizer que o Batalhão Azov usa insígnias neo-nazistas e que ele é ideologicamente neo-nazista é em si mesmo uma propaganda política. Um mês atrás o Moon of Alabama publicou uma lista incompleta de muitos noticiários que já descreveram vários paramilitares ucranianos como tais, então se são apenas “propagandistas russos” que têm dito que o Batalhão Azov é neo-nazista, então as plataformas de mídia social do Vale do Sílico devem banir imediatamente noticiários como NBC News, o BBC, The Guardian, e Reuters. Antes de esta guerra começar em fevereiro passado, não era controverso dizer que a Ucrânia tem um problema nazista exceto nas mais das mais virulentas câmaras de eco dos spinmeister imperiais. Mesmo nos primeiros dias de conflito isso ainda estava acontecendo com publicações de mainstream desavisadas de que a história tinha sido reescrita, como este artigo da NBC News de março intitulado “O problema nazista da Ucrânia é real, mesmo que a alegação de ‘desnazificação’ de Putin não seja” (JOHNSTONE, 2022).

Mas, bem se o sabe, reabilitações assim só são concedidas mediante o alinhamento de interesses superiores aos que se divulga, os quais não passam de adorno edulcorante, penduricalhos moralmente aceitáveis, como este último exemplo não permite deixar de notar:

O presidente dos EUA Joe Biden viajará para a Arábia Saudita mais tarde este mês para visitar o Príncipe Mohammed bin Salman. Um objetivo principal da viagem, que incluirá encontros com outros líderes árabes e uma viagem para Israel, será fortalecer apoio mais amplo para a guerra dos EUA-OTAN contra a Rússia, pela Ucrânia. O New York Times, em seu artigo sobre o assunto, comentou que isso “representa o triunfo da Realpolitik sobre o ultraje moral, de acordo com especialistas em política externa”. Da parte do Times e dos “especialistas em política externa”, esta foi a forma polida de se manifestar sobre a inegável hipocrisia dos EUA em alegar estar defendendo a “democracia” na Ucrânia enquanto cortejam uma das ditaduras mais brutais do mundo [...]. Na mídia dos EUA não havia qualquer condenação naquele momento dos “crimes de guerra” [para usar o termo pelo qual os EUA se referiram à invasão russa na Ucrânia – HV] sauditas contra o Iêmen, nem havia gritos de protesto dos apoiadores do imperialismo estadunidense de pseudo-esquerda contra o crime de guerra. Dois meses e meio depois, no entanto, um ataque de míssil em uma estação de trem ucraniana que matou 50 – do qual se culpa, dubitavelmente, a Rússia – foi tomado para exigir uma grande intensificação de apoio militar dos EUA à Ucrânia. Isto é “genocídio”, Biden declarou. Quando ele veio ao poder em Janeiro de 2021, Biden disse que ele faria o regime saudita “pagar o preço”, particularmente pelo assassinato de Khashoggi, e que sua administração “os tornaria de fato os párias que são”. Ele também fez uma vaga declaração de que sua administração acabaria com o “apoio americano a operações ofensivas” na guerra contra o Iêmen (KISHORE, 2022).

Todavia, de tanto disfarçar de desenvolvimento necessário e constringentemente lógico e natural suas demarcações arbitrárias e simplistas, não é de surpreender que a humanidade chegue a acreditar piamente no drama que encena, perdendo-se no personagem, eventualmente colocando a si mesma em risco: para poder atender a alguns destes desideratos, precisou se forçar a crer em um direito intrínseco que teria de explorar desmedida e brutalissimamente a porção do mundo que chamou de “natureza”, para isso rearranjando suas linhas antagônicas com pressupostos cientificistas (o que quer dizer: fundamentados no delírio da Verdade fixa), arrancando desta natureza o estatuto de conviva, decretando-a entidade hostil. Porém, a ligação inobliterável entre esta natureza e a humanidade está acima de qualquer decreto que a segunda teime em tentar levar a termo, e não tarda para que se depare com o alto preço que tem de pagar por essa ingênua tentativa de obliterá-la.

A agricultura passa, então, a se beneficiar dos progressos científicos e tecnológicos, que asseguram uma produção maior sobre porções de terra menores. Os progressos da química e da genética, juntamente com as novas possibilidades criadas pela mecanização, multiplicam a produtividade agrícola, e reduzem

