



AÑO X, VOL I
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDENAM / COORDINAN
Cassiana Stephan e
Josué Imanol López Barrios



DOSSIÊ / DOSSIER

Por entrecruzamientos animalistas: perspectivas contemporâneas de um ponto de vista não antropocêntrico

Por entrecruzamientos animalistas: perspectivas contemporâneas de un punto de vista no-antropocéntrico

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

Junio de 2023



Directoras

Anahí Gabriela González

Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial

Angela Lamas Rodrigues

Nicolás Jiménez Iguarán

Micaela Mariel Anzoátegui

Carlos Andrés Moreno Uran

Juliana Granados Mora

Juan José Ponce

Josué Imanol López Barrios

Oscar H. Franco Suárez

Andrés Leonardo Padilla Ramírez

Manuel Cárdenas Castro

Luciana Carrera Aizpitarte

Ana Laura Vallejos

Martina Davidson

Márcio Alexandre Buchholz

Comité de redacción

Agus Belén Marín

Julieta Campos

Leticia Mirielle Gonçalves

Agustín Ezequiel Díaz Roco

Gonzalo Tomás Andrade Montivero

Sofía Daniela González Esteban

Eleonora González Puga

Pilar Rüger

María Belén Ballardo

Marisol Serrano Pinto

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Comité de traducciones

Alejandra Fazzito

Julieta Campos

Celina Olmedo

Consejo asesor

Alexandra Navarro

Iván Darío Ávila Gaitán

Paula Cristina Mira Bohórquez

Fernando Bagiotto Botton

Carol Adams

Beatriz Podestá

Mónica B. Cragnolini

Maria Esther Maciel

Gabi Balcarce

Facundo Rocca

Matthew Calarco

María Marta Andreatta

Gabriel Giorgi

Paula Fleisner

Vanessa Lemm

Julieta Yelin

Sebastián Chun

Ana Cristina Ramírez Barreto

María Luisa Pfeiffer

Álvaro Fernández-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

Cassiana Stephan

Josué Imanol López Barrios

Tapa

ANO X VOL I

Junio 2023

Fotografía de Josué Imanol López Barrios

sin título, Querétaro, México, 2018.

Dog-person

Mas, por que um cachorro?, nos perguntam.

E, por que não um cachorro?, replicamos.

Os cães são animais comuns, que fazem parte da arquitetura das cidades, vilarejos e famílias. Mas, o que nos interessa aqui nos cães não é tanto o jogo da codomesticação que partilhamos com a espécie companheira e tampouco a dor do abandono do animal que permanece exposto às intempéries da vida social.

Dessa vez, escolhemos o cão na tentativa de nele nos inspirarmos.

Escolhemos o cão sem raça definida porque:

- 1) nele nos reconhecemos, já que somos tão indefinidos quanto este que nos olha.

Escolhemos o cão que, além de não ter uma raça definida, teve que transformar a rua na sua própria casa porque:

- 2) com ele aprendemos a articular – no despropósito daquele que cruza as margens das calçadas e repousa no concreto em vista do descanso – o movimento heterotópico e a quietação meditativa da percepção, da imaginação e do pensamento.

Esperamos, então, que o nosso encontro seja tão resolutivo quanto o encontro entre o mestre e o discípulo, o qual talvez possa ser expresso por meio de um cálculo muito simples e quase que matemático:

Dog + Person = Dog-Person

Cassiana Stephan

Dog-person

Pero ¿por qué un perro?, nos preguntan.

¿Y por qué no un perro?, respondimos.

Los perros son animales comunes, que forman parte de la arquitectura de ciudades, pueblos y familias. Pero lo que nos interesa aquí en los perros no es tanto el juego de domesticación que compartimos con nuestra especie compañera, ni el dolor del abandono del animal que permanece expuesto a los duros elementos de la vida social.

Esta vez elegimos el perro para intentar inspirarnos en él.

Elegimos el perro de raza mestiza porque:

- 1) nos reconocemos en él, ya que somos tan indefinidos como éste que nos mira.

Elegimos el perro que, además de no tener una raza definida, tuvo que transformar la calle en su propio hogar porque:

- 2) con él aprendemos a articular – en el sinsentido de quienes cruzan los bordes de las aceras y se apoyan en el cemento para descansar – el movimiento heterotópico y el aquietamiento meditativo de la percepción, de la imaginación y del pensamiento.

Esperamos, entonces, que nuestro encuentro sea tan decisivo como el encuentro entre el maestro y el discípulo, que tal vez pueda expresarse mediante un cálculo muy simple y casi matemático:

Dog + Person = Dog-person

Cassiana Stephan

Agradecimientos

Agradecemos profundamente às autoras e autores que constituem esse belo e potente dossiê. Agradecemos também à toda a equipe da *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* e, em especial, a Anahí Gabriela González, a Julieta Campos, a Martina Davidson, a Surama Lázaro Terol e Carlos Andrés Moreno Urán que acompanharam de perto as diferentes etapas do processo de editoração do presente número.

Por fim, não podemos deixar de mencionar que a organização do dossiê *Por entrecruzamientos animalistas* nos gerou encontros bastante profícuos, encontros de reflexão em torno de cada um dos textos e imagens recebidos.

*

Agradecemos profundamente a las autoras y los autores que integran este hermoso y poderoso dossier.

También agradecemos a todo el equipo de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* y, en particular, a Julieta Campos, Martina Davidson, Surama Lázaro Terol y Carlos Andrés Moreno Urán quienes siguieron de cerca las diferentes etapas del proceso de edición de este número. Finalmente, no podemos dejar de mencionar que la organización del dossier *Por entrecruzamientos animalistas* generó para nosotros encuentros muy fructíferos, encuentros de reflexión en torno a cada uno de los textos e imágenes recibidos.

Cassiana Stephan & Josué Imanol López de Barrios.

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año X – Volumen I

Editorial (Português)..... 11
Editorial (Castellano) 18
Cassiana Stephan & Imanol López

TABLA DE CONTENIDOS

DOSSIER

Por entrecruzamentos animalistas: perspectivas contemporâneas de um ponto de vista não antropocêntrico

Por entrecruzamientos animalistas: perspectivas contemporâneas de un punto de vista no-antropocêntrico

ARTÍCULOS

1. Feminismos y Ecosofías: encuentros multiespecies

Rastros de una mujer-animal: cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica 26

Clara Cuevas

Elípticas, subentendidas, ocultas 48

Cecilia Cavalieri

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento 63

Julia Naidin

Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena 79

Gustavo Fontes

2. Liberación animal y luchas anticapitalistas: el antiespecismo y sus bases marxistas

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio..... 108

Sergio Chaparro Arenas

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado 140

Leon Denis

3. Violencias ontoepistémicas: pensar en la vida, la muerte y la resistencia de los animales no humanos

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira 156

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira, Karyn Capilé, Maria Alice da Silva & Tânia A. Kuhnen

¿Los peces resisten? 185

Dinesh Wadiwel

Traducción de Josué Imanol López Barrios

EDITORIAL

ANO X – VOL. I

11

Por entrecruzamentos animalistas: perspectivas contemporâneas de um ponto de vista não antropocêntrico

Nesse dossiê, buscamos traçar uma cartografia em torno da problematização das animalidades, dos animalismos e dos antiespecismos no que se refere às suas intersecções ético-políticas com diferentes teorias e práticas críticas que colocam em questão a nossa relação com os meios ambientes, o gênero, o sexo, o desejo, o consumo, a vida e a morte. Certamente, com este volume, não pretendemos abarcar todas as tendências contemporâneas dos pensamentos não-antropocêntricos, ou seja, nossa cartografia é apenas uma dentre várias possíveis. O presente mapeamento se faz a partir de três eixos analíticos que correspondem aos feminismos e às ecosofias, aos marxismos e sua relação com a liberação animal e, por fim, à análise dos discursos e da biopolítica. Nosso dossiê se organiza, portanto, da seguinte forma:

- Feminismos e Ecosofias: encontros multiespécies;
- Liberação animal e lutas anticapitalistas: o antiespecismo e suas bases marxistas;
- Violências ontoepistêmicas: pensar a vida, a morte e a resistência dos animais não-humanos.

Para a anunciação de cada um dos eixos escolhemos diferentes fotografias realizadas por Imanol López, as quais foram tiradas no México, na cidade de **Querétaro, entre 2016 e 2017**. As imagens criadas sob as lentes da câmera de Imanol se mesclam às imagens e palavras articuladas por cada uma e por cada um dos autores que dão ensejo ao nosso dossiê. Dito de outro modo, através das fotografias de López, manifestamos uma espécie de comunicação entre nós, que coordenamos o número, e as autoras e autores que o compõem. Concebemos que não é o caso de explicar, na presente editorial, o que tais

imagens significam para nós, Cassiana e Imanol. Mas, gostaríamos de dizer que as fotografias foram escolhidas a dedo e sem a pretensão de legendar os títulos dos eixos de nosso número. Trata-se, antes, do ato de compor e de comunicar através de um jogo espiralado entre imagem e palavra, jogo no qual a imagem prolonga a palavra e simultaneamente a palavra prolonga a imagem, de modo a gerar uma espécie de transbordamento entre a anunciação das linhas que tematizam cada um dos passos de nossa cartografia e os enredos construídos por nossas autoras e autores.

Dito isto, passemos, então, à apresentação de cada um dos ensaios que constituem nosso dossiê.

1. Feminismos e Ecosofias: encontros multiespécies

Abrimos o presente volume com a reflexão de Clara Eliane Cuevas que, em “Rastros de una mujer-animal: cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica”, permite-nos perceber a ambivalência atinente à vida de Julia Pastrana sem nos fazer recair na perspectiva da “*heart-breaking history*”, para retomar os termos de nossa autora. Nesse sentido, Clara Cuevas nos convida a entender, por meio da reconstrução histórica da memória de Julia Pastrana, em que medida a animalização desta mulher justificou o uso compulsório de seu corpo, tanto durante sua vida quanto após a sua morte, para fins econômicos atrelados à indústria do entretenimento que misturava de forma irrefletida horror e comédia no contexto dos *freak shows*. Por outro lado, Cuevas também nos conduz à reflexão da potência ético-política concernente à articulação entre feminilidade e animalidade. Mais precisamente, Clara Cuevas está longe de uma postura humanista que tenta suplantar a dimensão animal que tangencia a história e vida das mulheres em um sistema cuja matriz continua a ser patriarcal-humanista. Diferentemente, através da rememoração de Julia Pastrana, Cuevas nos permite questionar se já não seria tempo de afirmar a potência combativa dos laços transhistóricos entre feminilidade e animalidade. As análises argutas de Clara Cuevas, fundamentadas em fontes histórico-antropológicas acerca de Julia Pastrana, carregam em si a urgência do tempo presente – tempo no qual, como nos mostra Paul B. Preciado, o feminismo não é e (não pode ser) um humanismo.

Na sequência, encontramos-nos com o trabalho artístico “Elípticas (Subentendidas, implícitas Ocultas)” de Cecilia Cavalieri. O trabalho de Cavalieri é uma ruptura, um grito, um rasgo cosmotransfeminista e antihumanista que coloca em questão o esquecimento estrutural dos corpos-vaca como o de Balinha, corpos que são anonimamente relegados à satisfação agro-santa e patrimônio-industrial dos desejos insaciáveis da carne dos

humanos de bem. Balinha, este corpo-vaca, este corpo-cadela, este corpo propriedade, conecta-nos, como expõe Cavalieri, “às fêmeas lactantes capturadas pela indústria do leite”. Em “Elípticas (Subentendidas, implícitas Ocultas)”, vemos e entendemos que a consumação do matrimônio agroindustrial depende tanto do estupro casual e interespecífico dos corpos-vacas, quanto do negócio seminal que articula econômica e hierarquicamente os viris senhores de terra aos touros imigrantes como Kavardi. Através das histórias (não mais) elípticas de Balinha e Kavardi, histórias que agora invadem o espaço de nossa memória pelo complexo jogo entre o discurso da imagem e a imagem do discurso, Cecilia Cavalieri desromantiza as matrizes heterossexuais e falocêntricas da insaciabilidade que move o sexo, o amor e a vontade de comer.

Ainda no primeiro eixo de nosso dossiê, deparamo-nos com “Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento”, de Julia Naidin. A partir do relato de suas vivências na praia de Atafona (Rio de Janeiro - Brasil) e em meio aos escombros que resultam do complexo processo de erosão pelo qual esse território passa, Naidin nos permite perceber que ainda há esperança para a vida em comunidade neste mundo e neste tempo que é o nosso. O sutil e potente olhar de Julia Naidin sobre o ecossistema comunitário da praia de Atafona traz à tona um relato que, por um lado, implica-nos (a nós: animais-humanos) na destruição e no sofrimento da natureza – poeticamente representada no ensaio de Naidin pela figura ativa do mar – e, por outro lado, responsabiliza-nos (a nós: animais-humanos) pela criação de novos e outros laços com este ente que ainda é ferido pelo interesse econômico predominante no neoliberalismo, sistema que só pode ser salvaguardado em detrimento de ecossistemas comunitários como os de Atafona. A perspectiva ecosófica de nossa autora é elaborada a partir da mobilização teórica de diferentes pensadoras e pensadores contemporâneos. Entre os filósofos trabalhados, destaca-se a relevância de Michel Foucault e de Judith Butler na construção argumentativa de Julia Naidin que transforma a escrita em um instrumento ético-político, cuja dimensão poética nos permite participar do ecossistema comunitário de Atafona e, por meio dele, entrever outras maneiras de se conviver no mundo.

Encerramos o primeiro eixo de nossa cartografia com “Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena”, de Gustavo Fontes. Fontes aborda com maestria a questão animal a partir de uma perspectiva cosmológica ameríndia. Neste artigo, Fontes nos faz perceber, a cada movimento reflexivo que desenvolve, a arbitrariedade civilizatória e civilizadora das distinções epistêmicas pretensamente cabais entre, por um lado, natureza e cultura e, por outro lado, animais e humanos. Além disso, a partir da mobilização do perspectivismo multinaturalista, Fontes nos permite problematizar o

hodierno contexto brasileiro no que se refere ao vínculo entre o cultivo do gado, o consumo da carne e a ameaça da vida, da resistência e da criatividade ameríndia. Como podemos perceber a partir de tais análises, na atualidade do Brasil, indígenas e animais não-humanos têm suas vidas ceifadas e suas terras extirpadas em nome do funcionamento do maquinário neoliberal do Bom humano ou do humano de bem. Nosso autor recorre, portanto, aos povos Tupi e aos Yanomami para mostrar de que modo a Antropofagia rompe com as fronteiras civilizatórias que distinguem de modo absoluto os humanos e os demais animais, bem como de que maneira podemos entrever, no que diz respeito à comensalidade da carne, tal que praticada pelos povos originários, um contraponto em relação à fetichização de tipo especista do binômio humano-animal que fundamenta o carnismo neoliberal.

2. Liberação animal e lutas anticapitalistas: o antiespecismo e suas bases marxistas

O segundo eixo de nossos entrecruzamentos animalistas começa com o artigo “El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio”, de Segio Chaparro Arenas. Nesse texto, Arenas problematiza o lugar ético-político dos outros animais nos projetos de liberação que remontam à tradição marxista. Ao contextualizar os debates e investigações sobre a crise da civilização capitalista no que se refere aos danos perpetrados contra os trabalhadores, os outros animais e o meio-ambiente, Chaparro traça uma genealogia das diferentes perspectivas e posturas marxistas face ao especismo na contemporaneidade. Desse modo, na medida em que coloca em questão, de um ponto de vista sociopolítico, a articulação dos marxismos com, por um lado, a naturalização do especismo e, por outro lado, a incorporação do antiespecismo, Sergio C. Arenas nos permite entrever uma revolução cultural de cunho ecológico e antiespecista que engaja a transformação da vida cotidiana. Mais precisamente, por meio da mobilização do conceito-experiência de “liberdade integral”, Chaparro nos mostra que a preservação das potencialidades ético-políticas dos distintos modos de vida no mundo depende da criação e recriação do comum(nismo) e não do desenvolvimento irrefletido do capital(ismo).

O fim dessa linha cartográfica fica por conta de Leon Denis que, no artigo “Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado”, convida-nos a colocar em questão, tanto de um ponto de vista teórico, por meio da mobilização da ética de Aristóteles e da política de Marx, quanto de um ponto de vista prático, através do relato de algumas das experiências docentes de nosso autor no ensino

médio público brasileiro, a naturalização do consumo dos produtos animalizados. Leon Denis nos incita a pensar sobre a articulação capitalista entre a genealogia do *ethos* carnista e a fetichização econômico-política dos outros animais. Mais precisamente, por um lado, Denis nos permite perspectivar, com base em sua reapropriação analítica de Aristóteles, a dimensão abolicionista da ética da responsabilidade e, por outro lado, ampliar o escopo do diagnóstico marxiano sobre a mercadoria a partir do desenvolvimento de uma reflexão crítica acerca do uso capitalista e capitalizado dos animais não-humanos.

3. Violências ontoepistêmicas: pensar a vida, a morte e a resistência dos animais não-humanos

Nosso terceiro e último eixo cartográfico é marcado por dois pontos de contato no espaço e no tempo. Iniciamos as discussões com as pesquisas desenvolvidas por Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A.G. Oliveira, Karyn Capilé, Maria Alice da Silva e Tânia A. Kuhnen no artigo “Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista”, onde as autoras e autores aliam análise social e reflexão filosófica para colocar em questão, a partir de um ponto de vista ético-político, a estruturação especista da linguagem. Nossas autoras e autores diagnosticam, com base na íntima articulação ecofeminista-animalista entre teoria e prática, o quão violento e, portanto, opressor é o uso da palavra “gado” que, no atual cenário político do Brasil, normalmente é associada a pessoas consideradas acrílicas, inconscientes e sem responsabilidade social. Mais precisamente, o artigo nos mostra que a derogatória utilização do termo “gado” legítima e é legitimada pela cultura da exploração animal, a qual está calcada na lógica antropocêntrico-dualista do dominador e do dominado, do superior e do inferior, do racional e do irracional. A problematização ecofeminista-animalista do modo pelo qual “gado” é corriqueiramente empregado nas discussões de cunho político entretidas nas redes sociais, faz-nos perceber a urgência comunitária da adesão à uma linguagem antiopressora, capaz de considerar e de abarcar em seu escopo os outros animais de maneira a fortalecer, na via do exercício de um cuidado que é simultaneamente criativo e comunicativo, as complexas relações de interdependência subjetivo-existencial entre animais humanos e animais não-humanos.

Finalizamos nosso número com chave de ouro, por meio da tradução do inglês para o espanhol realizada por Josué Imanol López de Barrios do artigo “¿Los peces resisten?”, de **Dinesh Wadiwel**. Nessa investigação, Wadiwel realiza um deslocamento metodológico a partir do qual pensa nossa relação com os peixes e demais animais marítimos. Ao invés de partir da pergunta que coloca em questão se os peixes são capazes

de sentir dor (problema debatido na literatura científica), Wadiwel pergunta se são capazes de resistir. De acordo com Wadiwel, a primazia da questão do sofrimento é, na realidade, o resultado de certa violência epistêmica que articula o conhecimento científico em torno do sofrimento animal. Esta mesma violência faz com que os peixes sejam concebidos como animais sem agência e sensibilidade. Contra tal caracterização, Wadiwel conceptualiza a resistência dos peixes. Embora comumente não se pense que os animais (em geral) e tampouco os peixes (em particular) podem resistir, já que isto significaria atribuir-lhes certo nível de consciência, Wadiwel parte de uma postura operaísta e foucaultiana para elaborar uma concepção de resistência que não necessariamente implica em um ato consciente, mas que funciona como a contrapartida estratégica dos dispositivos desenvolvidos para combatê-la. Através desta lente, Wadiwel estuda tecnologias como o anzol, a rede e as práticas contemporâneas de aquacultura.

*

Antes de passarmos à leitura do dossiê propriamente dito, gostaríamos de fazer mais uma ressalva. Como vocês podem perceber, nosso texto editorial não está carregado de grandes argumentações filosóficas que justificam o título do presente volume, seu objetivo e sua organização. Mobilizamos, com efeito, os conceitos de “entrecruzamentos”, “animalismos”, “não-antropocentrismo” e “cartografia” para montar nossa proposta. Tais conceitos derivam de nossas relações intelectuais que entretemos com os pensamentos de Michel Foucault, Donna Haraway, Paul B. Preciado, Rosi Braidotti e Gilles Deleuze. Sem dúvida, a crítica ao antropocentrismo atravessa as autoras e os autores supramencionados. Já a tematização dos animalismos, entendidos, de modo geral, como as diversas disposições dos vínculos que experienciamos com os mais-que-humanos é evidentemente desenvolvida por Donna Haraway (2021), Paul B. Preciado (2020) e Rosi Braidotti (2013). Também se faz interessante indicar que a noção de “entrecruzamento” aparece em um texto que Michel Foucault dedica ao pintor Gérard Fromanger (Foucault, 1994) e reaparece, como uma imagem não tão evidente, na proposta da transhistoriedade (Foucault, 2011). Por fim, a noção de “cartografia” nos remonta aos procedimentos filosóficos de Deleuze (1975) que são recuperados na metodologia pós-humanista de Rosi Braidotti (2013).