a necessidade de mão-de-obra no campo. A urbanização ganha, assim, novo impulso e o espaço do homem, tanto nas cidades como no campo, vai tornando-se um espaço cada vez mais instrumentalizado, culturizado, tecnificado e cada vez mais trabalhado segundo os ditames da ciência. O capital constante que, antes, era um apanágio das cidades, sobretudo naquelas onde se concentrava a produção industrial, passa, também, a caracterizar o próprio campo, na forma de implementos, fertilizantes e inseticidas, máquinas e sementes selecionadas. Esse capital constante fixo ou localizado chega, aliás, a toda parte apoiado pela expansão da rede de estradas de ferro e de rodagem que vão assegurar uma circulação mais rápida e relativamente mais barata, sem a qual o abastecimento das cidades se tornaria impossível. O fato de que a energia se transporte em forma de eletricidade, ou através de modernos condutos de óleo, de gasolina ou de gás vai permitir, depois, a desconcentração industrial, enquanto no século passado o fenômeno da industrialização explica as grandes concentrações urbanas da Europa e do leste dos Estados Unidos. Os transportes se modernizam, encurtando as distâncias entre as cidades e dentro delas. E o urbanismo subterrâneo se transforma em um suporte indispensável às formas de vida e às atividades econômicas contemporâneas. Tudo isso se dá em um quadro de vida onde as condições ambientais são ultrajadas, com agravos à saúde física e mental das populações. Deixamos de entreter a natureza amiga e criamos a natureza hostil [...] O exame do que significa, em nossos dias, o espaço habitado, deixa entrever, claramente, que atingimos uma situação-limite, além da qual o processo destrutivo da espécie humana pode tornar-se irreversível (SANTOS, 1988, p. 16. Sublinhado nosso).

Mesmo quando se dá conta do revés causado por seus desmandos e, em função de um cálculo visando suas chances de sobrevivência, a humanidade torna a rearrumar as linhas para resgatar a natureza do campo do hostil no qual a lançara, custa a se fazer enxergar que nela haja aqueles aos quais continua a infligir sofrimento.

Geógrafos – como a maioria dos outros intelectuais na academia – têm tido a lidar com a natureza de uma maneira caixa-preta. A não ser por argumentos sobre realismo ecológico versus construcionismo cultural, a natureza tem permanecido como um conceito largamente indiferenciado, suas partes constituintes raramente teorizadas separadamente. Ao ler a maioria dos textos geográficos, poderia acontecer de nunca se saber que a natureza está populada de seres sencientes; os animais foram simplesmente confinados na caixa-preta, ou confundidos com sistemas ecológicos e de produção. Nós achamos que é hora de deixar os animais saírem da caixa, de adicionar corpo e outras formas de presença (WOLCH & EMEL, 1998, p. XV).

O absurdo dos maus-tratos que racionalizamos como permissíveis alcança níveis

peculiarmente flagrantes na arte, especialmente porque esta esfera não dispõe das desculpas de que gozam outras, nas quais o indescritível abuso para com os não-humanos é tido como basilarmente vital para a manutenção da vida – noção claramente disputável. Não há dúvida de que a arte seja, como ação humana, retroalimentadora do âmbito sociocultural. Suas concepções e estudos são propagadoras e insufladoras de processos de vanguarda bem como de reinterpretações e perpetuação de ações culturais. Isso se mostra não apenas nos aspectos formal e poético, mas também nas relações inter e intrapessoais construídas nas relações artista-arte-espectador. Dada esta importância sociocultural da arte, importa ressaltar as transmutações teóricas e práticas ocorridas ao longo do tempo no âmbito artístico e que tendem a acompanhar desenvolvimentos político-sociais de outras esferas da sociedade. Tais transmutações incorreram em desaprovações, desapropriações e enfrentamentos de artistas, coletivos e movimentos que, de uma forma ou de outra, subjagam outros a fim de representar, apresentar ou desempenhar outras reverberações artísticas. Por exemplo, tanto em âmbitos acadêmicos quanto vernaculares da arte discute-se atualmente pautas altamente significativas e de grande consequência, tais como a utilização da imagem do feminino, de pessoas menos favorecidas economicamente, a apropriação cultural de que se utilizam diversos artistas. Esta relação de subjugação do outro através da dessensibilização e da dessubjetivação vem sendo contestada a passos largos nas últimas décadas por movimentos contra-hegemônicos, que tentam desfazer as linhas que nos separam. Têm-se ganhado terreno com ações de artistas e curadores brasileiros da atualidade que expandem não apenas os processos artísticos como também as próprias estruturas do circuito artístico. Trata-se de traçar novos parâmetros acerca da utilização do outro como meio e fim para expressividade artística. Não obstante, esse cenário se estabelece sob a função de embates e reivindicações.

Frente a estes elementos – subjugação, dessensibilização, reivindicações –, é de interesse trazer à atenção a tratativa que a arte dispensa aos não-humanos. Na qualidade de ressonância do sociocultural, a arte os explora em demasia para suas produções, processos e representações. Dos pincéis de marta aos tubarões de Hirst, estes seres são relegados ao espaço do dessubjetivado, como de praxe se dá em uma sociedade que provê permissão sociocultural e manutenção epistemológica desta comodificação – e seria de se esperar que também sua arte e seus artistas compartilhassem desta insensibilização estrutural. Além da marta e outros roedores, destacados pincéis de qualidade “superior” são produzidos também com pelos de bois e outros animais, e a viabilização de cerdas sintéticas se baseia, sobretudo, no lucro e na precificação, não por conta da sensibilização para com o bem-estar animal. O mesmo se aplica a um sem-número de tintas, gizes, espessantes e os mais variados produtos utilizados pelos mais variados processos artísticos.

E a exploração dos não-humanos na arte está longe de se apresentar apenas no plano opaco dos insumos, inconspícuo à percepção dos espectadores – aos quais prontamente se tenta tranquilizar com desculpas bem-estaristas quando se alarmam com os bastidores

desta confecção. Por diversas vezes foram mortos, encarcerados, torturados e expostos a maus-tratos em prol da poética de um processo, objeto ou ação artística. São diversos os casos de artistas que trabalham diretamente com o assassinato ou tortura: o cão torturado e preso por Habacuc; o confinamento de urubus no espaço da 25ª Bienal por Nuno Ramos; a extensa produção de Damien Hirst; a obra de Cildo Meireles intitulada “Tiradentes – Totem monumento ao preso político” realizada em 1970. Nesta última, ação realizada durante o período da ditadura militar brasileira, Cildo Meireles embebeda em combustível dez galinhas e as ateia fogo. Os animais são queimados vivos e, aos grunhidos, contempla-se uma grotesca, apenas ilusória subversão da expressão poética, política e artística. A monstruosidade da ação não parece deixar dúvidas quanto ao grau de dessensibilização estrutural de nossa cultura, a linha traçada pela humanidade entre si mesma e demais animais, como tampouco deixa dúvidas desta linha a medonha permissividade por parte da curadoria e dos espectadores. E se parte da expressão artística desta ação se encontrava exatamente ancorada na brutalidade e no choque que pretendia causar, o que significa que nenhum dos presentes tenha se proposto a interromper o assassinio? Mas, também bem se o sabe, estamos ainda muito longe de ser o caso de que uma tal permissão fosse inconcebível. O exercício de contrastar um tal acontecimento com o fato de que a arte tenha servido de pórtico pelo qual se deram tantos dos avanços empáticos da humanidade há de causar, no mínimo, consternação, se não angústia.

4. Conclusão

É precisamente em relação à empatia, aos afetos que a interpretação nietzscheana da verdade como interpretação guarda auspício da maior esperança para os interesses em questão: ela revela que mesmo os esquemas interpretativos mais difundidos e estabelecidos, com os quais lidamos cotidianamente e irrefletidamente com o mundo são suscetíveis à implementação de novos parâmetros, a alterações drásticas. Mesmo que o gosto pelo antagonismo tenha sido o que de fato tenha informado, moldado e movido a já caducada verdade e outros valores basais da cultura humana, isso não quer dizer que não possamos agora lhe informar, moldar e mover com outros motrizes. E, das possibilidades que intuitivamente vêm à mente, parece razoável que se cogite serem os afetos dignos de atenção especial. Afinal, ao cabo da milenar disciplina para com a verdade, descobriu-se não só que essa se tratava de miragem, mas que, agindo subterraneamente ao ponto onde se a alucinara, eram precisamente os afetos o que faziam o mundo girar, com uma inexorável força ctônica.

Estas considerações parecem se encontrar implícitas na seguinte passagem de Stephan:

Em meu trabalho, não questioneei aquilo que somos e devemos ser no mundo, mas antes como amamos e como podemos amar neste mundo. Dito de outro modo, a problematização filosófica do amor correspondeu à problematização filosófica da vida, da questão que pergunta pela constituição da boa vida, pela criação estética da vida que é conduzida em meio ao sofrimento psíquico e social, sofrimento que se vincula à violência relativa à exclusão e ao sacrifício. Amar e viver constituíram a tautologia que

me guiou até aqui, ou melhor, a tautologia que me guiou em direção ao entendimento da morte como transformação e, assim, ao olhar subterrâneo de Medusa que, em parceria com Afrodite, transforma o saber em astúcia ao invés de reduzi-lo aos limites dogmáticos da Razão; a astúcia, por sua vez, foi exercitada em minha pesquisa com base na convicção do mundo plural, ou seja, a convicção do mundo plural sustentou a referida tautologia, a tautologia que diz ‘amar e viver’, ‘amar e viver no mundo’, ‘amar e viver em um mundo plural’. Como tudo não passa de convicção – de uma convicção que, com efeito, foi paulatinamente alimentada e construída – talvez eu possa dizer que as análises apresentadas em minha tese foram, ao mesmo tempo, impulsivas e cautelosas; a ambivalência que atravessa o trabalho resultou dos múltiplos erros que cometi em minha vida, erros que me afastaram dos trilhos e traços humanos, demasiado humanos. Entre homens e animais, entre moral e ética, entre cuidados e deveres, entre anarquismos e comunismos, entre ficção e realidade, entre imaginação e ideiação, entre socialização e sociabilização, entre o eu e o nós, entre a tradição e a cultura há uma tensão, uma contínua tensão de tipo agonística que sou incapaz de resolver, uma tensão que talvez nem deva ser resolvida. Em nenhum momento propus abandonar a ambivalência que me atravessa, em nenhum momento tentei transformar o amor contra-utópico atrelado aos reflexos subterrâneos de Medusa na única alternativa possível à prática do afeto por si e pelos outros. O que me atrai em Medusa é justamente o seu aspecto fronteiro e, sendo assim, ambivalente. Medusa está entre a vida e a morte, entre o amor e o horror, entre o belo e o feio, entre o verdadeiro e o falso: Medusa é para mim o que a moeda falsificada foi, em certo sentido, para Diógenes – ela é um escudo contra a transcendência e a tradição, contra o anacronismo da norma, contra o valor absoluto da verdade que, ao invés de libertar, aprisiona a subjetividade a uma estrutura pretensamente universal (STEPHAN, 2020, p. 305).