Gostaríamos, então, apenas de dizer que se este dossiê pode servir de cartografia não é porque, graças ao nosso trabalho editorial, conseguimos mapear as principais contribuições dentro dos animalismos contemporâneos. Nada está mais longe da realidade. Os nossos esforços se concentraram menos em obter uma representação fiável

da realidade e mais em traçar as linhas que atravessam os nossos pensamentos, experiências e sentimentos, para localizar os perigos que nos ameaçam, mas também descobrir potências das quais nos cremos capazes. Em suma, tentamos lançar certas flechas que atravessam o campo estratégico em que abrimos espaço para pensar, conviver e sentir com outros animais.

Paramos por aqui e desejamos uma boa leitura.

Bibliografia

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Malden: Polity Press.

Deleuze, G. (1975). « Écrivain non : un nouveau cartographe ». *Critique*, no 343.

Foucault, M. (2011). *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (1994). “La peinture photogénique”. In: Foucault, M. *Dits et écrits I. 1970-1975*. Paris: Gallimard.

Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Trad: Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Preciado, P.B. (2020). *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

EDITORIAL

AÑO X – VOL. I

18

Por entrecruzamientos animalistas: perspectivas contemporáneas de un punto de vista no-anthropocéntrico

En este dossier, buscamos trazar una cartografía en torno a la problematización de las animalidades, los animalismos y los antiespecismos en lo que se refiere a sus intersecciones ético-políticas con diferentes teorías y prácticas críticas que ponen en cuestión nuestra relación con nuestros medios ambientes, el género, el sexo, el deseo, el consumo, la vida y la muerte. Ciertamente, con este volumen, no pretendemos abarcar todas las tendencias contemporáneas del pensamiento no-anthropocéntrico, es decir, nuestra cartografía es tan sólo una entre tantas posibles. El presente mapeo se hace a partir de tres ejes analíticos que corresponden a los feminismos y las ecosofías, a los marxismos y su relación con la liberación animal y, por último, al análisis de los discursos y la biopolítica. Nuestro dossier se organiza de la siguiente manera:

- Feminismos y Ecosofías: encuentros multiespecie;
- Liberación animal y luchas anticapitalistas: el antiespecismo y sus bases marxistas;
- Violencias epistémicas: pensar la vida, la muerte y la resistencia de los animales no-humanos.

Para la enunciación de cada uno de los ejes, hemos elegido diferentes fotografías realizadas por Imanol López, en el estado de Querétaro, México entre 2016 y 2018. Las imágenes creadas a través de la lente de Imanol, se mezclan con las imágenes y palabras articuladas por cada una y por cada uno de lxs autorxs que conforman nuestro dossier. Dicho de otro modo, a través de las fotografías de López, manifestamos una especie de

comunicación entre nosotrxs, que coordinamos el número y lxs autorxs que lo componen.

Concebimos que no tiene caso explicar, en la presente editorial, lo que estas imágenes significan para nosotros, Cassiana e Imanol. Pero, nos gustaría decir que las fotografías fueron escogidas cuidadosamente y sin la pretensión de servir de subtítulo a los ejes de nuestro número. Se tratan, más bien, del acto de componer y comunicar a través de un juego en el que la imagen prolonga la palabra y simultáneamente la palabra prolonga la imagen, para generar una especie de desbordamiento entre la anunciación de las líneas que tematizan cada uno de los pasos de nuestra cartografía y las tramas construidas por nuestrxs autorxs.

Dicho esto, pasemos entonces a la presentación e cada uno de los ensayos que constituyen nuestro dossier.

1. Feminismos y Ecosofías: encuentros multiespecie

Abrimos el presente número con una reflexión de Clara Eliane Cuevas que, en “Rastros de una mujer-animal: cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica”, nos permite percibir la ambivalencia respecto de la vida de Julia Pastrana, sin hacernos caer en la perspectiva de la “heart-breaking story”, para usar los términos de nuestra autora. En este sentido, Clara Cuevas nos invita a comprender, a través de la reconstrucción histórica de la memoria de Julia Pastrana, hasta qué punto la animalización de esta mujer justificó el uso obligatorio de su cuerpo, tanto durante su vida como después de su muerte, con fines económicos vinculados a la industria del entretenimiento que mezclaba irreflexivamente terror y comedia en el contexto de los freak shows. Por otro lado, Cuevas también nos lleva a reflexionar sobre la potencia ética-política en torno a la articulación entre feminidad y animalidad. Más precisamente, Clara Cuevas está lejos de una postura humanista que intenta superar la dimensión animal que toca la historia y la vida de las mujeres en un sistema cuya matriz sigue siendo patriarcal-humanista. De otra manera, a través de la rememoración de Julia Pastrana, Cuevas nos permite cuestionarnos si es hora de afirmar la potencia combativa de los vínculos transhistóricos entre feminidad y animalidad. Los astutos análisis de Clara Cuevas, basados en fuentes histórico-antropológicas sobre Julia Pastrana, llevan consigo la

urgencia del tiempo presente, un tiempo en el que, como nos muestra Paul B. Preciado, el feminismo no es ni (no puede ser) un humanismo.

A continuación, nos encontramos con el trabajo artístico “Elípticas (Subentendidas, implícitas Ocultas)” de Cecilia Cavalieri. El trabajo de Cavalieri es una ruptura, un grito, un rasgo cosmotransfeminista y antihumanista que cuestiona el olvido estructural de los cuerpos-vaca, como el de Balinha, cuerpos que son anónimamente relegados a satisfacción agro-santa y patrimonio-industrial de los deseos insaciables de carne de los seres humanos de bien. Balinha, este cuerpo-vaca, este cuerpo-perra, este cuerpo propiedad, nos conecta, como expone Cavalieri, “con las hembras lactantes capturadas por la industria láctea”. En “Elípticas (Subentendidas, implícitas Ocultas)”, vemos y entendemos que la consumación del matrimonio agroindustrial depende tanto de la violación casual e interespecífica de los cuerpos-vacas, como del negocio seminal que articula económica y jerárquicamente los viriles terratenientes con los toros inmigrantes como Kavardi. A través de las historias (no más) elípticas de Balinha y Kavardi, historias que ahora invaden el espacio de nuestra memoria a través del complejo juego entre el discurso de la imagen y la imagen del discurso, Cecilia Cavalieri desromantiza las matrices heterosexuales y falocéntricas de la insaciabilidad que impulsa el sexo, el amor y las ganas de comer.

Siguiendo en el primer eje de nuestro dossier, nos encontramos con "Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento ", de Julia Naidin. A partir del relato de sus experiencias en la playa de Atafona (Río de Janeiro - Brasil) y entre los escombros resultantes del complejo proceso de erosión que sufre este territorio, Naidin nos permite darnos cuenta de que aún hay esperanza para la vida comunitaria en este mundo y en este tiempo que es el nuestro. La sutil y poderosa mirada de Julia Naidin al ecosistema comunitario de la playa de Atafona saca a la luz una historia que, por un lado, nos implica (a nosotros animales-humanos) en la destrucción y el sufrimiento de la naturaleza – poéticamente representada en el ensayo de Naidin por la figura activa del mar – y, por otro, nos responsabiliza (a nosotros animales-humanos) en la creación de nuevos y otros vínculos con esta entidad aún herida por el interés económico predominante en el neoliberalismo, sistema que sólo puede salvaguardarse en detrimento de ecosistemas comunitarios como los de Atafona. La perspectiva ecosófica de nuestro autor se basa en la movilización teórica de diferentes pensadores contemporáneos. Entre los filósofos abordados, destacamos la relevancia de Michel Foucault y Judith Butler en la construcción argumentativa de Julia Naidin, que transforma la escritura en un instrumento ético-

político cuya dimensión poética nos permite participar en el ecosistema comunitario de Atafona y, a través de él, vislumbrar otras formas de convivir en el mundo.

Terminamos el primer eje de nuestra cartografía con "Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena", de Gustavo Fontes. Fontes aborda magistralmente la cuestión animal desde una perspectiva cosmológica amerindia. En este artículo, Fontes nos hace conscientes, con cada movimiento reflexivo que desarrolla, de la arbitrariedad civilizatoria y civilizadora de las distinciones epistémicas supuestamente completas entre naturaleza y cultura, por un lado, y animales y humanos, por otro. Además, al movilizar el perspectivismo multinaturalista, Fontes nos permite problematizar el contexto brasileño actual en términos del vínculo entre la ganadería, el consumo de carne y la amenaza a la vida, la resistencia y la creatividad amerindias. Como se desprende de estos análisis, hoy en Brasil, a los indígenas y a los animales no humanos se les quita la vida y se extirpan sus tierras en nombre de la maquinaria neoliberal del Buen Humano o de lo Humano Bueno. Por lo tanto, nuestro autor recurre a los pueblos Tupi y Yanomami para mostrar cómo la antropofagia rompe las fronteras civilizatorias que hacen una distinción absoluta entre humanos y otros animales, así como la forma en que podemos ver un contrapunto a la fetichización especista del binomio humano-animal que sustenta el carnismo neoliberal cuando se trata de comer carne tal como lo practican los pueblos indígenas.

2. Liberación animal y luchas anticapitalistas: el antiespecismo y sus bases marxistas

El segundo eje de nuestros entrecruzamientos animalistas comienza con el artículo "El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio", de Segio Chaparro Arenas. En este texto, Arenas problematiza el lugar ético-político de los otros animales en proyectos de liberación que se remontan a la tradición marxista. Al contextualizar los debates e investigaciones sobre la crisis de la civilización capitalista en relación con los daños causados a los trabajadores, a otros animales y al medio ambiente, Chaparro traza una genealogía de las diferentes perspectivas y posturas marxistas frente al especismo en la época contemporánea. De este modo, en la medida en que cuestiona, desde un punto de vista sociopolítico, la articulación de los marxismos con, por un lado, la naturalización del especismo y, por otro, la incorporación del antiespecismo, Sergio C. Arenas permite vislumbrar una revolución cultural de carácter ecológico y antiespecista que implica la transformación de

la vida cotidiana. Más precisamente, al movilizar el concepto-experiencia de "libertad integral", Chaparro nos muestra que la preservación del potencial ético-político de las diferentes formas de vida en el mundo depende de la creación y re-creación de lo(s) común(es) y no del desarrollo irreflexivo del capital(ismo).

El final de esta línea cartográfica va por cuenta de Leon Denis que, en su artículo "Do ethos em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado", nos invita a cuestionar la naturalización del consumo de productos animalizados tanto desde un punto de vista teórico, movilizando la ética de Aristóteles y la política de Marx, como desde un punto de vista práctico, dando cuenta de algunas experiencias pedagógicas de nuestro autor en escuelas secundarias públicas brasileñas. Leon Denis nos incita a reflexionar sobre el vínculo capitalista entre la genealogía del ethos carnista y la fetichización económico-política de otros animales. Más precisamente, por un lado, Denis nos permite ver, a partir de su reapropiación analítica de Aristóteles, la dimensión abolicionista de la ética de la responsabilidad y, por otro, ampliar el alcance del diagnóstico marxiano de la mercancía al desarrollar una reflexión crítica sobre el uso capitalista y capitalizado de los animales no humanos.

3. Violencias epistémicas: pensar la vida, la muerte y la resistencia de los animales no-humanos

Nuestro tercer y último eje cartográfico está marcado por dos puntos de contacto en el espacio y en el tiempo. Iniciamos nuestras discusiones con la investigación realizada por Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A.G. Oliveira, Karyn Capilé, Maria Alice da Silva y Tânia A. Kuhnen en el artículo "Contribuições para a defesa de uma linguagem antiesecista", donde las autoras combinan el análisis social y la reflexión filosófica para cuestionar, desde un punto de vista ético-político, la estructuración especista del lenguaje. A partir de la íntima articulación ecofeminista-animalista entre teoría y práctica, las autoras diagnostican cuán violento y, por lo tanto, opresivo es el uso de la palabra "ganado" que, en el escenario político actual de Brasil, suele asociarse a personas consideradas acríicas, inconscientes y sin responsabilidad social. Más precisamente, el artículo nos muestra que el uso despectivo del término "ganado" legitima y es legitimado por la cultura de explotación animal, que se basa en la lógica antropocéntrica-dualista de dominador y dominado, superior e inferior, racional e irracional. La problematización ecofeminista-animalista de la forma en que el "ganado" es comúnmente utilizado en las discusiones políticas en las redes sociales nos hace darnos cuenta de la urgencia de la

adhesión comunitaria a un lenguaje anti-opresivo, capaz de considerar y abrazar a otros animales en su ámbito para fortalecer, a través del ejercicio de un cuidado a la vez creativo y comunicativo, las complejas relaciones de interdependencia subjetivo-existencial entre los animales humanos y no humanos.

Terminamos nuestro número con una traducción del inglés al español por Josué Imanol López de Barrios del artículo "¿Los peces resisten?", de Dinesh Wadiwel. En esta investigación, Wadiwel da un giro metodológico a la forma en que pensamos sobre nuestra relación con los peces y otros animales marinos. En lugar de preguntarse si los peces son capaces de sentir dolor (un problema debatido en la literatura científica), Wadiwel se pregunta si son capaces de resistirse. Según Wadiwel, la primacía de la cuestión del sufrimiento es en realidad el resultado de cierta violencia epistémica que articula el conocimiento científico en torno al sufrimiento animal. Esta misma violencia lleva a concebir a los peces como animales sin agencia ni sensibilidad. Frente a esta caracterización, Wadiwel conceptualiza la resistencia de los peces. Aunque comúnmente no se piensa que los animales (en general) o los peces (en particular) puedan resistir, ya que ello supondría atribuirles un cierto nivel de conciencia, Wadiwel parte de una postura operaísta y foucaultiana para elaborar una concepción de la resistencia que no implica necesariamente un acto consciente, sino que funciona como la contrapartida estratégica de los dispositivos desarrollados para combatirla. A través de esta lente, Wadiwel estudia tecnologías como el anzuelo, la red y las prácticas de acuicultura contemporáneas.

*

Antes de pasar a la lectura del dossier propiamente dicho, nos gustaría hacer una salvedad más. Como ven, nuestro texto editorial no está lleno de los grandes argumentos filosóficos que justifican el título de este volumen, su objetivo y su organización. De hecho, hemos movilizado los conceptos de "intersecciones", "animalismos", "no antropocentrismo" y "cartografía" para elaborar nuestra propuesta. Estos conceptos derivan de nuestras relaciones intelectuales con Michel Foucault, Donna Haraway, Paul B. Preciado, Rosi Braidotti y Gilles Deleuze. Sin duda, la crítica al antropocentrismo atraviesa a los autores mencionados. La tematización de los animalismos, entendidos generalmente como las diferentes disposiciones de los vínculos que experimentamos con lo más-que-humano, es evidentemente desarrollada por Donna Haraway (2021), Paul B. Preciado (2020) y Rosi Braidotti (2013). También es interesante señalar que la noción de "entrelazamiento" aparece en un texto que Michel Foucault dedica al pintor Gérard Fromanger (Foucault,

1994) y reaparece, como una imagen no tan obvia, en la propuesta de la transhistoricidad (Foucault, 2011). Por último, la noción de "cartografía" nos retrotrae a los procedimientos filosóficos de Deleuze (1975) que se recuperan en la metodología posthumanista de Rosi Braidotti (2013).

Sólo quisiéramos decir que, si este dossier puede servir de cartografía, no es porque, gracias a nuestro trabajo editorial, hubiéramos logrado mapear las principales aportaciones dentro de los animalismos contemporáneos. Nada más lejos de la realidad. Nuestros esfuerzos se concentraron menos en obtener una representación fidedigna de la realidad y más, por el contrario, en trazar las líneas que atraviesan nuestro pensamiento, vivencia y sentir, para localizar los peligros que nos amenazan, pero también descubrir potencias de las que no nos creíamos capaces. En pocas palabras, se trató de dibujar ciertas flechas que atraviesan el campo estratégico en el que abrimos un espacio para pensar, vivir y sentir con otros animales.

Nos detenemos aquí y les deseamos una buena lectura.

Bibliografía

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Malden: Polity Press.

Deleuze, G. (1975). « Écrivain non : un nouveau cartographe ». *Critique*, no 343.

Foucault, M. (2011). *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, M. (1994). "La peinture photogénique". In: Foucault, M. *Dits et écrits I. 1970-1975*. Paris: Gallimard.

Haraway, D. (2021). *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Trad: Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Preciado, P.B. (2020). *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

FEMINISMOS Y ECOSOFÍAS

ENCUENTROS MULTIESPECIES



José Imanol López de Barrios, *sin título*, Querétaro, México, 2016.

RASTROS DE UNA MUJER-ANIMAL: CUERPO Y MEMORIA DE JULIA PASTRANA, INVITACIÓN A UNA IMAGINACIÓN HISTÓRICA

**RASTROS DE UMA MULHER-ANIMAL:
CORPO E MEMÓRIA DE JULIA PASTRANA, CONVITE A UMA IMAGINAÇÃO
HISTÓRICA**

**TRACES OF AN ANIMAL WOMAN:
BODY AND MEMORY OF JULIA PASTRANA, AN INVITATION TO A
HISTORICAL IMAGINATION**

Enviado: 02/02/2023

Aceptado: 26/02/2024

Clara Eliana Cuevas

Doctoranda en Historia en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Magíster en Historia por la Universidad Federal de Paraná, UFPR (Brasil).

Email: clarita.cuevas@gmail.com

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

26

En este artículo busco comprender, a través de la reconstrucción histórica de la memoria de Julia Pastrana, en qué medida la animalización de esta mujer justificó el uso obligatorio de su cuerpo, tanto durante su vida como después de su muerte, con fines económicos vinculados al entretenimiento, industria que mezcla irreflexivamente terror y comedia en el contexto de espectáculos *freak shows*. Además, también busco pensar en el poder ético-político en torno a la articulación entre feminidad y animalidad. Más precisamente, mi postura está lejos de ser humanista: a través del recuerdo de Julia Pastrana, me cuestiono si es hora de afirmar el poder combativo de los vínculos entre feminidad y animalidad.

Palabras clave: Julia Pastrana, animalidad, feminidad, *freak shows*.

Nesse artigo, busco compreender, por meio da reconstrução histórica da memória de Julia Pastrana, em que medida a animalização desta mulher justificou o uso compulsório de seu corpo, tanto durante sua vida quanto após a sua morte, para fins econômicos atrelados à indústria do entretenimento, que misturava de forma irrefletida horror e comédia no contexto dos *freak shows*. Além disso, também busco pensar sobre a potência ético-política concernente à articulação entre feminilidade e animalidade. Mais precisamente, minha postura está longe de ser humanista: através da rememoração de Julia Pastrana, questiono se já não seria tempo de afirmar a potência combativa dos laços entre feminilidade e animalidade.

Palavras-chave: Julia Pastrana, animalidade, feminilidade, *freak shows*.

In this article, I seek to understand, through the historical reconstruction of Julia Pastrana's memory, to what extent the animalization of this woman justified the compulsory use of her body, both during her life and after her death, for economic purposes linked to the entertainment industry, which thoughtlessly mixed horror and comedy in the context of *freak shows*. Furthermore, I also seek to think about the ethical-political power concerning the articulation between femininity and animality. More precisely, my stance is far from being humanist: through the remembrance of Julia Pastrana, I question whether it is time to affirm the combative power of the bonds between femininity and animality.

KeyWords: Julia Pastrana, animality, femininity, *freak shows*.

La fidelidad del pasado no es un dato, sino un deseo.
Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*

I got lots of
problems.
Divine, *Female
Trouble*

1. Introducción

Julia Pastrana fue una artista mexicana del siglo XIX que incursionó en espectáculos como cantante y bailarina en Estados Unidos y Europa. Su cuerpo, a lo largo de su vida, y después de ella, fue depósito de diversas violencias, tanto por su origen mexicano como por su apariencia física, de característica hirsuta y con hiperplasia gingival. Estas características fueron exploradas por científicos y productores de espectáculos que, aprovechando la fascinación y curiosidad de la sociedad estadounidense y europea por los cuerpos racializados, la difundieron como un increíble caso de una mujer animalizada en las selvas vírgenes del continente latinoamericano. Pastrana ha sido publicitada como una mujer “diferente de todos los especímenes de la humanidad”, una “mujer-oso”, “mujer-lobo” o “mujer-gorila”. En este texto, más que construir un análisis de estas violencias, ampliamente estudiadas por la academia, propongo algunas preguntas para pensar la existencia de Julia Pastrana como persona no-humana, los usos de su cuerpo en vida y muerte y la construcción de su memoria como táctica política en el presente. Para este trabajo nos interesa pensar la escritura de cuerpos monstruosos y la relevancia de no reducir la existencia de Pastrana a una historia triste, una *heart-breaking history*. Al contrario de otros casos de mujeres animalizadas, como Sara Baartman, Pastrana, en su condición de mujer explotada, logró algún nivel de prestigio social, siendo homenajeadada de forma cálida en canciones e incluso promovida en la prensa como una artista que llegaba para presentarse en Rusia en la misma semana “que Alejandro Dumas”. Propongo que para comprender cómo Julia pudo alcanzar estos logros a la vez que sufría tanta explotación por los hombres que la rodeaban, es necesario practicar un ejercicio de imaginación histórica, más allá de un análisis de las identidades y subjetividades que dominaban el imaginario social en el periodo. Sin comprender su lugar de mujer pobre en México y su arte considerado agradable, salvaje e idílico a la vez, corremos el riesgo de sepultar su existencia a una absoluta “historia triste”, a construir una narrativa reductora sobre ella que, a partir de la repatriación de su cuerpo a México en el siglo XXI, ha sido

ampliamente utilizada por feministas, artistas y políticos mexicanos que vieron en su historia un recurso para fomentar la “justicia social feminista” y promover los “derechos humanos”.

2. La escrita histórica sobre cuerpos monstruosos¹

La mayor parte de la producción académica sobre Julia Pastrana pertenece a áreas no historiográficas de las ciencias humanas, como la antropología, la literatura y los estudios interdisciplinarios sobre discapacidad². A su modo, los investigadores se han cuestionado sobre la utilización de los cuerpos considerados anormales tanto en la producción de la literatura médica y científica como en estudios de caso de estas personas, presentadas como exóticas o anormales a partir de conceptos binarios en los discursos de la Europa decimonónica, como normal/anormal, humano/animal, civilizado/salvaje y hombre/mujer.

El trabajo de Roger Bartra, por ejemplo, analiza diversos casos como el de Julia Pastrana, presentándola como un fenómeno *freak*, a partir de la clave de “salvaje”. Aunque defiende que esta noción de salvajismo en Europa antecede la colonización del continente americano, siendo una categoría de otredad con orígenes griegas³, Bartra (2011) afirma que en este periodo estos espectáculos se volvieron muy populares, sobre

¹ Para este texto elegí el término “cuerpos monstruosos” en vez de “discapacitados” por tratarse de la forma como se referían a estas personas en el contexto analizado, la Europa del siglo XIX. Esto no significa que utilice el término “monstruoso” como una categoría útil para el presente, más bien considero que conlleva una noción importante para comprender la cosmovisión europea en el periodo decimonónico. El término, como veremos, no trata solamente de la idea de una constitución física considerada animal/anormal, sino de una mezcla de nociones simbólicas relevantes para el entendimiento de este trabajo, como raza, exotismo, colonialidad y anormalidad. Es precisamente en esta composición que reposa la relevancia de estudiar los discursos sobre el cuerpo de Julia Pastrana.

² Ver Alexander, R. M. “Mexico’s ‘Misnomered Bear Woman’: Science and Spectacle in the Sideshows of Nineteenth-Century Europe.” *The Journal of Popular Culture*, 47.2, 2014, p. 262-83. Bondeson, J. & Miles A.E.W. “Julia Pastrana the Nondescript: An Example of Congenital, Generalized Hypertrichosis Terminalis with Gingival Hyperplasia.” *American Journal of Medical Genetics*, 47.2, 1993, pp.198-212. Browne, J. & Sharon M. “Victorian Spectacle: Julia Pastrana, the Bearded and Hairy Female.” *Endeavor*, 27.4, 2003, pp. 155-9. Garland-Thomson, R. “Making Freaks: Visual Rhetorics and the Spectacle of Julia Pastrana.” *Thinking the Limits of the Body*. New York: State University of New York Press, 2003. *Idem.*, “Narratives of Deviance and Delight: Staring at Julia Pastrana, the Extraordinary Lady.” *Beyond the Binary: Reconstructing Cultural Identity in a Multicultural Context*. New Brunswick: Rutgers UP, 1999, pp. 81-104. Miles, A.E.W. “Julia Pastrana, The Bearded Lady.” *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 67.2, 1974, pp. 161-3. Stern, R. “Our Bear Women, Ourselves: Affiliating with Julia Pastrana.” *Victorian Freaks: The Social Context of Freakery in Britain*. Columbus: Ohio State UP, 2008, 200-233, entre otros.

³ En su libro *El mito del salvaje*, Bartra hace una genealogía del concepto, trazando desde la cuna griega y el desierto bíblico, la forma como se constituyó en el imaginario occidental la idea de un otro salvaje. En diferentes registros iconográficos analizados por el autor podemos observar que muchas veces el salvaje aparece como un ser velludo, carente de civilización. Esta noción seguramente estaba presente en Estados Unidos y Europa del siglo XIX, generando la posibilidad de una demanda cultural por entretenimiento que se interesara por lo “salvaje”, los *freak shows*, también analizados por el autor (Bartra, 2011).

todo en los Estados Unidos, en los que diversos tipos de seres humanos animalizados o considerados anormales formaban parte de un “espectáculo monstruoso” en los cuales los hombres y mujeres racializados considerados salvajes “con el tiempo fueron pasando de los espacios de la investigación científica y de los salones de la burguesía a los ámbitos de la curiosidad popular; dejaron de ser temas académicos u objetos de la curiosidad de la élite para ser materia prima de los circos y los museos populares” (p.443).

En ese contexto, la ciencia decimonónica se nutrió de los análisis de estos cuerpos considerados monstruosos, que según sus observaciones clínicas eran una “falla de la naturaleza”, para construir su idea de normalidad⁴, no es difícil encontrar registros escritos por expertos médicos sobre estos cuerpos. Quizás por este motivo, gran parte de los libros y artículos que hablan de la existencia de esos cuerpos en la actualidad sean interpretados bajo la clave del concepto de discapacidad, con enfoque en una crítica de la ciencia. En ese sentido, Rosemarie Garland Thomson, en el libro *Extraordinary Bodies*, analiza las diversas producciones de personajes discapacitados, tanto en la cultura estadounidense como en la literatura, politizando el concepto a partir de las ideas de identidad y representación en diálogo con autoras feministas. Para este análisis, es importante pensar en la historia de la producción de estos cuerpos discapacitados y por este motivo la autora dedica un capítulo para hablar de las exhibiciones en forma de entretenimiento que tuvieron lugar en los Estados Unidos entre 1835 y 1940, los *freak shows*, ambiente que aparte de ser productor y producto de las demandas simbólicas de la sociedad, era también fuente de ingresos financieros para muchas personas consideradas monstruosas.

Aunque sean producciones importantes en el sentido de visibilizar la existencia de esos cuerpos y las problemáticas implicadas en los discursos sobre ellos, sobre todo la violencia, noto una ausencia de una elaboración más amplia y profunda sobre estos casos, que considere los diversos aspectos económicos, políticos y sociales que están imbricados en estos contextos, una pregunta de amplitud característica de la historiografía. Es probable que la dificultad de ubicar estas huellas, por la vida errante que llevaban estas personas, trabajando en teatros y circos en estancias cortas por las ciudades, sea generada

⁴ Según Michel Foucault, en el siglo XIX se opera en los discursos científicos un poder normalizador, que regula los cuerpos y los categoriza dentro de una taxonomía binaria que construye la idea de normal o anormal. Entre las categorías analizadas por el autor están el “niño masturbador”, afectando la noción de normalidad familiar, el “individuo a ser corregido” por las normas disciplinarias de la sociedad y el “monstruo humano”, que es formado precisamente por una serie de características que van en contra de las “leyes de la naturaleza”. Para este trabajo nos interesa específicamente la última definición, que va a acompañar los diversos discursos sobre el cuerpo de Julia Pastrana analizados aquí (Foucault, 2006).

por las pocas fuentes escritas, que cuando existen son propagandas sensacionalistas, comentarios médicos morbosos o notas periodísticas sobre sus efímeras exhibiciones. Es un desafío para el historiador interesado en las biografías de los cuerpos monstruosos poder analizar estas vidas más allá de sus exhibiciones. Además, la persona interesada en estudiar estas existencias debe cuidar en separar lo inventado en los discursos sobre estos cuerpos de la vida que llevaron en sí mismos, sus orígenes, condiciones de salud o destinos.

Hay una miríada de pequeños rastros de estas existencias escritas en diversos idiomas que, al final, se trata más del discurso del poder, político, mediático o médico, sobre estos cuerpos que sobre la propia vida de estas personas en sí mismas. En este sentido, son más grandes y presentes los vacíos, dudas y preguntas sobre Julia Pastrana que las respuestas sobre ella en el estudio aquí presentado. Para contestar algunas preguntas, me parece importante, por ejemplo, encontrar los registros de nacimiento⁵ y vida de Julia Pastrana todavía en México. La mayoría de los trabajos analizados y de las fuentes encontradas son de su estancia en Estados Unidos y Europa, lo que significa que construimos estudios sobre Julia Pastrana a partir de sus últimos seis años de vida, ignorando sus primeros veinte años, lo que produce un reduccionismo extremo⁶ sobre su identidad/subjetividad.

A la vez, los artículos escritos sobre Pastrana en general forman un compendio narrando una historia triste, a *heart-breaking history*⁷, que denuncia los horrores de un mundo que, en la constante producción de un otro social, racial y salvaje, construía una noción desarrollada, sana y civilizada de sí mismo. Seguramente las exhibiciones de Julia Pastrana, inseridas en un contexto donde otras personas también eran expuestas de diversas maneras, forman parte de esa construcción europea de la otredad, tanto del mundo no europeo, con constantes invenciones sobre pueblos y razas desaparecidas

⁵ Según el gobernador de Sinaloa en 2013, Mario López Valdés, autoridad responsable por el retorno del cuerpo de Pastrana a México, no había en el estado en 1834, año de nacimiento de Pastrana, un registro civil. De modo que hay que encontrar a partir de otras fuentes, quizás documentos bautismales, alguna pista sobre su lugar de nacimiento. Lamentablemente no tuve la oportunidad de acceder a esos posibles documentos.

⁶ A lo largo de esta investigación encontré problemas semejantes a los que los investigadores Clifton Crais y Pamela Scully narran haber encontrado al buscar datos sobre la vida de Sara Baartman en Sudáfrica. Los autores también se quejan de que como investigadores reducimos la vida de personas que estuvieron involucradas en estas exhibiciones decimonónicas al único periodo en que fueron exhibidas. Hay otras semejanzas que serán trabajadas a lo largo del texto, más precisamente al final (Craigs & Scully, 2009).

⁷ Algunas producciones utilizan este término para referirse a su historia: ver Gylseth, C. H. *Julia Pastrana: The Tragic Story of the Victorian Ape Woman*. Stroud: The History Press, 2005. Ver Barbata, L.A. *The Eye of the Beholder: Julia Pastrana's Long Journey*. Seattle: Lucia Marquand, 2017.

alrededor del mundo⁸, como del propio mundo europeo que aferraba para sí mismo la cuna de la normalidad.

En este análisis quisiera proponer algunos problemas sobre Julia Pastrana que no escapen de las contradicciones de los discursos sobre ella que, como veremos, la halagaban y la estigmatizaban a la vez, tratando de comprender este enmarañado de elementos prácticos y simbólicos que constituyen, más que un sujeto colonizado, racializado y animalizado, una persona. Se trata de un intento de verla más allá de la imagen de una mujer víctima de una historia triste, de la evidente violencia que sufrió al ser exhibida como un monstruo, con final trágico y predecible. Para este mirar hay que historiar o historizar a los ojos, analizando los discursos sobre Julia de forma compleja y contextual, desconfiando de las fuentes presentadas y de la absoluta falta de autonomía que sugieren la mayoría de las producciones sobre ella. Justamente por la dificultad de poder construir una verdad sobre su trayectoria a partir de la construcción ficcional de la *Nondescript Lady*, parece necesario ejercitar, dentro de las dudas y las contradicciones de los documentos, una cierta imaginación histórica (Ricoeur, 2004). Urge hacer historiografía sobre Julia Pastrana.

3. *The Nondescript Lady*

Una carta publicada en el periódico inglés *Saunders News-letter and Daily Advertiser* en octubre de 1858 afirmaba que en el puerto ruso de Taganrog estaban muy entusiasmados en anunciar que “Alejandro Dumas y la Madame... Julia Pastrana llegaron y van a estar por aquí algunos días”⁹. La “dama con barba”, según la nota, probablemente estaría con el *cockney*, un dialecto del este inglés, fresco en la memoria – por haber estado en ese lugar anteriormente en su gira – y era clasificada en Rusia en la misma categoría de los leones con el “ilustre Creole”.¹⁰ ¿Quién era la dama categorizada junto a los leones que merecía una referencia británica en la misma nota que Alejandro Dumas?

⁸ Era común, por ejemplo, la invención de etnias indígenas, razas y países inexistentes dentro del imaginario europeo. Sobre Pastrana se decía que era originaria de la etnia *Root-Diggers*, etnia que jamás existió en México. Otro ejemplo son los *pinheads*, personas con microcefalia, que eran presentados como Aztec Children en Estados Unidos (Bartra, 1992).

⁹ Sin embargo, hay controversias sobre el verdadero origen de Julia Pastrana. De acuerdo con Roger Bartra, la abuela del poeta Jaime Labastida, originario del estado sinaloense, afirma que en realidad Pastrana sería oriunda del estado de Durango. Las informaciones presentadas sobre nuestra protagonista son varias veces confusas o incongruentes. En este texto busco trabajar con las informaciones más bien fundamentadas en los estudios analizados en contraste con las fuentes primarias encontradas (Bartra, 2017, p.17).

¹⁰ “A long communication from the first named of these localities (Taganrog) ends with a postscript ‘We are in full excitement here at the announcement that Alexandre Dumas and Madame... Julia Pastrana have arrived and will sojourn a few days.’ The lady with a beard is probably fresh in cockney recollections and is ranked by the Russians in

En las memorias del escritor Ireneo Paz, publicadas en *Algunas Campañas* (1997), encontramos un brevísimo vestigio de la existencia de una “mujer-oso” en Sinaloa, comprada por un funcionario del puerto de Mazatlán, Francisco Sepúlveda, cercano al, en aquel entonces, gobernador del estado sinaloense, Pedro Sánchez. Según los registros del autor guadalajareño, Sepúlveda acumulaba sus riquezas

en unas tierras ubicadas en Tepic, que vendió para comprar una mujer-oso para exhibirla en Estados Unidos; pero en Nueva York, el yankee que le sirvió de intérprete enamoró a la prenda, y en la primera exhibición entraron los testigos y el juez, celebrándose un matrimonio que dejó a Sepúlveda a buenas noches (p.239).

Este fragmento es relevante para nuestro análisis porque describe cuáles eran las condiciones sociales y políticas bajo las cuales estaba sometida Julia Pastrana en su viaje al extranjero, dándonos pistas no solamente sobre su trayectoria y problemas que pudo haber encontrado por su calidad de mujer hirsuta¹¹, sino más bien haciéndonos reflexionar sobre cuál era el estado de las mujeres pobres en México a mediados del siglo XIX, sus probables penurias y posibilidades de agencia¹². Pastrana había trabajado como sirvienta en la casa del gobernador sinaloense (Bartra, 2017, p.17), aunque algunos artículos afirmen que allá pudo aprender a leer y escribir, estas informaciones todavía no fueron fundamentadas con fuentes primarias, de modo que no sabemos en qué condiciones fue tratada en ese lugar.

Si Francisco Sepúlveda pudo “comprar una mujer-oso” para exhibición, según el relato de Paz, hay que cuestionar cuál es el sentido de esta transacción comercial y qué conlleva esta negociación en las relaciones de poder entre Julia Pastrana y su nuevo amo. Esta transacción es importante pues, de acuerdo con los relatos, Pastrana había sido explotada por Pedro Sánchez como “criada”, comprada por Sepúlveda como “mujer-oso” y, posteriormente, desposada por Theodore Lent, el traductor estadounidense que, en las palabras de Paz, “enamora a la prenda”. Este panorama expresa que Julia Pastrana pasó por un proceso de transición económica en la servidumbre moderna, condición general de la mayoría de las mujeres que, además de estar asociadas al espacio doméstico, todavía estaban tuteladas por sus maridos en el siglo XIX, a pesar del proceso de secularización del matrimonio que ocurrió en ese periodo, tanto en México como en Estados Unidos.

the same category of lions with the illustrious Creole” (*Saunders News-Letter and daily advertiser*, 04 de octubre de 1858).

¹¹ Adjetivo de la condición de hirsutismo, o hipertrichosis, término médico que se refiere al crecimiento excesivo de vello.

¹² Con “agencia” nos referimos a la capacidad que un individuo tiene de actuar en el mundo a pesar de sus contingencias o precisamente por ellas (Haraway, 1999, pp.121-163).

Nuestra protagonista experimentó a lo largo de su corta vida diferentes formas de dominación masculina que podemos ubicar en imbricaciones domésticas, económicas y de género. En la primera, con Pedro Sánchez, explotada como sirvienta del gobernador, posiblemente el destino de servidumbre común para gran parte de las mujeres pobres de la región, trabajar de “criada” para una familia acomodada¹³, en la segunda, una nueva forma de explotación económica sobre su cuerpo, quizás más explícita, al final fue “comprada” para ser expuesta por Francisco Sepúlveda, orientado por un amigo estadounidense M. Rattes, en Estados Unidos. Si no existía un explícito régimen de esclavitud en la segunda mitad del siglo XIX mexicano, ¿de qué modo una persona podría ser comprada por otra? Si Sepúlveda realizó esta transacción comercial con Pedro Sánchez, gobernador de Sinaloa, ¿cuál sería el estatus jurídico del gobernador sobre el cuerpo de Julia Pastrana, el de Julia como persona, y de qué modo una negociación como esta sería posible legalmente?

Para contestar estas preguntas es necesario saber, por ejemplo, si estas negociaciones sobre compra de mujeres eran comunes en el periodo, de qué forma eran realizadas y cuáles los efectos de este tipo de transacción para ambas partes. Sabemos, por ejemplo, que el tráfico de mujeres fue una práctica constante en el final del siglo XIX, principalmente para fines de prostitución internacional. Hay que saber si los casos como el de Julia se insieren en un contexto más amplio de trata de personas, en nuestro caso consideradas monstruosas, para fines de entretenimiento¹⁴.

La última relación de dominación masculina que llama la atención es su matrimonio en Estados Unidos con Theodore Lent, empresario estadounidense que, después de casarse con Julia¹⁵ empezó a exhibirla en varias ciudades de ese país e incluso de Europa. No sabemos si era remunerado a Pastrana parte de los ingresos por las presentaciones. Lo que indican las fuentes es que se pudo haberse casado por interés, no solamente porque ya estaba enterado del circuito de los *freak shows* donde pretendía exhibirla, sino porque, además de haber hecho fortuna con el cuerpo de Pastrana en vida, siguió exhibiéndola después de su muerte, tema que será tratado más adelante.

¹³ No sabemos si Pastrana recibía algún dinero para eso, o si en su caso el pago sería el mantenimiento de su vida en la casa del gobernador. De todos modos, se trata de una relación de servidumbre que, antes de todo, tiene como principal factor un problema de género.

¹⁴ Según Beltrán Abarca durante la primera mitad del siglo XIX existía un mercado de trabajo de sirvientes (Beltrán 2014, p.7).

¹⁵ Theodore Lent estuvo involucrado en algunos escándalos en Estados Unidos, preso dos veces, una por asociación a la prostitución y otra por fingirse propietario de un departamento y recibir renta de forma ilegal.

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



Después del matrimonio entre Lent y Pastrana, Francisco Sepúlveda perdió sus poderes sobre Julia porque jurídicamente Pastrana pasó a ser tutelada por su marido. Aunque no se trate directamente de una relación comercial, el casamiento sirvió como un acuerdo económico entre las partes que seguía perpetuando una forma de dominación sobre Pastrana, aunque ella eventualmente se haya enamorado de Lent, como afirma Ireneo Paz en sus memorias. En esta red de intereses aún estaban los de J.M. Beach, el agente oficial de Julia Pastrana, que organizaba y promovía las exhibiciones. Las disputas masculinas sobre las ganancias generadas por las presentaciones de Pastrana entre Sánchez, Sepúlveda, Beach y Lent (*American and Commercial Advertiser*, “Trouble about a Hybrid”, 12 de noviembre de 1855) denotan una condición difícil de describir, sobre todo porque Julia parece estar en una constante mezcla de sumisión/explotación, como su venta a Sepúlveda, y decisión/agencia, como el casamiento que, en principio, ocurrió de forma consensual.

El matrimonio de la *beard lady* también llamó la atención de los periódicos americanos. Una nota en *American and Commercial Advertiser* (1855) comentaba la contienda sobre el dominio de “una híbrida” entre su agente M.J Beach y su esposo Theodore Lent, citando “el derecho del esposo sobre su mujer”. En el mismo párrafo el diario comenta que Julia “afirmó el sábado que estaba casada y que no dejaría su marido por nadie” (*Ibid.*). Podemos conjeturar que casarse con un extranjero estadounidense podría ser una forma de aumentar las posibilidades de agencia de Pastrana, sin embargo, en el mismo periodo otras mujeres, incluso bien acomodadas económicamente¹⁶, ya eran presentadas en Europa, generando muchos ingresos a sus agentes y maridos. La relación entre agencia y explotación en Julia Pastrana parece compleja. Como afirmamos anteriormente, no sabemos si Pastrana recibía algún porcentaje por sus presentaciones, dato que de ninguna manera expresa una ausencia de explotación de parte de su marido, sino que, dentro de las posibilidades de una mujer pobre nacida en el norte de México, que muy probablemente también sería explotada en un eventual matrimonio en su propio país, es posible que su calidad de hirsuta le haya dado algún tipo de posibilidad de desclasamiento social internacional que no tendría si siguiera viviendo en su pueblo de origen.

El discurso estético sobre su cuerpo aparece en muchos momentos de manera ambigua, tanto por el discurso sensacionalista como por el discurso médico científico que

¹⁶ Como la suiza Josephine Clofullia, exhibida en Estados Unidos y Francia. Seguramente la mayoría de las mujeres expuestas eran de origen humilde, sin embargo, la rentabilidad de este tipo de espectáculo en el siglo XIX llamaba a las camadas más altas de la sociedad a involucrarse en el *business*.

la retrató como una “mujer-oso”, “perfecta en muchos aspectos” y “extremadamente buena y graciosa” con “sus pequeños pies y su bien torneado tobillo, *bien chaussée*, son la perfección misma”¹⁷. La misma nota anteriormente analizada describe de forma detallada su aspecto veloso y las encías que la hacían diferente de “todos los otros especímenes de la humanidad”.