Abandonada a ilusão de qualquer dogma, verdade, parâmetro fixo de qualquer sorte que serviria de lastro para uma delirada razão iluminada com a qual se esperava poder traçar linhas que acabassem com ambivalências, que separariam devidamente umas das outras as arbitrariamente divididas áreas de tensão das quais estamos a todo momento cercados, somos convidados a um mundo mais complexo, mais sofisticado, no qual já não se ousa cogitar que qualquer demarcação seja mais que acordo e invenção. Fronteiras intangíveis, somente combinadas entre indivíduos de uma espécie temerosa, que sabe enganar a si mesma com maestria, de modo a nunca se abrir para os afetos que traz em si e que anseiam sempre de novo por tudo o que insiste ver como estando “do lado de lá”.

Bibliografia

- Abel, G. (2002). *Verdade e Interpretação*. Cadernos Nietzsche, 12. Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/numeros/1120/12>
- Ataíde Junior, V.P. (2018). “Introdução ao Direito Animal Brasileiro”, *Revista*

- Brasileira de Direito Animal*, Salvador, volume 13, n. 03, p. 59.
- Biddle, S. (2022). *Facebook allows praise of neo-nazi Ukranian Batalion if it fights Russian invasion*. The Intercept. Disponível em: <https://theintercept.com/2022/02/24/ukraine-facebook-azov-battalion-russia/>
- Greenwald, G. (2021). *The Masking of the Servant Class: Ugly COVID Images From the Met Gala Are Now Commonplace*. Substack – Glenn Greenwald. Disponível em: <https://greenwald.substack.com/p/the-masking-of-the-servant-class>
- Johnstone, C. (2022). *Empire solves Ukraine’s Nazi problem with a logo change*. MR Online. Disponível em: <https://mronline.org/2022/06/02/empire-solves-ukraines-nazi-problem-with-a-logo-change/>
- Kishore, J. (2022). *Biden’s trip to Saudi Arabia exposes the hypocrisy of the imperialist war against Russia*. World Socialist WB. Disponível em: <https://www.wsws.org/en/articles/2022/06/04/per1-j04.html>
- Low, P. (2012). *et al. Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos*. Revista IHU Online. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos>
- Low, P. (2012). “*Não é mais possível dizer que não sabíamos*”, diz Philip Low. Revista Veja. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/ciencia/nao-e-mais-possivel-dizer-que-nao-sabiamos-diz-philip-low/>
- Müller-Lauter, W. (1997). *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Anablume Editora. São Paulo – SP.
- Nietzsche, F. (1967). *Digital critical edition of the complete works and letters*. Baseado no texto crítico de G. Colli e M. Montinari. Ed. De Paolo D’Iorio. Berlin/New York, de Gruyter. Disponível em <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- Petry, I. (2017). *Nietzsche entre Wagner e Bizet: artes da década, o teatro da excitação e o sapateado da dança moura*. Limiar, volume 4, número 8, 2. Semestre.
- Reed, A. (2021). *Adolph Reed has enough white people explaining racism to him*. YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=T6wisb2MEqs&ab_channel=usefulidiots
- Santos, M. (1998). *Metamorfoses do espaço habitado, fundamentos teórico e metodológico da geografia*. Hucitec. São Paulo.
- Stegmaier, W. (2014). *As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade*. Sofia, Versão eletrônica. Vitória – ES, Julho/Dezembro.
- Stephan, C. (2021). *Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos*. Acervo Digital da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/69903>

- Taibbi, M. (2021). *Yes, Virginia, There is a Deep State*. Substack – TK News. Disponível em: <https://taibbi.substack.com/p/yes-virginia-there-is-a-deep-state-bbc?token=eyJlc2VyX2lkIjo5MzExMzgz4Ljw3N0X2lkIjo0MjY5NTIwNywiXyI6Imx4dXovIiwiaWF0IjoxNjM0NDU0MjI3LjIleHAiOjE2MzQ0NjE4MjcsImlzcyI6InB1Yi0xMDQyIiwic3ViIjoicG9zdC1yZWJkdGlvbiJ9.bYbwUfO5JF>
- Wolch, J.; Emel, J. (1998). *Animal Geographies. Place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*. Verso. Nova York.