Su cara está completamente cubierta, excepto en las mejillas debajo del ojo, con un cabello negro y sus bigotes que son bastante lujosos. A diferencia de todos los otros especímenes de la humanidad, sus encías se proyectan por delante y son enteramente más largas que los dientes, que son muy pequeños y están completamente obstruidos, excepto en la mandíbula inferior (American and Commercial Advertiser, “Trouble about a Hybrid”, 12 de noviembre de 1855, traducción de la autora).

La descripción posee un vocabulario estigmatizador, al separarla como un fenómeno diferente de los otros “especímenes de la humanidad”, pero deja escapar algún grado de admiración al citar su bigote suntuoso. Esta ambigüedad se puede encontrar en varios relatos, tanto de médicos científicos como de su propia audiencia que, en muchas veces, era contemplada en algún periódico.

Julia Pastrana era descrita a menudo como de “aspecto feroz y dulzura femenina” que por su tupida apariencia seguramente causaba espanto, sin embargo, generando algún tipo de encanto a la vez. De esta manera, los discursos producidos sobre ella son parte de una red imaginaria que mezcla aspectos humanos y animales, formando sintagmas míticos de simbología zoomorfa al referirse a ella como “mujer-oso”, “mujer-lobo” y “mujer-gorila”. Quizás por algún capital erótico generado a pesar del vello – o quizás precisamente por ello – o por carisma, Julia Pastrana era presentada como una aberración, sin embargo, agradable de ver y oír. Algunas ilustraciones y producciones musicales nos permiten, como veremos, profundizar aún más esta mirada.

4. El arte dulce de una mujer salvaje

Las propagandas sensacionalistas que buscaban conseguir cada vez más público registran las descripciones más variadas posibles, siendo en Europa una definición recurrente, la de *Nondescript Lady*. Son panfletos que, pese a su sesgo exagerado o ficcional, nos permiten

¹⁷ En un examen clínico realizado en la Sociedad de Historia Natural de Boston Pastrana es descrita como “Una mujer –oso”, que también es una “mujer-perfecta en muchos aspectos” (*Dollar Weekly Mirror*, 12 de octubre de 1855). En *Curiosities of natural history*, el naturalista Francis Buckland describe su figura como “extremadamente buena y graciosa” con “sus pequeños pies y su bien torneado tobillo, *bien chaussée*, son la perfección misma”. Charles Darwin también la describe de forma parecida (Bartra, 2017. p. 21).

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

reflexionar más sobre la capacidad performativa de Julia Pastrana. Las cuatro imágenes¹⁸ analizadas a continuación demuestran la versatilidad de nuestra indescriptible dama que, si era capaz de representar el estereotipo de feminidad típica del entretenimiento vitoriano, también lograba vestirse con ropas masculinas y performar auténticas poses viriles.

Un pasquín alemán, publicado en el contexto de la gira de Pastrana en aquel país, la describe como “*The nondescript Lady*”, ilustrándola con mucha feminidad en poses de ballet que, si no fuera por el vello facial, podrían servir como cartel de presentación de una bailarina cualquiera de la Europa decimonónica.

En las dos primeras imágenes tenemos una expresión menos femenina que, quizás, Julia Pastrana performaba en algunas de sus exhibiciones. En la primera lleva un traje azul y rojo, probablemente inspirado en los uniformes militares zuavos¹⁹, con botas negras y un adorno discreto en el pelo. A su vez, en la segunda indumentaria, Pastrana lleva un uniforme marino y su pose y expresión facial son bastante masculinos, con brazos cruzados, pantalón, camisa manga larga blanca y brazos cruzados imitando a un viril marinero. Las dos últimas ilustraciones se parecen más a las que podemos encontrar en las demás propagandas de los espectáculos de Pastrana, enseñando una mujer delicada, con brazos finos y piernas torneadas, realizando poses de *ballet*. Una silueta encorsetada por un vestido corto, de entretenimiento, llevando adornos de flores en el cabello. Un collar en el busto, una pulsera en los brazos. Sus pies minúsculos transmiten suavidad, posicionados en *croisé devant*, pies que de ninguna manera se parecen al de una “mujer salvaje” rescatada de la “selva mexicana”, como solían describirla los textos sensacionalistas e incluso, músicas escritas en su homenaje, como veremos más adelante.

¹⁸ Ver *Dance portrait prints (visual works)*, ca. 1700-1900. TCS 50 (Pastrana, Julia). Cambridge: Harvard University Press. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375\\$4i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375$4i).

¹⁹ Los Zuavos eran soldados de la infantería argelina y árabe a servicio del imperialismo francés en el siglo XIX.

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



Figura 1. *Dance portrait prints (visual works)*. Cambridge, Harvard University Press.

Estos carteles también tienen una orientación sensacionalista que busca causar curiosidad en los transeúntes y animarlos a comparecer al espectáculo, pero este mensaje no es tan evidente en las imágenes que valoran su feminidad y suavidad, una constante en la iconografía de Pastrana, sino en los textos descriptivos que acompañan las imágenes. Es presente el cruce, hasta contradictorio, entre imagen no sensacionalista acompañada de un texto estigmatizante. Una mezcla de aversión y deseo a la vez. En las ilustraciones analizadas de nuestra bailarina Julia, por ejemplo, hay descripciones escritas en francés, inglés y alemán que indican que la “Miss Julia Pastrana, *the nondescript* (de México)” es “La más grande curiosidad natural del mundo” y “habla inglés y español, canta y baila”.²⁰ A partir de las imágenes analizadas podemos imaginar el baile de Pastrana, sus expresiones

²⁰ Ver *Dance portrait prints (visual works)*, ca. 1700-1900. TCS 50 (Pastrana, Julia). Cambridge: Harvard University Press. [https://iijf.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375\\$4i](https://iijf.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375$4i).

corporales dibujadas nos ayudan a dar forma a un personaje celebrado de forma estigmatizada y apasionante a la vez. Sin embargo, sobre el cante, podemos preguntarnos, ¿cómo cantaba Julia Pastrana?

De acuerdo con el panfleto inglés “La historia singular de Julia Pastrana, también conocida como la *nondescript*: definida por eminentes médicos y naturalistas como el espécimen más extraordinario de la naturaleza jamás visto. Compilado a partir de datos auténticos”, Pastrana cantaba músicas como *The Last Rose of Summer* del famoso compositor y poeta irlandés Thomas Moore. La última música publicada en el documento llama la atención por su título *Miss Julia’s Own*. Se trata de una composición en homenaje a Pastrana, escrita por G. F. Taylor y J. Blackman (1857), publicada por primera vez junto al pasquín y que podría ser por lo tanto “utilizada por *Miss Pastrana* en sus presentaciones”²¹.

La canción publicada en el panfleto de título sensacionalista inicia narrando la llegada de una Pastrana selvática a Europa, que viajó por un “océano como una niña destacada, desde los valles de México, tan solitario y salvaje”, proveniente de “un país de belleza donde la música de los pájaros abunda y la hierba verde, sin cansar, crece todo el año”. Este México imaginado, verde e idílico, es escenario de la reminiscente imaginación colonial europea, permeada por la idea de un otro salvaje, pero no bárbaro, agresivo e impetuoso, sino más bien un buen salvaje rousseauiano, de origen indígena, extranjero pacífico y colonizado. De acuerdo con la composición, Pastrana vivió en una caverna alejada de las casas de la civilización ilustrada y valiente, estando lejos de la razón y la violencia.

Para los compositores, la comida de Julia en tierras mexicanas eran “hierbas de donde se desliza el río oscuro” y su bebida “la más pura que proporciona la naturaleza”. Aunque formada de selvas impregnadas de pureza, que aparentemente podrían ser agradables, la cantante dejó “esas regiones tristes, incomparables y sin labrar” con destino a Canadá y a los Estados Unidos pasando por “las tierras del esclavo y del libre”, donde:

*miles me han escuchado con placer.
ahora llegué a Old England, la más bella de las islas,
una candidata aquí a sus órdenes y sonrisas;
para complacerles intentaré con mi baile y mi canción,
y pensar en su bondad cuando esté muy, muy lejos*²².

²¹“Lyrics from The Singular History of Julia Pastrana”, *Julia Pastrana Online*: <http://www.juliapastranaonline.com/items/show/122>.

²² “I came o’er the ocean a strange featured child, From Mexico’s valleys, so lonely and wild; A country of beauty where songbirds abound, and green grass, unwithered, grows all the year round, I lived ‘mid the mountains, I dwelt in a cave.

Mientras algunos panfletos publicitarios y documentos científicos trataban a Julia Pastrana como un fenómeno de la naturaleza, “única especie híbrida en el mundo”, deshumanizándola como una mezcla de “orangután con humano”, otros discursos también compartían la construcción de esta otredad salvaje, sin embargo, de forma mucho menos estigmatizadora, aunque no por eso, menos ficcional. La canción retrata a una bailarina y cantante extranjera, talentosa, que contaba con la bondad de sus asistentes para seguir en gira, llevando su voz encantadora y su baile para un gran público europeo. Esta canción, estratégicamente hecha para Pastrana, nos puede enseñar las dos esferas en que Julia Pastrana estaba sometida en el contexto de las exhibiciones, una de una forma cotidiana y la otra amplia y simbólica. De un lado, se trataba de una artista que, presentando su triste y aventurera historia de mujer “salvaje mexicana”, cuenta con la bondad de sus asistentes, probablemente en forma de propina, para seguir su aventura transnacional, y de otro, del imaginario europeo sobre México, un paraíso inventado, natural pero triste, alejado de la razón occidental.

Este imaginario no era raro, en verdad, Pastrana es una de las varias personas llevadas a Europa para ser exhibida precisamente por su otredad, su no europeidad. La mayoría de ellas provenientes de los países colonizados o en proceso de descolonización, como es el caso de varios africanos llevados a Europa, como Sara Baartman, el caso más conocido de ese tipo de exhibición. Aunque haya varias diferencias entre ambas, pues desde luego la constitución de la otredad racial que se forma sobre Sara Baartman, una mujer negra, es mucho más violenta que la de Julia Pastra²³, hay tristes semejanzas, principalmente en la utilización de sus cuerpos después de sus fallecimientos. En los dos casos existe la constancia de una “segunda vida” después de la muerte.

Apart from the homes of the thoughtful and brave. My food was the herbs where the dark river glides, my drink was the purest that nature provides. I left those drear regions, untilled and unblest, through Canada went, and the States of the west; I passed through the lands of the slave and the free, where thousands have listened with pleasure to me. I've now reached Old England, the fairest of isles. A candidate here for your favor and smiles; To please you I'll try with my dance and my lay, and think on your kindness when far, far away.” (Taylor & Blackman, 1857, traducción de la autora; ver <http://www.juliapastranaonline.com/items/show/122>).

²³ El proceso de esclavitud y el racismo institucionalizado en las relaciones Europa y África hacen que las historias de Pastrana y Baartman sean muy distintas. Aunque presentada con estigma y muchas veces de forma repulsiva, hasta donde pude investigar, Julia Pastrana nunca fue expuesta como un animal completo, hubo siempre un grado de humanidad en Julia, aunque híbrida o animal-humana, su condición nunca fue base para la invención de otra categoría de especie en el discurso social y científico como pasó con Sara Baartman, la Venus Hottentot, sobre la cual cayó el estigma de “homo sapiens monstruos”. Me parece que el racismo fue un factor fundamental de constitución de la violencia sufrida por la sudafricana que no aparece en la estigmatización de Miss Pastrana (Crats & Scully, 2009).

En el caso de Pastrana, luego de su muerte por complicaciones en el parto, Theodore Lent, su esposo y padre de su hijo²⁴, se casó nuevamente con otra mujer llamada Marie Bartel, también portadora de hipertrichosis y, como Pastrana, igualmente exhibida por su esposo. Bajo la identidad de Zenora Pastrana, Marie fue expuesta como una supuesta hermana de la fallecida Julia. Aprovechando la fama de la *Nondescript Lady*, Lent exhibió a Zenora por varios meses junto a dos cuerpos momificados²⁵, el de Julia Pastrana y de su hijo, un neonato portador de la misma condición. Este espectáculo terrible no duró más porque, quizás por lo impactante que pudo haber sido ser expuesta al lado de dos cuerpos momificados, con la misma condición que ella, Zenora se negó a seguir con las exhibiciones, lo que hizo con que Lent vendiera los cuerpos embalsamados, nuevamente generando ganancias con el cuerpo de Julia Pastrana.

5. Usos raros de esposas difuntas

Una nota publicada en la versión ilustrada del periódico mexicano *El tiempo* en 1910, relata tres casos en que el cuerpo de una mujer difunta fue utilizado como fuente de ingreso para el viudo. En el primer caso, un almacenista de Kansas, “afortunado poseedor” del cuerpo de una “mujer petrificada”, aunque casado por segunda vez con otra mujer, seguía conservando el cuerpo de su primera cónyuge en su tienda para atraer la atención de los parroquianos. Según la nota, este “viudo tan práctico” tenía un predecesor llamado Martín Van Burchell que, trabajando como médico y dentista, expuso el cuerpo de la exesposa fallecida en su gabinete de consultas para generar atención y conseguir aún más pacientes. Antes de terminar la nota con el relato de un tal comandante Camaron, que publicó en su libro *A través de África*, su visita a un pueblo en que realizaban un festejo practicando canibalismo con el cuerpo de una de las mujeres de la comunidad, la nota se refiere al uso del cuerpo de Julia Pastrana

la célebre mujer barbuda, fué en vida una excelente fuente de ingresos para su esposo, pero también después de muerta resultó remunerativa. A su fallecimiento ocurrido en San Petersburgo no tardó en seguir la venta del cadáver. Lo adquirió por 12.500 pesetas el profesor Suskaloff, el cual lo embalsamó de modo tan excelente que el afortunado viudo [Theodore Lent] se lo compró á su vez al doctor por veinte mil pesetas, con intención de exhibirlo (El tiempo ilustrado, 1910, p.4).

²⁴ Su hijo, nacido con la misma condición hirsuta de su madre tampoco resistió al parto y falleció posteriormente, algunas horas después del nacimiento.

²⁵ Theodore Lent vendió los cuerpos de su hijo y de Pastrana a la Universidad de Moscú, donde fueron tan bien embalsamados que Lent negoció comprarlos nuevamente para volver a exponerlos (Buckland, 1868).

La nota escrita de forma cómica no profundiza la situación de violencia implicada en el uso de los cuerpos de esas mujeres, relegando los casos mencionados a sencillos “usos raros de esposas difuntas” por sus viudos.

A lo largo de esta investigación no encontré casos relevantes en que la utilización de personas o sus cuerpos generara capital para mujeres, como si ellas fueran beneficiarias directas de esos usos. En general se trata de hombres agenciadores, casi en su totalidad maridos o familiares, que generan ingresos con el uso del cuerpo de sus esposas difuntas en espectáculos o en ventas de los cuerpos para estudios médicos en universidades. El caso de Pastrana cumple con todas estas características. El único caso encontrado donde una mujer fue usufructuaria directa de este tipo de exhibición, explotando el cuerpo de terceros, fue el de una madre oaxaqueña que solicitó al ayuntamiento de la ciudad de México una licencia pública para poder exhibir a su hijo portador de acondroplasia con la finalidad de “poder ayudar a su esposo que estaba enfermo en su lecho”.²⁶

Este pequeño dato se difiere en relación con el uso constante y con fines de lucro de muchos hombres a lo largo del siglo XIX y XX, que pudieron generar grandes riquezas con el cuerpo de sus esposas, tanto vivas como difuntas. La muerte de Julia Pastrana no disminuyó el carácter transnacional implicado en su utilización. Embalsamada, Pastrana fue expuesta con su hijo en varios países de Europa, sufriendo varios tipos de vandalismo a lo largo de las décadas, como la retirada de pedazos de su vestido e incluso de su cuerpo como brazos y ojos (Bartra, 2017, pp.32-33).

6. Memoria y política de la mujer-animal

Con el fin de las presentaciones *freaks* en la primera mitad del siglo XX, las universidades y museos fueron el nuevo destino de estos cuerpos, siendo Pastrana preservado en estos recintos como curiosidades médicas en Dinamarca y Noruega hasta 1970. Posteriormente el cuerpo de Julia fue colocado en un sótano de la Universidad de Oslo, permaneciendo allí hasta 2013. No tenemos información sobre el paradero del cuerpo de su hijo. Más de un siglo y medio después de su muerte y momificación en Moscú, proceso que conllevó una serie de halagos al experto responsable por la técnica empleada, descrita como una

²⁶ Es necesario hacer una investigación más profundizada sobre estos casos. Ver “Archivo de Exayuntamiento de la Ciudad de México”. *Ramos Diversiones Públicas*, vol. 797. Legajo 2 Año 1811.

gran novedad en el área de embalsamiento (Buckland, 1868), el cuerpo de Julia Pastrana sigue pertinente, generando comentarios, curiosidades y movilización²⁷.

La campaña por la repatriación del cuerpo, intitulada por Roger Bartra (2017) como “la segunda muerte de Julia Pastrana” o “un *freak show* más” (p.34) empezó cuando una artista visual llamada Laura Anderson Barbata convocó una misa católica en memoria de Pastrana, enviando una carta a un comité noruego responsable por la momia, solicitando que ella fuese enterrada en México. Después de la solicitud oficial del gobierno de Sinaloa, el cuerpo de “la paisana” – palabra repetida inúmeras veces en el discurso que antecedió el entierro²⁸ – finalmente fue devuelto a México. Para el “espectáculo multidisciplinario”, Barbata “encargó a artesanos de Oaxaca, a modo de mortaja, un huipil ceremonial, tejido con algodón y cabello humano. Todo estaba preparado para el gran show” (Bartra, 2017, p.35). En seguida, “fue llevado al pueblo de Sinaloa de Leyva, un lugar donde seguramente jamás puso un pie Julia Pastrana; pero ahora inventaron que había nacido allí” (*Ibid.* p.36).

En ese momento Pastrana pasó a ser la más sinaloense de los sinaloenses. Rápidamente, sin el mínimo clamor popular o colectivo, se realizaba una apropiación simbólica de “la paisana” que, para los fines de este trabajo, genera problemas teóricos y prácticos. En primer lugar, no sabemos si Pastrana realmente nació en Sinaloa, tampoco si cargaba consigo esta identidad “sinaloense” en el periodo, muy probablemente no. Siendo proveniente de un pueblo, quizás su subjetividad estuviera más asociada a su comunidad o con la propia idea de México, siendo extranjera en el exterior, que con el estado de Sinaloa. En segundo lugar, en el velorio de cuerpo presente organizado por el gobierno del estado, el propio gobernador afirmó que hasta muy poco no conocía la historia de Julia Pastrana y tampoco a Laura Barbata, la mentora intelectual del proceso de repatriación. De este modo, el proceso de devolución del cuerpo de Pastrana no se trata exactamente de una disputa colectiva por una memoria común, como pasó con la repatriación del cuerpo de Sara Baartman, en que varios sujetos disputaban la narrativa y el derecho sobre su memoria²⁹.

²⁷ En los años noventa fue motivo de gran discusión en la sociedad académica y científica de Noruega por la posibilidad de enterrarla, estando en discusión su destino, donde sería enterrada o preservada como momia, un patrimonio cultural (Bartra, 2017, pp. 32-35).

²⁸ El espectáculo *Sepelio de Julia Pastrana en el panteón Histórico Municipal de Sinaloa Municipio* (12 de febrero de 2013) puede ser visto en este enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=StZ2j2VnBRA>.

²⁹ Este caso es sumamente interesante por contener los intereses de diversos sujetos que forman parte de la transición sudafricana, de modo que la memoria de Sara Baartman es disputada tanto por el estado, como por el movimiento negro y las feministas, siento una expresión de la diversidad y de la memoria de transición post-apartheid en aquel país. Un trabajo de comparación entre la constitución de los dos tipos de memoria, la de Sara Baartman y de Julia Pastrana

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En su discurso, el gobernador Mario López Valdez, afirmaba que con el acto de repatriación buscaba generar una “acción social colectiva”, recuperando la dignidad de una persona “en calidad de humana” pues se trataría de una memoria que “duele a todos” tratándose no solamente del sentimiento de una ciudad – la ciudad de Sinaloa –, sino de “todo un estado, un país, toda la humanidad”³⁰. Algo que llama la atención en el velorio es que, al contrario de un ritual común, no hay fotografías o imágenes de Julia. Hubo un cuidado diligente en no enseñar la imagen de Pastrana, muy probablemente por su condición hirsuta que, en la ciudad de Sinaloa, del siglo XXI, muy probablemente generaría más curiosidad o morbosidad que empatía a su figura.

Antes del entierro, el cuerpo pasó por una misa para garantizar su “cristiana sepultura”, celebración en que el padre, citando el Génesis, abogó por una belleza que existe “más allá de las apariencias” siendo Julia, pese a todo, bella y la “imagen y semejanza de Dios”. En el momento del sepelio, 10 funcionarios prepararon la sepultura de mármol blanco. Flores fueron tiradas sobre el féretro. Como último homenaje, Laura Barbata hizo un discurso efusivo afirmando que Pastrana finalmente lograría descansar en paz y, gracias a ella y al gobierno de Sinaloa, encerrar esa sucesión de historias tristes, la “*heart-breaking history*” de Julia Pastrana.

Para la artista plástica, que realizó un proyecto artístico basado en la historia de Pastrana³¹, con la repatriación mediatizada de la sinaloense del siglo XIX, 153 años después de su muerte, Pastrana sería “tan importante como Frida Kahlo”. Para finalizar el entierro de la “futura Kahlo”, al lado de la sepultura, Barbata con la alegría que mantuvo durante todo el ritual funerario, pide a todos con una sonrisa que griten también efusivos “¡Julia Pastrana descansa en paz!”. Gritos entusiasmados la acompañan, aplausos y albricias. La escena se asemeja a un espectáculo alegre que poco parece estar relacionado a un funeral.