HUGO VEDOVATO

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio de pesquisa (BEPE – FAPESP) na Technische Universität Berlin. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, com estágio de pesquisa (BEPE – FAPESP) na Universität Stuttgart. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, com estágio de pesquisa (BEPE – FAPESP) na Universität Stuttgart. Membro dos grupos de pesquisa Modernidade e História Cultural (UNIFESP), Internationale Nietzscheforschungsgruppe Stuttgart (Universität Stuttgart), Friedrich Nietzsche Society (FNS), e do conselho editorial da Revista Guarú (UNIFESP). Em seu livro “...precipitações precipícias” (Editora PHI, 2018), oferece uma análise da infinitude, num esforço de propor – entre outras coisas – esboços para uma filosofia pós-niilista. Vegano há 18 anos, a causa animal é parte integrante de suas preocupações, como se pode conferir em alguns de seus trabalhos com o projeto de intervenção intelectual e artística Cosmopolíticas, do qual participa da organização juntamente a Cassiana Stephan e Nailane Koloski.

VITOR VEDOVATO

Bacharel em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Campinas -UNICAMP. Com período de intercâmbio na Faculdade de Belas Artes do Porto, Portugal. Enquanto artista tem participação em exposições coletivas no Brasil e em Portugal e exposições individuais no Brasil. Participa com curadoria e produção artística no coletivo A Sopa Análises Marginais com projetos selecionados em editais de fomento à Cultural (ProAC). É vegano desde 2014.

Sintiencia y resistencia. Una entrevista a Óscar Horta

Senciência e resistência. Uma entrevista com Óscar Horta.

Sentience and resistance. An interview to Óscar Horta

Enviado: 19.10.22 Aceptado: 17.03.23

Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato

Bachiller en derecho por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Miembro de la Junta Directiva del Taller de Derecho Constitucional de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Derecho Animal en Perú.
E-mail: lobatoisaac14@hotmail.com

Óscar Horta

Profesor de filosofía moral en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha sido investigador visitante en distintas universidades de Estados Unidos, Suecia, Finlandia, Italia, Portugal y Dinamarca, así como en la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología. En 2007 obtuvo el Premio de Ensayo Ferrater Mora.

Óscar Horta explica en esta entrevista algunas cuestiones sobre tres temas que ha desarrollado en su vida académica. El primero, es sobre las categorías relevantes en ética animal, como la definición de especismo, la relevancia de la sintiencia frente a la autoconciencia y otras categorías que cuestiona como la de estatus y la de persona. El segundo tema es sobre el igualitarismo, corriente filosófica a la que se adhiere. Por último, el tercero es lo relativo a la intervención en la naturaleza para ayudar a los animales debido a nuestros deberes positivos hacia ellos, Allí desarrolla su crítica a la postura de Kymlicka y Donaldson en Zoopolis sobre este tema y el alcance de esta intervención. Asimismo, comenta su apreciación del avance jurídico desigual en cuanto al reconocimiento de derechos de los animales y de la naturaleza.

Palabras clave: especismo; estatus moral y legal; personalidad legal y filosófica; intervención en la naturaleza.

Oscar Horta explica nesta entrevista algumas questões sobre três temas desenvolvidos em seu trajeto acadêmico. O primeiro é sobre as categorias relevantes em ética animal, como a definição de especismo, a relevância da sentiência frente à autoconsciência e questões sobre o status e a pessoa. O segundo tema é sobre o igualitarismo, corrente filosófica a qual adere. Por fim, o terceiro se relaciona à intervenção na natureza para ajudar os animais por conta de nossos deveres positivos para com eles, onde desenvolve sua crítica à postura de Kymlicka e Donaldson em Zoopolis sobre o tema e alcance desta intervenção. Da mesma forma, coloca sua avaliação sobre o desenvolvimento jurídico desigual em relação ao reconhecimento dos direitos animais e da natureza.

Palavras-chave: especismo, status moral e legal, personalidade jurídica e filosófica, intervenção na natureza.

In the interview Óscar Horta explains a few issues concerning three topics that he has developed in his academic life. The first is about the relevant categories in animal ethics, such as the definition of speciesism, the relevance of sentience versus self-awareness, and other categories that he questions such as the ones of status and person. The second theme is about egalitarianism, a philosophical current which he supports. Finally, the third is related to the intervention in nature to help animals due to our positive duties towards them. There he develops his criticism of the position of Kymlicka and Donaldson in Zoopolis on this subject and on the scope of this intervention. Likewise, he comments on his assessment of the unequal legal progress regarding the recognition of the rights of animals and nature.

Keywords: speciesism; moral and legal status; legal and philosophical person; intervention in nature.

A. Sobre las categorías relevantes en ética animal

1. ¿Cómo definirías el especismo y cuáles son sus variantes?