Roger Bartra parece estar correcto cuando clasifica como otro espectáculo al entierro de Julia Pastrana, pues es precisamente esta la impresión que nos causa al verlo.

no estaría mal. Ver Crats, C. & Scully, P. *Sara Baartman and the Hottentot Venus: A Ghost Story and a Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2009; Cabanillas, N. *Género y memoria en Sudáfrica post apartheid: la construcción de la noción de víctima en la Comisión de la Verdad y la reconciliación 1995 – 1998*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2011; Ruffer, M. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2010.

³⁰ Transcripción del discurso de 12 de febrero de 2013. Ver *Sepelio de Julia Pastrana en el panteón Histórico Municipal de Sinaloa Municipio*: <https://www.youtube.com/watch?v=StZ2j2VnBRA>.

³¹ No sabemos cuál fue el financiamiento de este proyecto. En su sitio web hay algunas producciones artísticas sobre Julia Pastrana, como uno de sus proyectos siempre asociados en sus palabras “a lo social”. Entre ellos hay un video stop-motion narrando la historia de Pastrana, “Su vuelta y sus raíces”, y fotografías en que la artista posa como si fuera Julia, fruto de una performance. Ver <http://www.lauraandersonbarbata.com/>.

Sin embargo, Barbata, la artista multidisciplinar, se equivoca cuando afirma que Pastrana sería la nueva Frida Kahlo. Aunque Pastrana haya puesto Sinaloa “en el corazón de las noticias”, como afirma el gobernador, esa efusividad ha durado muy poco. Al parecer, Sinaloa no identifica a Pastrana como una paisana, produciendo, por lo tanto, una memoria oficial fracasada, que poco pudo penetrar en el imaginario colectivo.

Hay muchas explicaciones para esto. Mi hipótesis inicial, no como respuesta para explicar el fracaso de esta memoria sino como un camino posible a ser considerado es que hay que comprender este episodio de forma amplia y contextual. En primer lugar, hay nociones de género y normalidad en la sociedad que no permiten que un cuerpo como el de Julia Pastrana genere empatía o vínculo, a pesar de su triste historia. Por un lado, su estética “animalizada/monstruosa” es precisamente la antítesis de lo ideal colectivo femenino, que generó a lo largo de los siglos la figura de la india bonita mexicana (Zavala, 2010). Un personaje que trata de poseer los atributos considerados femeninos y nacionalistas lo suficiente para agregar los discursos raciales necesarios para la nacionalidad, como el mestizaje, siendo blanco lo suficiente e indígena a la medida para garantizar la docilidad y la obediencia. Características asociadas al indígena que no son tan distintas al del dócil salvaje del siglo XIX. Si Pastrana era considerada híbrida humano-animal en Europa, en la actualidad no es vista como mestiza lo suficiente para ser mexicana, de este modo no puede ser ni india ni bonita, dificultando su inserción en el imaginario social. Además, para que una política de memoria se establezca ella debe pasar por la asociación con la memoria colectiva del presente, de forma que la comunidad se sienta identificada con ella, características que tampoco se encuentran en esta producción.

Es evidente que, pese a que nuestra *Nondescript Lady* se presentara con talento y hablase varios idiomas, cualidades rescatadas innumeradas veces tanto por Barbata como por el gobernador sinaloense en sus discursos, el gobierno de Sinaloa del siglo XXI aún promueve una historia triste, precisamente porque necesita esa narrativa para rescatar a una Julia imaginada que conteste las demandas del presente, un presente que aún registra altos niveles de feminicidios, violencia de género y trata de personas. Con la repatriación, el gobernador afirmó estar “trabajando por los derechos humanos”, luchando contra la trata de mujeres y fomentando un futuro más justo para que no haya “¡Nunca más Julias Pastranas!”³².

³² Ver *Sepelio de Julia Pastrana en el panteón Histórico Municipal de Sinaloa Municipio*: <https://www.youtube.com/watch?v=StZ2j2VnBRA>.

Bibliografía

- Alexander, R. M. (2014). Mexico's 'Misnomered Bear Woman': Science and Spectacle in the Sideshows of Nineteenth-Century Europe. *The Journal of Popular Culture*.
- Barbata, L. A. (2017). *The Eye of the Beholder: Julia Pastrana's Long Journey*. Seattle: Lucia Marquand.
- Bartra, R. (2017). *Historias de Salvajes*. Ciudad de México: Editores Siglo Veintiuno.
- Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. Distrito Federal: Ediciones Era UNAM.
- Bartra, R. (2011). *El mito del salvaje*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.
- Bondeson, J. & Miles, A.E.W. (1993). Julia Pastrana the Nondescript: An Example of Congenital, Generalized Hypertrichosis Terminalis with Gingival Hyperplasia. *American Journal of Medical Genetics*.
- Beltrán Abarca, F.J. (2014). Los sirvientes domésticos en la ciudad de México, 1805-1853: Ciudadanía, mercado y regulación del trabajo. *Tesis de maestría en Historia*, UNAM.
- Browne, J. & Sharon, M. (2003). Victorian Spectacle: Julia Pastrana, the Bearded and Hairy Female. *Endeavour*, 27(4), pp.155-159.
- Buckland, F.T. (1868). The Female Nondescript Julia Pastrana, and Exhibition of Human Mummies. *Curiosities of Natural History*. Richard Bentley.
- Cabanillas, N. (2011). *Género y memoria en Sudáfrica post apartheid: la construcción de la noción de víctima en la Comisión de la Verdad y la reconciliación 1995 - 1998*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Craton, L. (2009). *The Victorian Freak Show: The significance of disability and physical differences in 19th century fiction*. New York: Cambria Press.
- Crats, C. & Scully, P. (2009). *Sara Baartman and the Hottentot Venus: A Ghost Story and a Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, M. (2006). *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garland-Thomson, R (2003). Making Freaks: Visual Rhetorics and the Spectacle of Julia Pastrana. *Thinking the Limits of the Body*. New York: State University of New York Press.
- Gylseth, C.H. (2005). *Julia Pastrana: The Tragic Story of the Victorian Ape Woman*. Stroud: The History Press.

- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, pp. 121-163.
- Miles, A.E.W. (1974). Julia Pastrana, The Bearded Lady. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*.
- Paz, I. (1997). *Algunas Campañas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ruffer, M. (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Stern, R. (2008). Our Bear Women, Ourselves: Affiliating with Julia Pastrana. *Victorian Freaks: The Social Context of Freakery in Britain*. Columbus: Ohio State UP.
- Thompson, R.G. (1996). *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia UP.
- Zavala, A. (2010). *Becoming Modern, Becoming Tradition. Women, Gender and Representation in Mexican Art*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

- **Enlaces y archivos buscados**

- American and Commercial Advertiser*, “Trouble about a Hybrid”, 12 de noviembre de 1855.
- “Archivo de Exayuntamiento de la Ciudad de México”. *Ramos Diversiones Públicas*, vol. 797. Legajo 2 Año 1811.
- Dance portrait prints (visual works)*, ca. 1700-1900. TCS 50 (Pastrana, Julia). Cambridge: Harvard University Press.
[https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375\\$4i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:47752375$4i).
- El tiempo ilustrado. Uso raro de esposas difuntas*, 06 de febrero de 1910.
- Laura Anderson Barbata. <http://www.lauraandersonbarbata.com/>.
- “Lyrics from The Singular History of Julia Pastrana”. *Julia Pastrana Online*:
<http://www.juliapastranaonline.com/items/show/122>.
- Sepelio de Julia Pastrana en el panteón Histórico Municipal de Sinaloa Municipio*, 15 de febrero de 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=StZ2j2VnBRA>.

Rastros de una mujer-animal: Cuerpo y memoria de Julia Pastrana, invitación a una imaginación histórica

Clara Eliana Cuevas



47

CLARA ELIANA CUEVAS

Doctoranda en Historia en el *Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México*. Magíster en Historia por la *Universidad Federal de Paraná (UFPR|Brasil)* y Licenciada en Historia por la *Universidad Tuiuti de Paraná (UTP|Brasil)*. Es miembro de la red LIESS, *Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*. Investiga la relación entre cuerpo, tecnología y violencia en América Latina. Actualmente estudia las tensiones políticas, sociales y económicas en torno a la venta de sangre en México, desde la institucionalización de los bancos de sangre hasta la crisis del SIDA.

ELÍPTICAS, SUBENTENDIDAS, OCULTAS

ELÍPTICAS, IMPLÍCITAS, OCULTAS

ELLIPTICAL, IMPLIED, HIDDEN

Enviado: 25/06/2023

Aceptado: 26/02/2024

Cecilia Cavaliere

Mestra em Artes Visuais [PPGArtes / UERJ] (Brasil). Doutoranda em Linguagens Visuais [PPGAV / UFRJ] (Brasil).

Email: ceciliacavaliere@gmail.com

Balinha é uma vaca gorda, tetuda, mansa e macia. Karvadi é "um touro de impressionante conformação corporal, extraordinária qualidade racial". Ambos foram ordenhados e amados, mas depois de um encontro na pólis grega, algo mudou suas vidas para sempre. Esta é uma história-manifesto, essencialmente incompleta e inacabada; uma longa nota de rodapé que alude à carga mental, um texto escultórico, pesado, pensado-com outras mamíferas, que escrevemos nossas histórias do fundo do poço. E o fundo do poço tem algo de horizontal. No fundo do poço somos todas musgo, somos úmidas. Damos leite, logo existimos. Por meio de uma inflexão multidisciplinar com as ciências e os estudos feministas, esta história busca – e encontra! – algumas pistas da violência perpetrada sobre corpos humanas e extra-humanas implicadas na reprodução e no aleitamento.

Palabras clave: leite, reprodução, Balinha, Lactationoceno.

Balinha es una vaca gorda, de pechos grandes, mansa y tierna. Karvadi es "un toro de impresionante conformación corporal y extraordinaria calidad racial". Ambos fueron ordeñados y amados, pero después de un encuentro en la polis griega, algo cambió sus vidas para siempre. Ésta es una historia-manifesto, esencialmente incompleta e inacabada; Una larga nota a pie de página que alude a la carga mental, un texto escultórico, pesado, pensado -con otros mamíferos- en que escribimos nuestras historias desde el fondo del pozo. Y el fondo del pozo tiene algo horizontal. En el fondo del pozo todos somos musgo, estamos húmedos. Damos leche, luego existimos. A través de una inflexión multidisciplinaria con la ciencia y los estudios feministas, esta historia busca – ¡y encuentra! – algunas pistas sobre la violencia perpetrada sobre cuerpos humanos y extrahumanos involucrados en la reproducción y la lactancia.

Palavras-chave: leche, reproducción, Balinha, Lactatoceno.

Balinha is a fat, friendly, big-teated, tame, and soft cow. Karvadi is "a bull of impressive bodily proportions and extraordinary racial quality". Both were milked and loved, but after an encounter in the Greek polis, something changed their lives forever. This is a story manifesto, essentially incomplete and unfinished; a long footnote that alludes to the mental burden, a sculptural text, heavy, thought with other mammals, that we write our stories from the bottom of the well. And the bottom of the well has something horizontal about it. At the bottom of the well, we are all moss, we are wet. We give milk, so we exist. Through a multidisciplinary inflection with the sciences and feminist studies, this story seeks - and finds! - some clues to the violence perpetrated on human and extra-human bodies involved in reproduction and breastfeeding.

KeyWords: milk, reproduction, Balinha, Lactationocene.



Imagem 1 Produção própria.



Imagem 2 Produção própria.



*even this image of Grandpa Jango looking at his grandchildren with hatred,
contempt and shame while he pulled up his pants and buckled his belt after screwing Balinha.*

Imagem 3 Produção própria



Imagem 4 Produção própria.

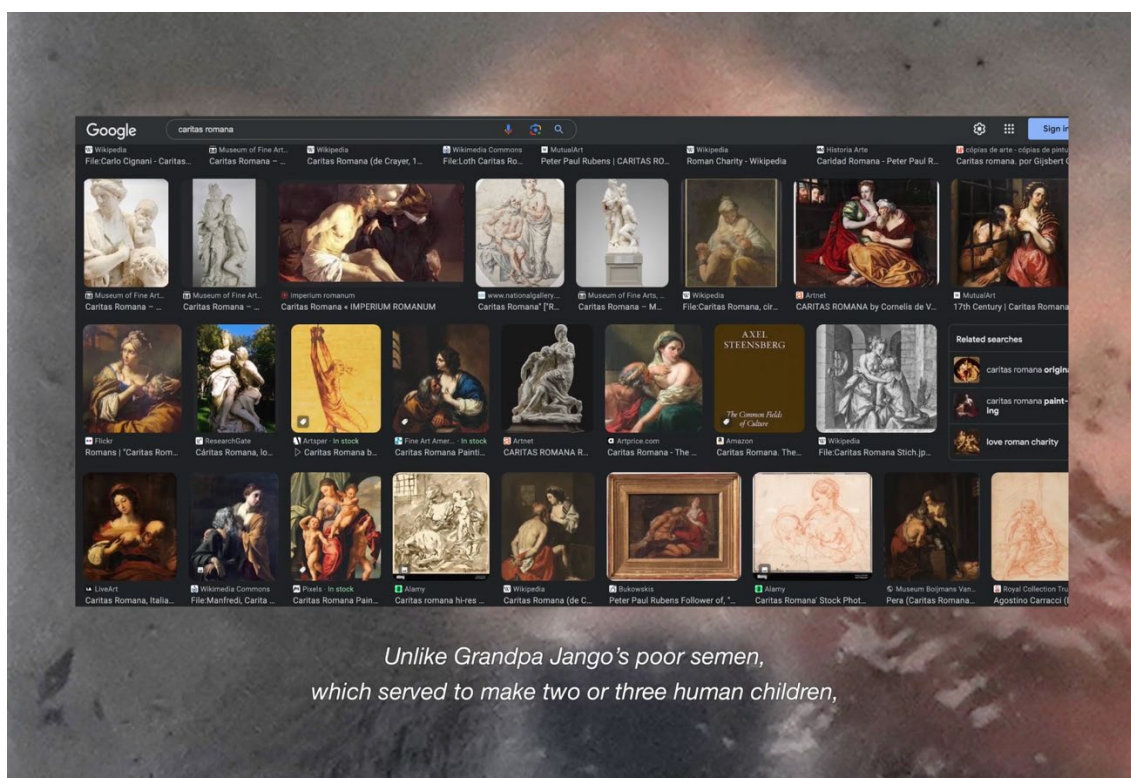


Imagem 5 Produção própria.



Imagem 6 Produção própria.

**em bovinos é utilizada
uma técnica
de massagem clitoriana
após a inseminação artificial
para evitar o refluxo de sêmen
e aumentar as chances
de concepção**

IN CATTLE

Imagem 7 Produção própria.

1. Elípticas, Subentendidas, Ocultas

Nos anos 80 Balinha morava no lote da vó Janda, era uma vaca gorda, tetuda, simpática, mansa & macia. Balinha era a jersey que dava o leite pra vó fazer comida, bolo, pudim, pão, queijo, pão de queijo, coalhada, nata, manteiga, iogurte. Atendia pelo nome, como se cadelinha fosse – dizia a tia, filha da vó, mãe dos moleques. Nunca se viu dar tanto leite por aqueles cantos! Balinha era uma lady, descendente da primeira leva de vacas da raça jersey vinda da granja Windsor, da Rainha Vitória, em 1896, do Reino Unido diretamente para o Rio Grande do Sul, que antes de ser colônia europeia já era terra indígena. Balinha não só dava de comer aos humanos do Nove, bairro onde vó Janda morava em Mafra, no planalto norte de Santa Catarina, como também dava enorme prazer ao vô. De tão mansa & macia, Balinha deflorou metade da molecada do bairro de uma rua só: faziam fila pra esmerdelhar o pau na vagina inglesa & quente de Balinha, que não podia escolher seus parceiros, mas era muito bem escolhida por eles. Balinha serviu muito e foi servida. Viveu 14 anos e teve 3 filhos cujos nome e paradeiro seguimos desconhecendo. Depois de morrer foi pro prato. O couro virou tapete. O corpo, ensopado. Do úbere ao útero, Balinha deu-se toda; por Balinha lambeu-se os beiços; de Balinha aproveitou-se tudo, inclusive a imagem – do vô Jango olhando os netos com ódio, desprezo e vergonha enquanto erguia as calças e afivelava o cinto depois de meter em Balinha – que uso nesse texto. É que vô Jango amava Balinha, amava tanto que nem se sabia... aquela vaca gorda, tetuda, simpática, mansa, inglesa & macia de quem tomamos tudo, mas com muito amor. É que todas nós, de certo modo, nascemos de um estupro. O estupro é esse modo patriarquinho de existência e perpetuação da espécie humana na terra. Sem a cultura do estupro seríamos um povo com gente de menos, no entanto somos gente de mais porque também somos fruto de estupro e carregamos nas carnes as marcas da violência produtiva – que não é gerativa nem erótica – que colonizou úteros ao longo das narrativas que demarcam o espaço da via láctea na terra [não por acaso a terra metafísica que se volta para esse mito de criação, o grego, o da violência perpetrada sobre o corpo de Hera que formou o caminho (via) de leite (lactea), a galáxia (galaktos), é a única a explorar tetas e a mamar por tempo indeterminado em corpos alheios; vivemos então na Lactation que, assim como a plantation, é um sistema de exploração colonial, imperialista, que se estrutura sobre quatro patas: 1) grandes latifúndios, 2) monocultura, 3) trabalho escravo e 4) exportação para a metrópole. Na Lactation as vacas leiteiras são criadas especificamente para produzir grandes quantidades de leite, são obrigadas a dar à luz um

bezerro por ano a fim de produzir leite durante pelo menos os 10 meses seguintes e, em geral, são inseminadas artificialmente dentro de três meses após o parto. As vacas leiteiras muitas vezes só podem produzir um rendimento muito alto de leite por uma média de 3 anos. Depois desse tempo, são abatidas e sua carne é consumida. São vacas velhas e não servem pra mais nada. Vivemos o Lactationoceno, uma era geológica determinante para o modo de vida mamífero e que data da criação do mito da Via Láctea, começando nas estrelas, passando pelas amas de leite, vacas, cabras e ovelhas, até chegar nos grãos como soja, arroz, aveia...]. Com Balinha não foi diferente, mas a sua experiência de estupro foi interespecífica: eram homens, meninos, garotos humanos munidos de pau que percorreram seu corpo, gozaram dentro dele, desfrutaram de seu buraco quente, manso, inglês & macio ao longo de seus demorados 15 anos. No entanto, enquanto vaca leiteira cuja expectativa de vida pode chegar a 20 anos, Balinha até que pode ser considerada uma lactante de sorte: pois as vacas que estão implicadas no sistema de produção industrial de leite precisam dar cria uma vez por ano e então acabam vivendo em média de 6 a 9 anos, dependendo da sua capacidade produtiva e reprodutiva, podendo ser jogadas fora muito antes: 32% delas são descartadas por infertilidade, 18% por problemas locomotores e outros 18% por mastites e outras inflamações. Sim, *descartes* é mesmo o termo usado para dizer do fim de seu aproveitamento – qualquer semelhança com o filósofo é mera coincidência. Quando suas produções decaem elas também são sutilmente encaminhadas para a morte. Sutilmente, não, violentamente. Uma fêmea viva com baixa produtividade é cara demais para a indústria. Uma vaca que vive e que não produz e nem reproduz é uma vaca velha, seca, que não nos interessa mais: não dá lucro, não dá cria, consome água e comida, caga e ocupa espaço. Vacas velhas não merecem viver segundo a lógica agro. Em contrapartida suas crias até que merecem, mas também vão muito cedo ao abate. Bezerro bom é bezerro morto com até 6 meses de idade, de modo que nos ofereça a melhor e mais tenra carne de vitela jamais vista nas prateleiras dos açougues de luxo e supermercados gourmet. A vitela é a Lolita das carnes: corpo de criança, quanto mais jovem, mais macia, suculenta e ingenuamente deliciosa. Comer vitela é um mistério guardado entre quem a prepara, quem a serve e quem a come: sobre o prato se parece com qualquer outro pedaço vermelho de carne, no entanto o aspecto de sua juventude macia é uma intimidade desfrutada em segredo. Como diria Brecht: *a carne nova comida com velhos garfos*. Mas Balinha, essa sim foi uma vaca de sorte. O vô Jango era o menor dos problemas na vida de Balinha, pois se não fosse ele e o pedaço de terra sobre o qual ele a deixou pastar livremente, Balinha teria sido morta e não teria amamentado suas crias. A história de Balinha se confunde com a história de muitas outras Balinhas vaquinas,