Óscar Horta (O.H.): El especismo es la discriminación de quienes no pertenecen una cierta especie (o a un grupo de especies). Explicado más en detalle, podríamos decir que es un trato o consideración desfavorable injustificado de todos aquellos individuos que no forman parte de una especie o grupo de especies. También se puede hablar de especismo para nombrar las implicaciones de esta consideración o trato desfavorable, incluyendo las que tienen lugar a nivel socioeconómico y legal. La forma más común de especismo es la antropocéntrica, es decir, la que discrimina a quienes no son seres humanos. Pero hay muchas otras. Por ejemplo, se discrimina a ciertos animales no humanos frente a otros porque hay un interés en usarlos, porque su tamaño es menor, porque son de especies más numerosas y por otros motivos. Comparativamente, se tiene menos en cuenta sus intereses. Así, se trata peor a cerdos que a perros, a conejos que a caballos, a pulpos que a osos panda, etc. Son distintos tipos de especismo.

2. ¿A qué nos referimos cuando hablamos de la sintiencia?

O.H.: Yo sigo la definición del término “sintiencia” que lo entiende como la capacidad de tener experiencias del tipo que sea (“sintiencia” y “consciencia” son así términos sinónimos). A veces se define también como la capacidad de tener experiencias positivas o negativas.

3. ¿La sintiencia es condición necesaria o condición suficiente para ser parte de la comunidad moral?

O.H.: La sintiencia es, en mi opinión, condición a la vez necesaria y suficiente para que alguien sea moralmente considerable, esto es, para que debamos tener en cuenta sus intereses cuando tomamos decisiones que pueden afectar a ese alguien. Por ello podemos decir que la sintiencia es moralmente relevante. Lo que esto quiere decir es que es relevante para nuestras decisiones morales. Hay quien llama al conjunto de seres moralmente considerables comunidad moral. Yo no, porque el término “comunidad moral” se puede entender de otras formas diferentes de esta, y puede ser por ello confuso. Hay quienes creen que la comunidad es un grupo de sujetos que se tienen en cuenta y son tenidos en cuenta mutuamente. Este sentido es problemático, pues hay seres que no tienen la capacidad de tener en cuenta a otros, pero sí son sintientes y necesitan por ello ser tenidos en cuenta.

4. En contra de la sintiencia se sostiene que, tanto los humanos como los animales no humanos, la pueden perder como en el caso de los comatosos. ¿Cuál es tu opinión al respecto y qué responderías a esta crítica?

O.H.: Podemos perder temporalmente la capacidad de tener experiencias, si estamos en un coma del que podemos despertar, o si dormimos de modo muy profundo, sin soñar. Pero

entendemos que en tales casos seguimos siendo seres sintientes. Pero si te mueres, o si tu organismo sigue vivo pero pierdes irreversiblemente la consciencia, dejas de ser sintiente. Yo diría que al dejar de ser sintiente dejas de existir, lo único que existe es tu organismo. Por lo tanto, no creo que debas seguir siendo objeto de consideración moral como cuando existías y eras sintiente. Quienes estén en desacuerdo conmigo en esto sostendrán que alguien que ya no existe puede aún ser moralmente considerable, o que tú no eres un sujeto de experiencias sino un organismo.

5. ¿Debería tener relevancia hablar de si los animales son conscientes o autoconscientes? De tenerla ¿cuáles serían las implicaciones?

O.H.: Para su consideración moral esto no es relevante, lo único que importa es que sean conscientes, o sea, sintientes. Puede haber algún interés concreto en el que el autoconciencia será relevante (aunque dudo que este sea el caso, por ejemplo, del interés en vivir).

6. En tus artículos propones que no debería usarse ni el concepto de persona ni el de estatus. ¿Por qué suprimirlas sería una mejor opción que utilizar la sintiencia como parámetro de estas? ¿Qué categorías consideras que deben utilizarse en reemplazo?

O.H.: Podemos defender que las personas son los seres sintientes. Pero la mayoría de la gente no va a entender esto. La mayoría asume que “persona” significa ser humano, o llaman “persona” a quien posee ciertas capacidades complejas distintas de la sintiencia. Por ello creo problemático el uso del concepto de persona: por las confusiones a las que da lugar, debido a que es muy polisémico.

El término “estatus moral”, si se usa como sinónimo de “considerabilidad moral”, o de cualquier otra manera que no implique que seres con intereses igualmente importantes puedan tener un estatus diferente, es redundante e innecesario. Para cualquier cosa para la cual lo usemos podemos hablar de consideración moral (o considerabilidad moral).

Pero, además, el uso de ese concepto también es confuso porque la mayoría de quienes lo usan lo hacen con otro significado. Hablan de estatus porque creen que individuos con intereses igualmente importantes puedan tener un estatus diferente. Consideran que, por ejemplo, quienes tienen ciertas capacidades intelectuales complejas tienen un estatus superior, de forma que sus intereses cuentan más aún cuando su peso sea el mismo. Esta posición es, a mi parecer, injustificable. Y si empleamos el término “estatus” mucha gente creerá que estamos sosteniendo esta posición. Así que deberíamos rechazar el concepto de estatus moral.

7. En derecho, se suele hablar de estatus para referir a la condición jurídica que se posee. Así, además de ser personas, se habla de ser sujetos de derechos. De este modo, los movimientos antiespecistas buscan en el plano jurídico que los animales sean sujetos

de derecho y persona, pero lo usan indistintamente ¿Considera que hay diferencias relevantes entre ambas categorías? ¿Cuál le parece más acertada?

O.H.: Con respecto a la primera pregunta, es objeto de debate si puede realmente tener derechos alguien que no tenga personalidad jurídica (la personalidad jurídica es un invento del derecho que por desgracia es central en los ordenamientos jurídicos). Yo tiendo a pensar que sin personalidad jurídica no se pueden tener derechos en un sentido robusto, pero no entraré en esa cuestión, pues no es la central.

Con respecto a la segunda pregunta, comunicativamente, es mejor “sujetos de derecho”. Pero en la medida en que el derecho utiliza ese concepto problemático de “persona”, deberíamos reivindicar que si se considera personas a los seres humanos, también se haga en el caso de todos los seres sintientes, para combatir el especismo. Esta sería la cuestión central aquí.

B. Sobre el igualitarismo

1. Como igualitarista ¿cómo definirías esta corriente y dentro de las variantes, con cuáles te identificas más?

O.H.: El igualitarismo es la posición que defiende que deberíamos reducir la desigualdad. Desigualdad no quiere decir diversidad, sino diferencia en lo bien o mal que las cosas pueden ir a ciertos seres o a otros. Cuando hay desigualdad ello supone que hay individuos en una situación peor, desfavorable en comparación con la de otros.

El igualitarismo siempre es sostenido en combinación con algún otro principio. No importa solamente reducir la desigualdad: también importan otras cosas como reducir el sufrimiento o hacer que la situación contenga una felicidad conjunta mayor.

En mi caso pienso que se debería reducir la desigualdad porque es negativo que haya quienes estén peor de lo que podrían estar si las cosas malas y buenas estuviesen mejor repartidas. Pienso que esto debería extenderse tanto a las desigualdades resultados de injusticias derivadas de nuestras acciones, como a las derivadas de cualquier otra circunstancia. Y opino que la desigualdad a evitar no es de recursos, sino de aquellas cosas que son positivas o negativas en sí mismas para quien las tiene.

2. ¿Por qué adoptar una corriente específica y no una ética de mínimos o una en la que se puedan articular desde el mayor número de corrientes?

O.H.: Creo que lo mejor casi siempre es dar argumentos que pueden ser aceptados desde un gran número distinto de posiciones, y no únicamente desde una posición específica. Esto tiene un impacto mucho mejor. Por ejemplo, para defender a los animales no humanos, dar argumentos que solo funcionan si se acepta una cierta teoría y que serán rechazados por quienes no estén de acuerdo con esta es una mala estrategia si nos estamos dirigiendo a un público general.

Esto no implica que no debamos tener opiniones concretas en los debates entre diferentes posiciones. Al pensar sobre cuestiones éticas lo normal entre individuos que reflexionen sobre estas será que, salvo en casos de incerteza, nos parezca que ciertas posiciones concretas tengan más sentidos. Hay así contextos concretos en donde es útil intercambiar argumentos a favor y en contra de estas (por ello, en mi caso en particular, tengo algunos artículos donde defiendo el igualitarismo, pero no hago esto cuando escribo un libro dirigido a una audiencia amplia).

C. Zoopolis, Animales silvestres, intervención en la naturaleza y ética ambiental

1. Uno de tus principales cuestionamientos a Zoopolis (también presente en otros autores como Regan) es el de la visión idílica de la naturaleza ¿Podrías extender tu postura?

O.H.: Según la visión idílica de la naturaleza los animales viven vidas felices en el mundo salvaje y no necesitan ninguna ayuda. La realidad, sin embargo, es que existen distintos factores por los cuales un padecen notables sufrimientos y mueren prematuramente (frío, calor extremo, hambre, sed, enfermedades, accidentes, conflictos, y un largo etcétera). Pero hay múltiples maneras de darles ayuda: rescates animales atrapados o que se están ahogando; centros de asistencia para animales huérfanos, heridos o enfermos; construcción de refugios y madrigueras para que puedan sobrevivir; protocolos de rescate para animales durante eventos climáticos extremos o desastres naturales; planes de vacunación que salvan la vida a enormes números de animales que de lo contrario sufriría una muerte atroz; etc.

En realidad, en *Zoopolis* esto se reconoce al menos en parte, y se apoya a dar a los animales no humanos asistencia. Lo único que sucede es que no se tiene en cuenta la magnitud y extensión que los daños que sufren los animales pueden llegar a tener. Muchos animales tienen vidas en las que el sufrimiento excede con creces al disfrute que pueden tener. De hecho, parece que podrían ser la mayoría, al menos en muchas de las poblaciones animales, debido a que la mayoría de los animales se reproduce teniendo inmensos números de crías de las cuales gran parte mueren poco después de venir al mundo, a menudo sufriendo en el proceso, y sin que les dé tiempo a tener experiencias positivas que compensen esto. Ello hace que darles ayuda sea todavía más importante si cabe.

(No es el único aspecto en el que no considero adecuada la propuesta realizada en *Zoopolis*, como puede verse aquí).