humanas, extrahumanas, mamíferas e extramamíferas com as quais compartilhamos corpos, espíritos, tempos, espaços e relações de parentesco. Como podemos esmiuçar o problema sexista que se estende às fêmeas bovinas, que passa por dar-se toda em sua invisibilidade até o seu total aniquilamento? O caso dos touros Karvadi, Golias, Taj Mahal, Rastã, Checurupado, Godhavari, Padu e Akamasu, por exemplo, touros que foram os grandes representantes da segunda leva da raça Nelore a chegarem aqui no Brasil – a linhagem bovina que determina cerca de 80% do rebanho de gado de corte brasileiro hoje – nos ajuda a pensar. Ao contrário do sêmen pobre de vô Jango, que serviu pra fazer uns dois ou três filhos humanos, e também ao contrário do útero de tantas vacas anônimas, matrizes reprodutoras de machos gloriosos, o sêmen puro do touro nelore Karvadi era e ainda é a seiva dourada da pecuária brasileira. Mesmo depois de morto, uma dose raríssima do sêmen de Karvadi, “um touro de impressionante conformação corporal, extraordinária qualidade racial”, conservado pelas empresas de biotecnologia, chega a custar 30 mil reais nos dias de hoje. Mas Karvadi, o alecrim dourado dos touros Nelore, também foi instrumentalizado pela indústria da carne – e do sêmen. O que parece uma história bonita, na verdade, é uma história que esconde muitos outros lados menos esplendorosos. Antes de vir para o Brasil, Karvadi era de propriedade de Shri Polavarapu Hanumaiah, da Vila de Karavadi, distrito de Prakasam em Andhra Pradesh, Índia. Tinha sido o campeão do First Andhra Pradesh Livestock Show, em Tenali, aos 25 de abril de 1959. Na ocasião José da Silva, Dico, capataz e representante do fazendeiro brasileiro Torres Homem Rodrigues da Cunha, chegou à cidade com a missão de encontrar um bom espécime de gado ongole, escolhendo o touro. A compra foi trabalhosa e o senhor Shri Polavarapu Hanumaiah não queria vendê-lo a este brasileiro, que precisou fazer um bem bolado com um outro brasileiro para arrebanhá-lo e trazê-lo à América do Sul. Foi Veríssimo Costa [Nenê] quem ajudou na missão. Foram ao todo um ano e nove meses para trazer Karvadi de Andhra Pradesh para o Brasil, tocando com seus quatro cascos o solo brasileiro no ano de 1962. Foram quatro anos de amadurecimento e reconhecimento de terreno até Karvadi passar a ser ordenhado para coleta de sêmen, aos 15 anos de vida. O objetivo de sua vinda não poderia ser outro: melhorar a raça nelore no Brasil, colonizando úteras anônimas pasto adentro e afora para aperfeiçoamento genético de seus milhões de descendentes que pararam nos nossos pratos e provavelmente retornaram ao continente asiático em forma de *premium steak*. Karvadi hoje é tido como pai da raça Nelore no Brasil e estima-se que outros 80% do rebanho da raça aqui tenha a genética dele que, como todo imigrante instrumentalizado pela branquitude, não veio ao Brasil passar férias. A chegada de Karvadi e de seus colegas ao Brasil fez com que eles se

tornassem muito conhecidos, no entanto nunca nenhuma das vacas que também vieram, em momentos diferentes, para reproduzir esses touros famosos tem menção honrosa - ou sequer menção - na história da pecuária brasileira, muito menos nome próprio. São milhões os filhos bastardos do sêmen de um Karvadi que nunca teve a oportunidade de maternar, paridos e amamentados por vacas desimportantes para a agrológica que são. Esta é a expressão mais transparente da metafísica ocidental que privilegia o patriarca em detrimento de outras vidas. Só ele vale, tem nome e reconhecimento. Anonimato e invisibilização, aliás, são os denominadores comuns das vacas reprodutoras, chamadas de matrizes, que servem com seu útero ao sistema laticida, à carnificina de almas, como todas as vacas reprodutoras que, ao contrário desses touros, são tanto alvo da invisibilização patriarcal do corpo fêmeo quanto qualquer outra mulher ou corpo com útero que se presta única e exclusivamente ao trabalho reprodutivo instrumentalizado pela mão do homem da indústria. Como reescrever a história da naturalização reprodutora do corpo com útero e, ao mesmo tempo, questionar as noções de natureza e de mulher no seio da história do ocidente e, sobretudo, na história do pensamento ocidental, da filosofia, que contornou a sociedade nessas bases, nas bases de um pensamento que nasce às custas da escravidão e da exclusão de fêmeas e de filhotes na polis grega? Uma pergunta a ser respondida com muitas outras. Karvadi & As Anônimas, no entanto, não foram os primeiros nelores a fazerem história no Brasil. E nem Anônima foi a primeira fêmea a chegar. Em 1878 vieram do zoológico de Hamburgo, na Alemanha, dois touros, Piron e Hanomet [que logo foi rebatizado de Maomé e teve de vir junto com seu tratador indiano, que se recusou a se separar do bicho-parente que ele cuidava desde bebê], e duas vacas: Gouconda e Pretoria, que logo virou Vitória, trazidos pelos poderes do fazendeiro Manoel Lemgruber, que os transferiu à propriedade da família, em Sapucaia, no Rio de Janeiro. Nada se sabe de excepcional sobre Gouconda e Vitória, bem como nada se sabe - sequer o nome próprio - do parente humano de Maomé, sujeitas e sujeitos ocultos que deram-se e continuam se dando de todo ao agronegócio. Do pêlo ao nome, da carne ao sêmen, do úbere ao útero: toda fêmea é um pouco Balinha. E todo pobre é um pouco fêmea.

Nota pensada-com

Almeida, Rodrigo de; SILVA, Delma Fabíola Ferreira da. Por que vacas leiteiras deixam seus rebanhos. MilkPoint, [s. l.], jan. 2009. Disponível em: <https://www.milkpoint.com.br/artigos/producao-de-leite/por-que-vacas-leiteiras-deixam-seus-rebanhos-50906n.aspx>. Acesso em: 24 nov. 2023.

Guimarães, Anita Soares Barbosa et al. Desempenho de vacas doadoras zebuínas (*Bos indicus*) e taurinas (*Bos taurus*) na produção de embrião in vitro. Rev. Bras. Saúde Prod. Anim., Salvador, v. 21, n. 1, p. 1-11, 2020. Disponível: <https://www.scielo.br/j/rbspa/a/5HnLDswvhcVtnyZM4WTvz4q/?lang=en>. Acesso em: 24 nov. 2023.

Schulz, Josiane. Vitelo Tropical pode ser alternativa de renda para produtor de leite. MilkPoint, [s. l.], abr. 2001. Disponível em: <https://www.milkpoint.com.br/noticias-e-mercado/giro-noticias/vitelo-tropical-pode-ser-alternativa-de-renda-para-produtor-de-leite-12625n.aspx>. Acesso em: 24 nov. 2023.

Silva, Maria Gizele da. Leite barato leva vacas holandesas ao frigorífico. Gazeta do Povo, [s. l.], 6 out. 2008. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/agronegocio/agricultura/leite-barato-leva-vacas-holandesas-ao-frigorifico-333189rvf1hdmiv0jkbwctlo/>. Acesso em: 24 nov. 2022

CECILIA CAVALIERI

Cecilia Cavaliere é artista visual e pesquisadora, cosmotransfeminista, antihumanista e mãe suficientemente boa. Mestre em Artes Visuais [PPGArtes / UERJ] e doutoranda em em Linguagens Visuais [PPGAV / UFRJ] com estágio doutoral no laboratório de Sociologia e Filosofia Política da Université Paris-Nanterre. A prática contrafilosófica e especulativa é ponto de partida para vídeos, esculturas, textos, instalações e dispositivos contracoloniais de discurso que relacionam arte, natureza, economia/ecologia, maternidade e animalidade. Sua pesquisa recente propõe exercícios inter/multiespecíficos de especulação e de fabulação cosmopoética com outras fêmeas e com espíritos de animais extintos em diálogo crítico com os processos de subalternização desses e de outros corpos no Faloceno, como a série em torno da coisa leite-língua no território espelhado da Via Lactea.

AMIZADE COM O MAR QUE DEVORA – MÚLTIPLAS LEITURAS SOBRE AGENCIAMENTO

**AMISTAD CON EL MAR QUE DEVORA – MÚLTIPLES LECTURAS SOBRE
AGENCIAMIENTOS**

**FRIENDSHIP WITH THE SEA THAT DEVOURS – MULTIPLE READINGS ON
AGENCY**

Enviado: 02/02/2023

Aceptado: 26/02/2024

Julia Naidin

Doutora em Filosofia pela UFRJ (Brasil).

Email: jnaidin@gmail.com

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento

Julia Naidin



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

64

Nesse artigo, busco mostrar, a partir de minhas vivências na praia de Atafona (Rio de Janeiro - Brasil) e em meio aos escombros que resultam do complexo processo de erosão pelo qual esse território passa, que ainda há esperança para a vida em comunidade neste mundo e neste tempo que é o nosso. A perspectiva ecosófica elaborada no presente ensaio parte da mobilização teórica de diferentes pensadoras e pensadores contemporâneos. Entre os filósofos trabalhados, destaco a relevância de Michel Foucault e de Judith Butler em minha construção argumentativa, cujo objetivo é compreender a elaboração dos laços ético-políticos entre seres humanos e mais-que-humanos em Atafona. Finalmente, faz-se importante destacar que nesse ensaio, os seres mais-que-humanos são representados, sobretudo, pela figura ativa do mar.

Palabras clave: Atafona, mar, coexistência, agenciamento.

En este artículo busco mostrar, a partir de mis experiencias en la playa de Atafona (Rio de Janeiro - Brasil) y en medio de los escombros que resultan del complejo proceso de erosión que atraviesa este territorio, que aún hay esperanza para la vida comunitaria en este mundo y en este tiempo que es el nuestro. La perspectiva ecosófica elaborada en este ensayo se basa en la movilización teórica de diferentes pensadores contemporâneos. Entre los filósofos trabajados destaco la relevancia de Michel Foucault y Judith Butler en mi construcción argumentativa, cuyo objetivo es comprender la elaboración de vínculos ético-políticos entre seres humanos y más que humanos en la playa de Atafona. Finalmente, es importante resaltar que en este ensayo los seres más que humanos están representados, sobre todo, por la figura activa del mar.

Palavras-chave: Atafona, mar, coexistencia, agenciamentos.

In this article, I seek to show, based on my experiences on Atafona beach (Rio de Janeiro - Brazil) and amidst the rubble that results from the complex erosion process that this territory is going through, that there is still hope for community life in this world and in this time that is ours. The ecosophical perspective elaborated in this essay is based on the theoretical mobilization of different contemporary thinkers. Among the philosophers worked on, I highlight the relevance of Michel Foucault and Judith Butler in my argumentative construction, whose objective is to understand the elaboration of ethical-political ties between human and more-than-human beings in Atafona. Finally, it is important to highlight that in this essay, more-than-human beings are represented, above all, by the active figure of the sea.

KeyWords: Atafona, sea, coexistence, agencies.

A paisagem é um ponto de encontro para os atos humanos e não-humanos e um arquivo de atividades humanas e não-humanas do passado.

Anna Tsing

Nos últimos anos, desenvolvo um trabalho de pesquisa acadêmica e produção artística em um território que vive uma crise ambiental de intensa erosão de sua costa, ao mesmo tempo que grande parte da comunidade dali, historicamente, vive da pesca e de sua cadeia produtiva. A partir da produção realizada desde 2017 na residência artística *CasaDuna, centro de arte, pesquisa e memória de Atafona*, apresento algumas reflexões sobre um contexto territorial muito específico, mas que, com suas peculiaridades históricas e contingências geográficas, ganha uma abrangência que informa sobre uma face do Brasil e de um *modus operandi* exploratório que insiste em se atualizar nas bordas do capitalismo, recriando modelos de zonas de sacrifício ao mesmo tempo que, em suas brechas e margens, criam-se agenciamentos e amizades improváveis.

De saída, temos a ideia de que o mar come as casas, corrói o solo, leva tudo, destrói ruas, quarteirões. O mar é um agente. Duas ilhas próximas, onde moravam mais de 300 famílias, foram desabitadas e a população migrou, nas últimas décadas, para a área da costa de Atafona, que também vem sendo comida pelo mar. Casarões de veraneio das elites econômicas das cidades vizinhas, 15 quarteirões já foram para debaixo d'água, com igrejas, clubes, bares, imóveis que iam convivendo com o processo erosivo até seu total desaparecimento. A metáfora desse mar que come é muito concreta, pois a erosão produz uma visualidade que cria a imagem de algo que foi roído, corroído. Ela é justamente o efeito do mar roendo o solo e destruindo assim as construções que nele se fizeram. Depois que ele come, ele expela, traz de volta fragmentos, produz desequilíbrios nas construções, escombros. Ele deglute. Essa cena diz respeito a uma realidade muito concreta e auto evidente, mas que ainda é, por incrível que pareça, *difícil de engolir* em muitas searas e contextos do debate sobre desenvolvimento, cultura, comunidade e, em nosso campo de atuação, sobre arte e filosofia.



Imagem 1.. Foto de Fernando Codeço.

A erosão é um fenômeno natural em planícies e em áreas costeiras, como é o caso de Atafona. Ao mesmo tempo, o principal rio de região, o Paraíba do Sul, que passa pelos estados mais industriais do Sudeste até desembocar no delta desta praia, nos últimos 50 anos, foi sistematicamente desviado e teve sua mata ciliar assolada para abastecer as demandas de desenvolvimento industriais e agrários dos grandes centros urbanos, já tendo perdido 70% do seu volume original. Fator que, hoje sabemos, teve consequências determinantes para esse delta que, hoje, ainda dá indícios do quão exuberante já foi. Como compreender a decisão de desviar 2/3 de um rio a ponto de depauperado? Em nome da implementação de um modelo de desenvolvimento definido pelos sistemas globais de produção dos centros mundiais do poder, chega-se a um consenso político e legal de deteriorar determinadas regiões inteiras em detrimento de outras. Citando o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018): “História, geografia, cartografia e arqueologia supostamente apoiam essas reivindicações, relacionando estreitamente identidade e topografia” (p.42). Seguindo esse raciocínio, analisamos alguns pontos dessa história para tentar questionar nossos próprios modos de vida e compreender diferentes maneiras de fazer agência em contexto instável.

A história do colonialismo e do extrativismo no território exemplificam como algumas regiões (e populações) vivem com excessos apenas e graças aos custos ambientais arcados por outras. Um modelo de dependência que se evidencia nas atuais relações entre sociedade e natureza: mineração, extração de petróleo, produção agrícola e industrial

destrutivas para o meio ambiente, que destroem também os modos de vida e modelos econômicos alternativos existentes no Sul global¹.

Para me dedicar ao trabalho em Atafona, me afastei da vida que levava na capital do Rio de Janeiro e de um trabalho com a filosofia ainda restrito a textos, salas de aula e compromissos da pós-graduação, e me mudei para esta praia a 360 km de distância, onde moram 7.000 pessoas, junto com meu companheiro, artista plástico e pesquisador Fernando Codeço. A família dele tem origem na região, o que lhe permitiu um acompanhamento do processo erosivo nas últimas décadas e uma familiaridade com o território. Nosso objetivo era iniciar um projeto de pesquisa interdisciplinar a partir dos campos da arte e da filosofia que levasse em conta o contexto ambiental e também a importância de um trabalho com memória neste território que possui uma importância na história do Brasil e vive franco processo de desaparecimento.

O processo da erosão em Atafona é complexo: ele é ao mesmo tempo geológico, pois o fenômeno se refere ao mar comendo o solo; político: a erosão é intensificada como o resultado de uma série de decisões políticas; antropológico, uma vez que junto com o território pessoas, comunidades e modos de vida se perdem; ecológico, pois existe todo um ecossistema que é impactado; e estético, pois o fenômeno do mar comendo as construções cria imagens nas areias que são verdadeiras esculturas com as ruínas em um raro equilíbrio entre o civilizacional e o ambiental, redimensionando as relações entre natureza e cultura.

Desenvolvemos uma metodologia de pesquisa investigando as possibilidades da arte ambiental enquanto um projeto coletivo atuando no contrafluxo dos campos de visibilidade e de produção de sentido, propondo novas rotas e territórios para a arte e para a pesquisa acadêmica – uma proposta geo-situada e interdisciplinar, aberta, que funciona como uma residência artística, mas também um laboratório de pesquisa estética e ação sociocultural no qual as linguagens e os campos são apresentados em função do contexto territorial.

Algumas questões movem as propostas da CasaDuna: como ressignificar imagens distópicas, imaginários catastróficos? Como construir em um lugar de constante

¹ Esse “Sul” não é simplesmente geográfico como também epistêmico. Ele é constituído em diferentes lugares e por diferentes epistêmes, tendo em comum o fato de serem conhecimentos criados na luta contra o capitalismo, colonialismo e o patriarcado, e a partir de grupos oprimidos por estes sistemas, apresentando suas próprias questões em seus próprios termos.

destruição, como viver entre escombros? Principalmente, como fazer para que nossas práticas não simplesmente reproduzam ou se acomodem na estrutura brutalizante que transforma biomas e comunidades em fatias de mercado a serem exploradas? Em tempos de Capitaloceno, em que as distopias proliferam perante nossos olhos, substituindo os antigos, os novos, e os pós-humanismos, somos levados a colocar também novas questões, como, por exemplo, qual o lugar do museu em um mundo em ruínas?

*

O antropólogo Alfred Gell propôs, em seu livro *Art and Agency – An Anthropological Theory* (1998), uma teoria da antropologia da arte que transforma a própria noção de obra de arte, pois implica justamente na ideia de que a arte não é um atributo dos objetos. Estes, não se definem como tal por suas características intrínsecas, só o são em um contexto relacional. Deslocados daquele contexto, podem deixar de sê-lo ou ainda ganhar nova relacionalidade artística diferente da anterior (quando, por exemplo, objetos artísticos indígenas são expostos em museus na Europa). Esse movimento desloca o foco da análise de uma teoria que se preocupa com a pertinência estética das obras, para uma teoria que incorpora essa estética num campo relacional complexo, determinado por fatores históricos, econômicos, culturais e subjetivos. Distancia-se, assim, da estética utilizada pela crítica de arte institucional que, mesmo informada pela filosofia pós-estruturalista, muitas vezes permanece como uma das visões estéticas (ou semióticas) possíveis de serem utilizadas para análise das obras – neste caso, uma crítica estética moldada pelo recorte previamente dado pelo mundo institucional da arte (aliada ao capital), incapaz de transformar a própria instituição.

A partir de autores como Foucault, entendemos que o poder não apenas reprime, mas sobretudo produz a subjetividade. O sujeito é entendido como resultante dos efeitos de poder que lhe foram investidos ao longo de sua existência. É essa condição de efeito do poder que lhe fornece ao mesmo tempo diferentes condições e níveis de rupturas com determinados estratos dessa grande rede de atravessamentos estruturantes, que são, ao mesmo tempo, simbólicos e concretos. Nesse sentido, para exercer certo grau de liberdade em se constituir, devemos realizar uma espécie de retorno a si, um olhar crítico sobre si e sobre as próprias possibilidades de ruptura, que sempre devem ser recolocadas em função de cada contexto.

Cabe aqui trazer a filósofa Judith Butler, que fala do sujeito como um lugar de resignificação possível a partir de um modo de relação consigo que ela chama de “relato crítico de si”. Dizer que há certa determinação normativa na constituição de si não

significa dizer que o sujeito se restringe e se reduz a essa normatividade. Ela fala de um modo de relatar a si mesmo como possibilidade de resistência à submissão da subjetividade, dentro do que chamamos aqui amplamente de “modo de vida imperial” (Brand, 2021). Esse processo funciona, por um lado, subvertendo e ressignificando na fala, no corpo e nas relações cotidianas com práticas opressivas. Por outro, vivendo a identidade como efeito de atos performativos, como atos de significação.

Nós somos ensinados a pensar sobre ambiente em recortes, espaços recortados, dicotômicos, o corpo como uma unidade separada do ambiente, a casa como separada da rua, a cidade separada do país, o país separado do planeta. O neomaterialismo contemporâneo radicaliza o questionamento dessas estruturas do pensamento colonial, que organiza também a filosofia e a epistemologia a partir das dualidades como mente/corpo, natureza/cultura, matéria/discurso, etc., afirmando a co-implicação dessas dimensões na formação das alterações concretas que efetivamos sobre o real.

Pelas teorias físicas de Niels Bohr², temos que ao modificarmos os aparatos de observação usados para pesquisar um objeto, transformamos simultaneamente a natureza do fenômeno observado. Isso significa que a ideia de que existe um objeto ontologicamente separado dos mecanismos empregados para observá-lo é um falso referente inicial. No caso, ele estava falando da natureza física dos átomos, as menores partículas observáveis pela luz. Mas esta ideia nos remete a uma outra forma de compreender os fenômenos em nosso cotidiano. A realidade que observamos não se constitui de objetos independentes, com contornos e qualidades previamente delimitadas, mas sim num agenciamento múltiplo e constante no qual o aparato de observação altera a natureza do que é observado. A partir desta concepção de realidade, a filósofa e física Karen Barad (2003) traz a ideia de *phenomenon* para se referir a uma “inseparabilidade ontológica de componentes intra-ativos agenciais” (p. 815) contínuos entre humanos e não-humanos. Isto é, o mundo se realiza por múltiplos cruzamentos entre corpos humanos e não-humanos que se constituem e se transformam em função das funcionalidades que se criam, inter-relacionalmente, em um processo que é, igualmente, material e discursivo. O significado da realidade é compreendido em função dos múltiplos agenciamentos intra-ativos de cada situação observada. Barad (2017) muda o foco da epistemologia representacionista de uma ótica geométrica das relações entre os corpos para uma ótica física: “méritos de difração ao invés de reflexão” (p.9), borrando as

² Físico dinamarquês (1885-1962) em uma análise da estrutura atômica pela física quântica.

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento

Julia Naidin



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

fronteiras que supomos nas dicotomias entre o social e o científico e redimensionando a ideia de agenciamento.