2. Como consecuencia de esta crítica, propones las acciones positivas hacia los animales silvestres. ¿Cuáles serían en tu opinión los límites a estas acciones?

O.H.: Defiendo las acciones positivas hacia todos aquellos individuos que necesitan ayuda, sean animales silvestres o seres sintientes en cualquier otra situación. Esto debería hacerse siempre que sea posible y siempre que no tenga consecuencias indirectas que resulten peores que el mal que eliminan.

3. Respecto a los insectos, ¿desde tu postura, cómo deberían ser tratados?

O.H.: No solamente los insectos, sino el conjunto de los artrópodos, o incluso de los invertebrados en general, son desconsiderados como si no fuesen sintientes. Sin embargo, existen diferentes argumentos basados en la conducta y la fisiología para concluir que muchos de ellos sí son sintientes. Incluso si solamente atribuyésemos una pequeña probabilidad a esto, el altísimo número de invertebrados, tanto explotados como en el mundo silvestre, implica que deberíamos tomarnos muy en serio lo que les ocurre. La consideración de los invertebrados debería ser una causa de primera prioridad, sobre todo considerando que en el futuro hay posibilidades de que sufran daños incluso mucho más masivos de los que padecen a día de hoy. Creo que este es uno de los principales riesgos de sufrimiento a gran escala en el futuro, lo cual es importante pues el futuro a largo plazo puede ser mucho más importante que el presente o el futuro a corto plazo.

4. Así como con los animales, hay numerosas iniciativas que buscan el reconocimiento de la naturaleza como sujetos de derecho y personas. Incluso, se ha logrado en países como Canadá, Colombia y Bolivia. Sin embargo, respecto a los animales, solo buscan otorgarles un estatus intermedio de seres sintientes ¿Cuál es tu apreciación sobre esto?

O.H.: A quienes realmente deberíamos dar protección legal es a los seres sintientes.

Bibliografía

Baumann, T. (13 de marzo de 2019). Riesgos-s: una introducción. *Reducing Risks of Future Suffering*. <https://s-risks.org/riesgos-s-una-introduccion/>.

Ética Animal (s.f). *La relevancia de la sintiencia: la ética animal frente a la ética especista y ambiental*. <https://www.animal-ethics.org/sintiencia-seccion/relevancia-sintiencia-etica-animal-etica-especista-ambiental/>.

Ética Animal (s.f). *Teorías éticas y animales no humanos*. <https://www.animal-ethics.org/etica-animales-seccion/teorias-eticas-animales-no-humanos/>.

Ética Animal (s.f). *Introducción al sufrimiento de los animales salvajes*. <https://www.animal-ethics.org/introduccion-sufrimiento-animales-salvajes/>.

Ética Animal (s.f). *Curso en vídeo sobre el sufrimiento de los animales salvajes*. <https://www.animal-ethics.org/curso-en-video-sobre-el-sufrimiento-de-los-animales-salvajes/>.

Ética Animal. (13 de diciembre de 2020) “Qué es la sintiencia” [Video] Youtube. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=cjfIh32c-1g&ab_channel=%C3%89ticaAnimal.

Ética Animal. (16 de diciembre de 2020) “sintiencia de los invertebrados” [Video] Youtube. Obtenido de https://www.youtube.com/watch?v=-EJQWBL9904&ab_channel=%C3%89ticaAnimal.

Horta, O. (2009). Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida.

Revista de Filosofía, 1(2020). pp. 133-152.

Horta, O. (20 de noviembre de 2009). Por qué la capacidad de sufrir y disfrutar es lo más importante. *Ética más allá de la especie*. <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2009/11/20/la-capacidad-de-sufrir-y-disfrutar/>.

Horta, O. (2016). Between the Species. *Egalitarianism and Animals*. 19(1). pp.109-145

Horta, O. (2017). Why the Concept of Moral Status Should Be Abandoned. *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(2017), pp.899-910

Horta, O. (2020). ¿Qué es el especismo? *Devenires*, 41(2020). pp.163-198.

Horta, O. (10 de diciembre de 2020). El antiespecismo ha de ser largoplacista: Dos vídeos. *Ética más allá de la especie*. <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2020/12/10/el-antiespecismo-ha-de-ser-largoplacista-dos-videos/>.

Horta, O. (09 de junio de 2021). Igualdad para todos los seres sintientes: Una crítica a Zoopolis. *Ética más allá de la especie*. <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2021/06/09/igualdad-para-todos-los-seres-sintientes-una-critica-a-zoopolis/>.

ISAAC AARÓN DE SANTIAGO PEÑA LOBATO

Bachiller en derecho por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM).
Miembro de la Junta Directiva del Taller de Derecho Constitucional de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Derecho Animal en Perú.

ÓSCAR HORTA

Profesor de filosofía moral en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha sido investigador visitante en distintas universidades de Estados Unidos, Suecia, Finlandia, Italia, Portugal y Dinamarca, así como en la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología. En 2007 obtuvo el Premio de Ensayo Ferrater Mora.