Retomamos as ideias iniciais sobre o modo como as pessoas diretamente afetadas pela erosão no território significam e se relacionam com a dinâmica erosiva: o mar come a casa e isso agencia percepções ambientais e orientações de comportamento individuais e comunitárias. Mais do que “*o mar está comendo*”, escutamos de antigos pescadores que o mar está pegando o que é dele de volta, porque, antes, a região era mar. Essa planície se forma por sedimentos do rio, o Paraíba do Sul que, atualmente, fechou sua principal foz devido ao enfraquecimento de seu fluxo, pela exploração irresponsável.

É interessante que a filosofia-física de Barad indica, mesmo a partir do que se supõe como ciência dura usada para *interferir na natureza* para calcular essa interferência, que é o olhar e a maquinaria de observação que estabelece as repartições entre os limites dos objetos estudados, e não uma verdade interna ao objeto. Por exemplo, qual o ponto onde uma semente deixa de ser semente e se torna planta? Essa resposta é dada a partir de um recorte cartesiano quando, na verdade, o agenciamento com fatores externos pode ser muito mais determinante para a compreensão da questão que buscamos. Dizer que o agenciamento humano e não-humano no mundo é anterior e constituinte de nossos aparatos de medição, significa dizer que as práticas discursivas não são detentoras exclusivas dos efeitos da agência e da historicidade. O que também diz respeito a toda nossa sobrevivência: como indivíduos, como espécie, como ambiente, é interessante também compreendermos o real a partir dos fenômenos que se criam nas relações de transformação ambiental, radicalizando os significados dos contornos de nossos corpos e de nossa intra-dependência.

Atafona, ainda que seja uma situação especialmente intensa, não é um caso isolado. Atualmente o avanço da erosão é identificado em mais de 70% da costa brasileira, ameaçando a subsistência de milhares de pessoas e também dos animais marinhos que possuem os mais importantes ecossistemas nessa faixa sensível e onde começam 90% do ciclo da vida. Trazemos más notícias, evidentemente. Mas é importante pontuar que nossa intenção nesse território não é fazer premonições (ou atestações) da catástrofe. Longe disso, buscamos compreender como esse tipo de agenciamento entre o mar, o rio e a vida comunitária, que aqui persiste em condições deveras impressionantes, evoca novas produções de sentido e de práticas epistemológicas e habitacionais – distintas de uma concepção desenvolvimentista. Vemos existências (humanas e não-humanas) que insistem em territórios e modos de vida ao mesmo tempo em que, e talvez justamente por

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento

Julia Naidin



isso, resistem ao imaginário moderno colonial, de uma crença na qual os ideais de ordem e progresso chegam igualmente distribuídos como melhoras no bem viver comunitário.

Barad indica uma via bidirecional que une epistemologia e ontologia, à qual poderíamos adicionar, no presente contexto de imaginação, as metodologias de pesquisa e de produção de arte. Essa questão: questionar as metodologias da pesquisa tradicionais para, assim, poder afirmar epistemologias outras, se reflete em muitos impasses ou embates nas práticas acadêmicas e artísticas enraizadas no Brasil, mas também para além dele.

Compreender as dinâmicas de adaptação em relação às habitações em territórios vulneráveis exige um tipo de compreensão da situação que perceba a dimensão inter-relacional da relação que se estabelece nas dinâmicas da erosão. Percebemos que, muitas vezes, nas medidas de políticas públicas, falta uma compreensão mais profunda da situação dos moradores, o tipo de necessidade, as motivações, as agências em jogo nas relações ambientais. Isto cria dificuldades para ambos os lados, ao invés de funcionar como mitigadores reais dos problemas em curso. Vemos que muitos moradores, ainda que já tenham perdido casas, têm profundo amor e respeito pelo mar, desejando continuar a viver em regiões consideradas pelo poder público como “vulneráveis”. Talvez devêssemos considerar que, realmente, seja melhor para um pescador viver perto da erosão, com toda a dificuldade e tristeza que isso pode trazer, mas mantendo uma relação de escuta e agenciamento com o mar, do que ser simplesmente realocado para uma nova moradia em uma periferia urbana, distante de seu ganha-pão e de suas possibilidades de agência comunitária e cosmológica. Distante do modo como ele produz seu sentido, sua comunidade e seu alimento. O mar é o que tira, mas ele também é o que dá, no ambiente, o construto de um modo de vida que mantém traços ancestrais na região.

A escolha por esse modo de vida é o elemento essencial dessa insistência e ela é afirmada no dia a dia. Estando presente em toda a interação complexa entre uma atitude existencial e as mudanças ambientais. É o desejo por ser e viver de uma maneira que a pessoa escolhe para si, a partir das próprias motivações e possibilidades de agência. Como, por exemplo, nesta criação, ao mesmo tempo, calculada e improvisada de refreamento da erosão, realizada pelo pescador Fernando. Este é um exemplo de dinâmicas que se criam de modo instável e constantemente se reorganizando a partir dos próprios elementos que a erosão expõe.



Imagem 2. Foto de Fernando Codeço.

Assim como neste caso, existem outras experiências que se produzem nesses lugares limítrofes entre o chão e o mar, entre o solo firme e o movediço. Relações de sobrevivência, insistência e inventividade, em tensão e diálogo, feitas sempre individualmente e contando com agências entre pessoas, com restos de construções, com o mar e seus humores. Nos últimos anos, realizamos pela CasaDuna diversas ações com a comunidade local. Ao nos propormos a articular redes colaborativas de produção de cultura e de narrativa regional através de parcerias com agentes comunitários, artistas e pesquisadores locais e de outros territórios, identificamos que existe toda uma rede que compactua com nossas preocupações. Assim como, vêm se multiplicando, nos últimos anos, a produção das zonas de sacrifício que desconsideram as realidades das comunidades que vivem nessas zonas e a partir delas.

Gilles Lipovetsky, em seu livro *A estetização do mundo* (2019), fala de (um ideal estético) radical de uma transformação semântica, que entenda riqueza como (r)existência e disponibilidade para o inesperado (p.23), “o luxo da lentidão e da contemplação na emoção do momento, o instante vivenciado, a fruição das belezas ao alcance da mão”. É muito apropriada essa transformação semântica que ele propõe e esse é o valor que prevalece em Atafona. O autor fala no sentido de acolher essa dimensão do gozo da vida, que todos os corpos teriam o direito de se dedicar. Lamentavelmente, essa reivindicação soa quase como uma afronta ao capitalismo brasileiro colonial patriarcal, como ao exemplo do já mencionado modo de vida imperial que imprime, nas margens

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento

Julia Naidin



73

do capital, uma vida como culpabilização e exploração máxima do corpo, como dívida do tempo, como perda de variação existencial. Falar sobre isso, em nosso contexto brasileiro, exige que entendamos que os corpos que foram submetidos ao *cistema* colonial de escravização, exploração e destruição, tem como direito (ancestralmente negado) a reivindicação soberana de uma vida entendida como prazer, exuberância e plenitude, para além da realidade ainda perpetrada de luta e de sobrevivência nas jornadas mais exaustivas de trabalho – situação que se intensificou ainda mais com a pandemia da Covid. Que essas pessoas, que habitam margens e ainda são capazes de agenciar com o ambiente em meio a destruição nele impelida, tenham ainda que ser removidas de seu ecossistema, é a afirmação da incapacidade política de escuta das demandas locais e de uma análise social que exclui o ambiente em sua cadeia de agência humana e não-humana.

Como diz Boaventura dos Santos em seu livro sobre as epistemologias do Sul (2019), a independência das colônias europeias não significou o fim do colonialismo, mas sim uma alteração que mantém e atualiza a lógica extrativista. Outros tipos de colonialismo como colonialismo interno, extrativismo, imperialismo, racismo, xenofobia, etc. Fato é que estas estruturas têm consequências materiais e que ressignificar os saberes que vêm sendo silenciados e marginalizados há séculos, requer também novas práticas de pesquisa sociológica, o que ele chama de “sociologia das ausências” e que aqui podemos buscar, ao invés de tentar narrar alguma verdade escondida, compreender como os agenciamentos fortalecedores em cada situação específica. Nesse sentido, nós, enquanto residência artística e agentes no campo cultural com o trabalho da CasaDuna, nos colocamos para desenvolver projetos e metodologias de produção, numa proposta que visa criar práticas artísticas que tenham como norteadores ideias como natureza, território e cosmologias em um trabalho contextual. Diferentemente de um trabalho dialógico na matriz sujeito/objeto, uma proposta que se cria junto e em função de um contexto, a partir das próprias demandas territoriais e com suas (im)possibilidades circunstanciais. Mas também, para isso, é necessário, de saída, uma posição crítica em relação a si mesmo enquanto performando o lugar de pesquisador/produtor/artista/ativista.

A ideia que trouxemos de Butler (2015) de relatar a si mesmo fala também deste tipo de atitude. No intuito de não simplesmente reproduzir uma verdade feita dentro de uma estrutura de dominação, se cria um movimento de questionar o próprio lugar de maneira crítica e infinita, a partir de percepções que se evidenciam nas relações de

Amizade com o mar que devora – múltiplas leituras sobre agenciamento

Julia Naidin



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

agenciamento e de interdependência entre os corpos vivos, humanos e não-humanos. Nas palavras da filósofa, relatar a si mesmo seria o gesto de efetuar a “ocasião linguística e social para a autotransformação” (p.167) na medida em que performatiza, em um contexto político, novas formas de pensar sobre os limites das classificações cartesianas nos moldes de opressão.

Foucault retoma a filosofia cínica com o caso exemplar de Diógenes, “o cão”, para quem a filosofia *se fazia* sem escrita, sem hierarquias ou luxos e com o corpo na rua – filosofia feita por mulheres, por mendigos, por iletrados e com os animais, o que escandalizava a cidade. Não se tratava, portanto, apenas da problemática do corpo, mas de sua relação inseparável com o meio que o circunda, com as leis da natureza e, em última instância, com o próprio cosmos. A concepção ambiental do cinismo antigo é cosmopolita. Diógenes considera apenas as leis do cosmos e não as da sociedade, e por isto que ele se diz um cidadão do mundo. Esta comunhão com o ambiente é uma comunhão com o cosmos e ela não ocorre por uma ligação espiritual ou ritualística, trata-se, pelo contrário, de uma experiência mundana que desestabiliza as relações entre natureza e cultura. É na relação entre o corpo e o ambiente que surge o sentido da filosofia cínica enquanto uma manifestação escandalosa da verdade.

Nesse contexto, interessa trazer o cinismo para a possibilidade de pensá-lo não como uma forma filosófica particular, mas sim, uma prática filosófica que se constitui no agenciamento do cínico com seu mundo real (em oposição à filosofia metafísica da época). Para Foucault, na história da modernidade, é por meio da arte, principalmente, que o cinismo ganha corpo enquanto prática existencial e estética de contestação nas diferentes esferas de poder. Foucault aponta como, nas vanguardas históricas do final do século XIX e início do século XX até hoje, existe um campo de produção de uma arte de contestação cultural no ocidente que sempre se produziu e recriou com estratégias de desvio, de desobediência e de estranhamento radical aos dispositivos de poder que atuam como forma de massificação e opressão das subjetividades – especialmente em contextos como o brasileiro, ainda imersos na necrófila praga da ideologia colonial que a classe economicamente dominante insiste em perpetrar. O apagamento do passado colonial traumático é uma das estratégias de perpetuação das marcas que ele deixa na contínua precarização das vidas e aprofundamento das desigualdades, assim como a invisibilização das lutas e resistências que persistem, nas beiras das praias, nas fendas, frestas e margens da história.

Descobri recentemente essa situação perturbadora da praia de Manguinhos, na cidade de São Francisco do Itabapoana, vizinha da cidade de São João da Barra, onde hoje habito, no litoral norte do estado do Rio de Janeiro, território esse que convive com uma crise ambiental ativada pela ação humana há mais de cinquenta anos.

A praia, também conhecida como “porto de Manguinhos”, foi um importante local de desembarque clandestino durante o terror da escravidão (inclusive depois de proibido o tráfico pelas Leis Euzébio de Queiroz (1850) e Nabuco de Araújo (1854)), sendo responsável por todo o tráfico com as cidades vizinhas. Quando os navios negreiros chegavam com muitos corpos que não tinham aguentado a longa travessia, lá eram enterrados. Com a erosão marítima e a força das ressacas, muitas dessas ossadas, de tempos em tempos aparecem nas areias, despertando atenção e assombro com a história da região. Há décadas, desde os anos 70, em função de marés intensas, esses ossos eventualmente emergem, mostram a face de um crime, de uma história não honrada, de tantas vidas destruídas. Em 1997, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconheceu o local como um antigo Cemitério de Escravos. Nos registros do órgão consta o nome do sítio arqueológico como “Cemitério de Manguinhos”.

Imagens de uma ressaca na praia em 2009:



Imagem 3. Foto do jornal *Terceira Via*, publicada em 27/11/2019

Fiquei sabendo dessa história em sala de aula de um curso sobre *Museus e Patrimônios Culturais*, quando uma aluna, nascida em São Francisco, narrou, sobre o impacto que essa situação da emergência das ossadas trouxe em sua forma de se

sensibilizar com a história do território. Ela comentou que a primeira vez que ela entendeu do que aquilo se tratava foi quando viu pesquisadores da universidade chegando lá para levar as ossadas que a ressaca trouxe e ela foi assuntar. A erosão destrói mundos e ao mesmo tempo vai trazendo camadas de histórias soterradas e silenciadas da fundação colonial do país – a erosão trazendo o retorno do recalcado. A aluna que me contou essa história é uma adulta, professora de física, e não mora mais na praia, mas disse que levava um ossinho com ela para lembrar do lugar de onde veio. Hoje, na região, sei que existem importantes quilombos como a Comunidade Quilombola de Barrinha e o Quilombo de Deserto Feliz.

Quando olhamos artistas como Jota Mombaça falando coisas como “o mundo é o meu trauma” (2021) e acompanhamos os dados de racismo, transfobia, chacinas em aldeias e favelas, ataques a quilombos e a políticos representantes destas comunidades, fica evidente a importância de olhar para esse passado traumático, como uma espécie de relato de si visando agenciar novas práticas que consigam romper com esse ciclo de perpetuação. E não há metodologia pronta para isso. É uma atividade de vida singular e aberta para escuta e transformação. A erosão é entendida assim como uma força de agência que faz emergir nosso trauma coletivo e nosso falso controle sobre o que nos ultrapassa, reconfigura as assinalações de nossas histórias, destrói os planos de desenvolvimento de uma cidade, promovendo, cinicamente, uma manifestação escandalosa da verdade.

Bibliografia

- Barad, K. (2017). “Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria”. Trad. Thereza Rocha. *Revista Vazantes*, v. 01, n.01.
- Barad, K. (2003). “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3, pp.801-831.
- Brand, U. (2021). *Modo de vida imperial: sobre a exploração de seres humanos e da natureza no capitalismo global*. São Paulo: Elefante.
- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Foucault, M. (2009). *Le Courage de la a Vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard; Seuil, 2009.

**Amizade com o mar que devora –
múltiplas leituras sobre agenciamento**
Julia Naidin



Gell, A. (1998). *Art and Agency – An Anthropological Theory*. New York: Clarendon Press.

Lipovetsky, G. (2013). *A estetização do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1, 2018.

Ossadas que podem ser de pessoas escravizadas são encontradas em praia de SFI. *Terceira Via*. Rio de Janeiro, 27 de novembro de 2019.

Santos, B.S. (2019). *O Fim do império cognitivo: afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

JULIA NAIDIN

Faz Pós-Doutorado no Programa de Políticas Sociais na UENF- Campos dos Goytacazes - Edital Agenda 2030 Eventos Climáticos Extremos (2021-). É curadora, co-fundadora e produtora da residência artística "CasaDuna - centro de arte, pesquisa e memória de Atafona" desde 2017, em São João da Barra. Participa do grupo de pesquisa cênica Grupo Erosão. Editou o número "Marcações e Mobilizações em tempos de Biopoder", da revista do *Collège International de Philosophie*. É doutora em Filosofia pela UFRJ| Brasil (2012-2016) com bolsa PDSE na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Orientador: Philippe Artières) Paris (2013-2014), e Mestra pelo mesmo programa (2010-2012), apresentando pesquisas sobre a filosofia ética, estética e política na obra de Michel Foucault. Atuou como professora de filosofia no coletivo LGBT PreparaNem (2015-2017). "Vida outra: personagens infames da obra de Foucault" (2021) é seu livro publicado pela Apeku editora, a partir de sua tese de Doutorado defendida em 2016.

PENSAR A VIDA E A MORTE DOS ANIMAIS SOB UMA PERSPECTIVA INDÍGENA

**PENSAR EN LA VIDA Y EN LA MUERTE DE LOS ANIMALES DESDE UNA
PERSPECTIVA INDÍGENA**

**THINKING ABOUT LIFE AND DEATH OF ANIMALS FROM AN INDIGENOUS
PERSPECTIVE**

Enviado: 11/02/2023

Aceptado: 29/02/2024

Gustavo Fontes

Escritor de literatura, brincante da cultura popular, ativista dos direitos indígenas e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil.

Email: fontesholanda@gmail.com

Pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena

Gustavo Fontes



80

Este ensaio, dedicado a pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena, inicia-se com uma contextualização conceitual um tanto ampla acerca de como a tradição epistemológica ocidental situa, desde suas origens gregas, a relação entre sensibilidade/racionalidade, através dos princípios da distinção radical (metafísica ou ontológica) e do domínio de uma sobre outra. Em seguida, nos debruçamos sobre os conceitos cosmopolíticos dos povos *tupi* para analisar como esta relação com o corpo e os animais se dá em tais sociedades, levando em consideração suas especificidades ontológicas, culturais e ecológicas. Ao demonstrar os principais problemas da nossa dinâmica de consumo predatório de animais, buscamos tirar algumas lições que apontem para um futuro minimamente sustentável dos coletivos humanos que partilham, entre si e entre tantas outras formas de vida, a superfície deste belo e sobre-explorado planeta.

Palavras-chave: cosmopolítica, animalidade, pensamento ameríndio.

Este ensayo, dedicado a pensar la vida y la muerte de los animales desde una perspectiva indígena, comienza con una contextualización conceptual un tanto amplia sobre cómo la tradición epistemológica occidental sitúa, desde sus orígenes griegos, la relación entre sensibilidad/racionalidad, a través de los principios de distinción radical (metafísica u ontológica) y el dominio de uno sobre el otro. A continuación, nos fijamos en las concepciones cosmopolíticas del pueblo *tupi* para analizar cómo se da esta relación con el cuerpo y los animales en dichas sociedades, teniendo en cuenta sus especificidades ontológicas, culturales y ecológicas. Al demostrar los principales problemas de nuestra dinámica de consumo depredador de animales, buscamos extraer algunas lecciones que apunten a un futuro mínimamente sostenible para los colectivos humanos que comparten, entre sí y entre muchas otras formas de vida, la superficie de este hermoso y sobre-explorado planeta.

Palabras clave: cosmopolítica, animalidad, pensamiento amerindio.

This essay, dedicated to thinking about the life and death of animals from an indigenous perspective, begins with a somewhat broad conceptual contextualization about how the Western epistemological tradition situates, since its Greek origins, the relationship between sensitivity/rationality, through of the principles of radical distinction (metaphysical or ontological) and the dominance of one over the other. Next, we look at the cosmopolitical concepts of the *Tupi* people to analyze how this relationship with the body and animals occurs in such societies, considering their ontological, cultural and ecological specificities. By demonstrating the main problems of our dynamics of predatory consumption of animals, we seek to draw some lessons that point to a minimally sustainable future for human collectives that share, among themselves and among many other forms of life, the surface of this beautiful and over-explored planet.

KeyWords: cosmopolitics, animality, Amerindian thought.

1. Introdução

A primeira tarefa que se impõe ao buscarmos pensar a vida e a morte dos animais sob uma perspectiva indígena, ameríndia, originária, é repensar a relevância ou pertinência dessas fronteiras metafísicas com pretensões ontológicas, erguidas pela corrente hegemônica da racionalidade ocidental, entre homens e animais, ou entre homens e todos os demais seres do cosmos, reduzidos a partir daí à categoria de objetos, coisas sem subjetividade. Um ponto central nesta primeira etapa da discussão é a problematização do conceito de “natureza”. Como nos explica o antropólogo norte-americano Marshal Sahlins, no artigo *A ilusão ocidental da natureza humana* (2005), essa distinção ontológica entre natureza e cultura não se aplica aos povos nativos (ou originários) das mais diferentes regiões do planeta, para os quais “não existe ‘natureza’ e, *a fortiori* nenhum dualismo entre natureza e cultura” (p. 12-13). Pois, para estes povos, os humanos estão genealogicamente aparentados com tudo no universo, de forma que se torna impossível falar de uma “natureza animal” do homem para povos como os Yanomami ou os Araweté, cuja cosmologia postula que na verdade são os animais que têm, subjacente, uma natureza humana, a partir da qual se constata que seus coletivos constituem cultura, com chefes, clãs, casas cerimoniais etc. Nesta linha, Sahlins (2005) irá afirmar que a imposição de fronteiras ontológicas é fruto, não de um esforço universalista como se pretende, mas simplesmente de uma metafísica especificamente ocidental:

Eu digo que ela é uma metafísica especificamente ocidental, já que ela pressupõe uma oposição entre natureza e cultura que é distintiva do Ocidente e contrastante com os muitos outros povos que pensam que as bestas são, no fundo, humanas, ao invés de pensar que humanos são, no fundo, bestas — para eles não há “natureza”, muito menos uma que tem que ser superada (p. 1).

Neste sentido, ao pretendermos adentrar o universo cosmológico deste pensamento outro, referente aos povos originários, por sua vez ligados ao animismo e, mais especificamente, no caso da presente investigação, ao perspectivismo multinaturalista, é fundamental a disposição para um recuo epistêmico relativo ao dualismo metafísico natureza-cultura, como única forma de abrir um campo discursivo capaz de disputar com a Ciência o monopólio ontológico sobre a realidade, e a partir do qual poderá emergir a validade e relevância contemporâneas das cosmopolíticas ameríndias. Bruno Latour, que com seu trabalho vem minando de maneira contundente as pretensões universalistas da episteme ocidental, na obra *Políticas da Natureza* (2004) nos faz o alerta de que “os termos natureza e sociedade não designam os seres do mundo, os cantões da realidade, mas uma

forma muito particular de organização pública” (p. 107). Ou seja, uma estrutura histórica e socialmente construída pelo Ocidente, a partir de certos valores, imersos por sua vez em uma metafísica compartilhada. De maneira ainda mais precisa com relação à crítica desta fronteira ontológica, Latour nos diz o seguinte:

Jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza; ou, além disso, jamais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política. Sequer uma só linha foi escrita – pelo menos na tradição ocidental – em que a palavra natureza, de ordem da natureza, de lei natural, de causalidade inflexível, de leis imprescindíveis, não tenha sido seguida, algumas linhas, alguns parágrafos, algumas páginas adiante, por uma afirmação concernente à maneira de reformar a vida pública (Ibid., p. 59).

Neste sentido, nunca houve uma natureza neutra, grau zero da cultura como se pretendeu, através da qual a primeira vaga de antropólogos pré-científicos sonhou ser possível reconstituir a evolução humana a partir dos “selvagens” (cf. Clastres, 1980, pp.187-208). Como salienta Wagner (2012), “o homem, é claro, não é menos ‘natural’ agora, não é menos animal do que já foi. Ele não é mais ‘cultural’ em seu estado presente do que o foram seus antepassados” (p. 317). Ademais, acrescenta Wagner, “boa parte do ‘inato’ é criada da mesma maneira transitória, repetitiva e estilisticamente condicionada com que são criadas pontas de flechas, refeições e festividades” (Ibid., p. 318).

2. Breve Genealogia da distinção (e suas sombras)

Não teremos tempo aqui para aprofundar esta discussão, com todas as mediações que ela requer, por não ser este o foco da presente análise. Mas podemos assinalar, para os fins ora pretendidos de pensar a questão animal a partir de um horizonte cosmológico ameríndio, que as raízes mais profundas deste pressuposto (ou pré-conceito) metafísico que busca distinguir humanos e animais remontam, na tradição teórica da episteme ocidental, de um lado ao binômio sensibilidade/racionalidade como proposto originalmente por Platão¹ e formalizado por Aristóteles², a partir do princípio do domínio

¹ Este filósofo distinguia entre a mera sensibilidade *aisthesis*, enquanto atributo de todos os seres vivos, e os poderes contemplativos da alma humana que, através da anamnese e do pensamento dialético, é capaz de alcançar o reino do *eidos* ou formas puras (cf. Platão, 2010, 164b).

² Aristóteles, por sua vez, apoia seu argumento sobre a faculdade do discurso como elemento de distinção da humanidade, o que irá lhe permitir afirmar, entre outras coisas, que “o homem é um animal político”. De acordo com Aristóteles: “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. (...) só o homem, dentre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer e sofrimento, e nesse sentido, é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial, e por conseguinte, o justo e ou injusto. É que, perante

exclusivamente humano do discurso. E de outro, à tradição judaico cristã, quando esta propõe, na sua versão mitológica da criação do mundo ou *gênesis*, que a suprema divindade, no sexto dia, após ter feito o homem “à sua imagem e semelhança”, o exorta a dominar “sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais que se movem rente ao chão” (Gênesis, 2008, 1-26).

83

Acreditamos que estes são dois dos pilares fundamentais na constituição do que virá a ser a cultura ocidental (esta fusão histórica da tradição grega com a judaico-cristã), que no tocante à questão animal, terá sua relação marcada pelos princípios da distinção e do domínio. É claro que ao longo destes mais de dois milênios de história, esta corrente recebeu naturalmente contribuições das mais diversas áreas de conhecimento, entre as quais se destacam as advindas da filosofia e da ciência, sobretudo a partir da modernidade.

Já no início da modernidade surge uma teoria que prevê a radicalização desta distinção, como proposta pelo filósofo francês René Descartes (1596-1650), quando prescreve a existência de uma dualidade radical entre os entes do planeta, que serão a partir daí divididos em duas categorias ontológicas distintas: de um lado as coisas pensantes (*res cogitans*), que seria o equivalente à capacidade humana de reflexão e crítica, cujas propriedades não possuem matéria ou extensão; e de outro lado todos os demais entes do planeta (*res extensa*) que, ao não serem capazes de reflexão, ou melhor, de discurso (já que para Descartes, assim como para Aristóteles, todo pensamento teria uma estrutura proposicional), constituem-se enquanto pura matéria, extensão física explicável a partir de leis mecânicas: nesta categoria estão elencados os animais e o próprio corpo humano (Cf. Descartes, 2005).

No entanto, como posteriormente deixará claro o pintor espanhol Francisco de Goya, “*el sueño de la razón produce monstruos*”, de forma que dois fantasmas irão assombrar estas proposições de Descartes: de um lado a ideia de que, enquanto autômatos, os animais não teriam nem pensamento nem sensações e, portanto, não sentiriam dor (ideia que de alguma maneira se efetiva ainda hoje na complacência e cumplicidade com que lidamos com os criadouros e abatedouros espalhados por todas as partes do planeta). De outro, surgiu a partir da imagem refletida neste espelho da distinção radical, o fantasma de um autômato humano, marionete com tonalidades obscuras e macabras como construído pioneiramente pela literatura fantástica de E. T. A.

os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade” (Aristóteles, 1988, p. 55).

Hoffman com *O homem de areia* (2010), que irá reverberar em diversas outras teorias e obras de arte por ela inspiradas, antigas e contemporâneas, entre as quais destaco: as óperas de Tchaikovsky, *O Quebra Nozes* (2019), e de Offenbach, que escreveu uma ópera de grande sucesso à época, intitulada *Contos de Hoffman* (1907); o ensaio *O jogador de xadrez de Maazel* (1981), de Edgard Allan Poe –que por sua vez irá inspirar uma das *Teses sobre conceito de História* (2013), do filósofo alemão Walter Benjamin. Leitmotiv este, do autômato humano, que irá ganhar ainda uma análise do maior escrutinador dos fantasmas da razão da história do pensamento ocidental: o criador da psicanálise Sigmund Freud, que no estudo intitulado *Das Unheimlich*³, analisa essa figura do autômato, como presente no conto de Hoffman, sob o prisma teórico edipiano da relação de amor e ódio mobilizada pelo fenômeno da castração paterna (Cf. Silva *et al.*, 2019).

Esta referência a Freud nos interessa particularmente, pois também neste texto, mas sobretudo em *Totem e Tabu* (2012), este pensador irá situar o fenômeno do animismo, de que trataremos adiante, sob o prisma do pensamento neurótico ou infantil, colocando-o assim numa posição inferior na escala da evolução cultural e intelectual, retratando-o como “uma concepção de mundo antiga, caracterizada pelo preenchimento do mundo com espíritos dos homens” (p. 21). Pois, “tanto em *O infamiliar* como em *Totem e Tabu*, Freud compara a consolidação da atual civilização ocidental, científica e autoconsciente, com a chegada da idade adulta em um ser humano” (Silva *et al.*, 2019, p. 134)⁴.

Isabelle Stengers –cujo pensamento está em constante sintonia com o de Bruno Latour, na medida em que vem consistentemente militando pelo alargamento das fronteiras epistêmicas ocidentais (sem abrir mão, no entanto, daquilo que comumente se chama de “conquistas científicas”)– no artigo *Reativar o animismo* (2017) propõe que o trabalho de Freud, enquanto seguidor de Copérnico e Darwin, veio a infligir uma ferida letal no que o próprio Freud chamava de nossas “crenças narcísicas” ao propor o inconsciente como elemento científico capaz de “explicar” fenômenos ligados à magia, que por sua vez seria a técnica do animismo. Segundo Freud (1996):

Eles [os povos primitivos] povoam o mundo com inumeráveis seres espirituais, benevolentes e malignos; e consideram esses espíritos e demônios como as causas dos

³ Obra que já foi traduzida para o português como “O estranho”, “O inquietante”, “A inquietante estranheza”, “O sinistro”, “O ominoso” e, mais recentemente, como *O Infamiliar* (2019) por Ernani Chaves e Rogério Freitas.

⁴ Vale destacar ainda sobre essa questão o que Roy Wagner diz na obra *A invenção da Cultura* (2012): “tornar-se humano em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas” (p. 309).

fenômenos naturais acreditando que não apenas os animais e os vegetais, mas todos os objetos inanimados do mundo são animados por eles (p. 87).

Segundo Stengers (2017), ao conceitualizar assim o inconsciente, Freud estaria “em nome da ciência, decifrando uma nova causa universal” (p. 6). A autora entende então essa atitude anti-animista (ou anti-fetichista) como um mecanismo de controle “no qual os conceitos filosóficos serviram para justificar a colonização e a divisão por meio do qual uns [os modernos] se sentiam livres para estudar e categorizar outros [os pré-modernos] – uma divisão que ainda persiste” (*Ibid.*, p. 2). É importante perceber que existe toda uma carga valorativa muito forte na expressão *pré-modernos*, pois esta assume implicitamente a modernidade enquanto *télos*, fim, ponto de chegada da evolução humana.

Como se pode notar, os desvarios da razão ocidental na busca de uma distinção radical entre animais e humanos tem alcançado, enquanto resultado, uma profusa criação de monstros, fictícios e concretos, e alimentado assim uma dinâmica, no mínimo, nada saudável da relação inter e intra-espécies, protagonizada pela pegada, não apenas humana, mas especificamente ocidental, sobre a superfície do planeta.

Essa tradição ocidental do pensamento teve ainda o aporte emblemático do cientista inglês Charles Darwin (1809-1882) que, a partir sobretudo da teoria da “origem comum da vida na terra”, chegou a afirmar, na obra intitulada *A Origem do Homem e a Seleção Sexual* (1974), primeiramente publicada em 1871, que o que marca a diferença entre a mente animal e a mente humana “é uma diferença de grau, e não de tipo”, o que faz cair por terra, ao menos no consenso científico, o princípio de uma distinção radical ou metafísica. Nessa mesma linha, Darwin escreveu também o estudo *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (2009), no qual avança na tese da proximidade entre o homem e outros animais.

Mas o criador da teoria da *Origem das Espécies* não estava imune a determinados pré-conceitos que, quando trazidos à luz, vêm corroborar a tese de Stengers, ao buscar salientar a importância de certos condicionamentos coloniais na construção desta episteme. Assim, Darwin (1974), ao conjecturar sobre o futuro dos povos nativos no curso da evolução histórica da civilização, nos faz a seguinte consideração:

Em algum período futuro não muito distante se medido em séculos, as raças civilizadas do homem exterminarão e substituirão, quase com certeza, as raças selvagens no mundo todo. Ao mesmo tempo, os macacos antropomorfos... serão sem dúvida exterminados. A brecha entre o homem e seus parentes mais próximos será ainda mais larga, pois ela se abrirá entre o homem num estado ainda mais civilizado, esperamos,

do que o próprio caucasiano, e algum macaco tão inferior quanto o babuíno, em vez de, como agora, entre o negro ou o australiano e o gorila (p. 201).

Desta passagem podemos perceber, além da previsão do destino trágico de desaparecimento dos povos nativos no curso da *sobrevivência do mais apto* (princípio que o autor retira de seu mestre Herbert Spencer), um claro aceno à tese racista de que a distância entre o caucasiano e *algum macaco inferior* é maior do que entre *o negro ou o australiano e o gorila* (cf. Darwin, 1974, p.710). Mas caso esta dedução pareça um pouco forçada a partir do trecho citado, vejamos outra passagem onde o ponto de vista do autor fica ainda mais claro:

Quanto a mim, quisera antes ter descendido daquela pequena e heroica macaquinha que desafiou o seu terrível inimigo para salvar a vida do próprio guarda; ou daquele velho babuíno que, descendo da montanha, levou embora triunfante um companheiro seu jovem, livrando-o de uma matilha de cães estupefatos, ao invés de descender de um selvagem que sente prazer em torturar os inimigos, que encara as mulheres como escravas, que não conhece o pudor e que é atormentado por enormes superstições (Ibid., p. 712).

É importante salientar que, neste momento, o honorável cientista mundialmente conhecido e reconhecido pelo seu rigor empiricista não faz ciência, mas, pelo contrário, se deixa levar por mitos pré-conceituosos que alimentaram a visão que o Ocidente tinha dos povos originários: bárbaros, primitivos, fetichistas. E é preciso pontuar a referida questão, pois muitos destes mitos permanecem ativos no imaginário coletivo que comumente se tem sobre os povos originários.

3. Conjuntura contemporânea

Este preâmbulo que realizamos até aqui serviu apenas para evocar muito resumidamente os pilares de uma tradição ética, epistemológica e alimentar na qual nos inserimos hoje, enquanto partícipes da sociedade ocidental capitalista de consumo (ou como muito certeira mente nos denomina o xamã Yanomami Davi Kopenawa, enquanto partes do “povo da mercadoria”), amplamente constituída por pessoas sedentárias e carnívoras inveteradas⁵. Os impactos ambientais deste tipo de produção, e a escala vertiginosa na qual se encontram mobilizados, seguramente devem ser mais bem debatidos e

⁵ As regiões do mundo de maior renda *per capita*, como os EUA, Europa e Austrália, (e os em crescimento, como Brasil e China), são responsáveis pelo aumento vertiginoso do consumo de carne nos últimos 50 anos. Aumento este que poderia ser explicado pelo crescimento da população do planeta – de 3 bilhões em 1960 para 7,6 bilhões atualmente. Mas tal justificativa não dá conta do aumento do consumo, que pulou de 70 milhões de toneladas mundiais, em 1960, para as 330 milhões de toneladas atuais (dados de 2017). (Cf. “Carne na alimentação: quais países lideram o ranking?”. *BBC Brasil*, 2019: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47125834>).

aprofundados por outros textos que constituem este livro⁶. Fizemos até aqui esta introdução porque nos é impossível negligenciar o quadro geral, concreto e conceitual, no qual a questão animal se encontra colocada e que vem a impactar direta e indiretamente tanto nas ideias ameríndias sobre a questão, como também, de maneira muito marcante, nas suas práticas de vida, criatividade e resistência. Afinal, se pensarmos nos dilemas locais, nacionais, impostos por esta geopolítica, temos que na base dos conflitos que se opõem aos direitos indígenas no Brasil, estão os interesses da bancada ruralista⁷, a qual, para dar um exemplo, seguindo os dados recém revelados da Coleção 6 da ONG *MapBiomias*, é responsável por 90% da área perdida de vegetação da Amazônia – 44,5 milhões de hectares, cerca de nove vezes a área do Estado do Rio de Janeiro⁸.

E é incontornável falar da bancada ruralista quando se trata da relação dos povos originários com os animais, porque parte muito relevante da produção (ou da questão) agrária no Brasil (que hoje também envolve o intenso mercado de terras que gira em redor da invasão de terras indígenas e da União na região amazônica), está relacionada à produção do gado de corte para exportação e de soja que irá servir de ração animal para a criação suína na Europa, China e em outras partes do mundo⁹. Na outra ponta deste choque de interesses diversos – ou Guerra de Mundos, para nos referirmos a Latour (2015) – estão os casos de violência no campo, como levantados sistematicamente pela CPT (Comissão Pastoral da Terra) desde 1985, que atingiram, nos últimos dois anos, os maiores índices da história. Isso em um país contumaz em bater recordes mundiais em mortes no campo (2017-2018). O último relatório da entidade, lançado em maio de 2021, registrou que:

“2020 foi o ano de terror com um aumento de 8% de conflitos do campo e das águas em relação à 2019, uma média 6.62 conflitos por dia. Os dois primeiros anos do Governo Bolsonaro registraram o maior número de aumentos de conflitos no campo. Os povos indígenas (42%) foram o grupo que mais sofreram ações de conflitos por terra,

⁶ Apenas para dar uma ideia da escala de grandeza deste tipo de produção, segundo o relatório “Comendo o Planeta: impactos ambientais da criação e consumo de animais”, da *Sociedade Vegetariana Brasileira* (2015), “atualmente, quase 30% das áreas terrestres do globo são usados como pastagem – área equivalente ao Continente africano. Além disso, cerca de um terço dos três bilhões de hectares de todas as terras aráveis, uma área maior que a Austrália, se destina ao cultivo de grãos para alimentar animais criados para consumo” (p. 11).

⁷ A bancada ruralista constitui atualmente 44% da Câmara de deputados e 39,5% do Senado. Vale pontuar, ademais, que em 2020, o Brasil alcançou um recorde histórico na exportação de carne bovina e obteve safra recorde de Soja entre 2020/2021. Com base nisso, podemos ter ideia da magnitude do volume dos negócios em torno da carne e perceber, assim, a dimensão da pressão política cuja pauta é o interesse econômico dos ruralistas.

⁸ Cf. *MapBiomias.Org*: <https://mapbiomas.org/>.

⁹ Cf. *Os interesses econômicos por trás da destruição da Amazônia*: <https://reporterbrasil.org.br/2019/08/os-interesses-economicos-por-tras-da-destruicao-da-amazonia/>.

seguido por quilombolas com 17% e posseiros com 15%”, apontou o representante do Centro de Documentação Dom Tomás Balduino, Paulo Cesar Moreira (CTP, 2021)¹⁰.

Agradecemos imensamente a paciência que o leitor e a leitora interessado ou interessada especificamente na riqueza do pensamento indígena teve até aqui, mas o fato é que este longo preâmbulo tem sido uma bandeira epistêmica conscientemente levantada por nós, estudiosos não-antropólogos da questão indígena. Apesar de não termos um compromisso etnográfico com um povo específico, buscamos levar em consideração o entorno político e econômico (ou cosmopolítico) que nos abarca no tempo presente, entorno que está inevitavelmente configurado pelas fronteiras impostas pelos interesses do capital nacional e internacional¹¹. Ainda segundo o supracitado relatório da CTP, entre os principais responsáveis pela violência no campo estão os “fazendeiros”, com 34,87% das ocorrências, seguidos de “empresários nacionais e internacionais” (21,52%), e “Poder Público”, incluindo Governo Federal, Estadual e Municipal (representando juntos 13,75% do total): todos legítimos representantes da voracidade destruidora de mundos do capital¹².

Dito de outro modo, acreditamos que uma investigação meramente metafísica do pensamento indígena, que busque estabelecer, por exemplo, uma tábua de categorias conceituais yanomami, mas que simultaneamente negligencie seus conflitos com o garimpo e o preço do ouro no mercado internacional (Albert, 1995), nega-lhes sua contemporaneidade absoluta e corre assim o risco de tratá-los como objetos passíveis de taxidermia. Estudá-los amparados apenas na precisão conceitual fornecida pelo frio de nossas bibliotecas seria o equivalente a negar, como aponta Roy Wagner (2012), “que a academia tem sido o braço direito de outros interesses comprometidos com a invenção da nossa realidade secular” (p. 359). Em uma palavra, negar que a academia, bem como suas evidentes heranças coloniais, não é neutra.

¹⁰ Relatório da CPT aponta 2020 como o ano com mais conflitos no campo no Brasil desde o início do levantamento: <https://www.cnbb.org.br/relatorio-da-cpt-aponta-2020-como-o-ano-com-mais-conflitos-no-campo-no-brasil-desde-o-inicio-do-levantamento/#>.

¹¹ Sobre esse assunto, é sempre bom lembrar a colocação de Pierre Clastres, no texto *Do Etnocídio* (2004), quando afirma que: “O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu *regime de produção econômica*, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim” (p. 62).

¹² Cf. *Distribuição de terras e produção de alimentos saudáveis são desafios ao país*: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-09/distribuicao-de-terras-e-producao-de-alimentos-saudaveis-sao-desafios-ao>.

4. Mínimo recorte etnográfico

Deixando agora momentaneamente de lado o cenário de conflitos que assolam os povos originários do Brasil sempre que lutam, e lutam sempre, pelo direito ao uso exclusivo de seus territórios ancestrais (como previsto nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988), ou seja, quando lutam pela sua sobrevivência enquanto povos outros, localizados fora da dinâmica pasteurizada pela sociedade de consumo capitalista, a partir do princípio de que o direito à terra e ao território são vitais para a manutenção física e cultural destes povos, é necessário, ainda que estejamos situados neste limiar de estudos não-antropológicos sobre os povos indígenas (um limbo conceitual entre o interesse científico/antropológico, o rigor filosófico e o ativismo humanitário e ambientalista), que realizemos um mínimo recorte etnográfico. Inclusive para que a imersão nesta investigação torne a expressão “pensamento indígena” menos ofensiva aos ouvidos de nossos amigos antropólogos que porventura venham a se deparar com esse texto. Neste sentido, é mais que aconselhável dotarmos a presente investigação de alguma precisão etnográfica ante a miríade diversificada de povos nativos destas nossas terras baixas da América do Sul (o que já configura, por si, um recorte geográfico).

Assim, o primeiro povo sobre o qual nos debruçaremos no estudo desta relação do pensamento indígena com os animais a partir de um viés filosófico, serão os tupinambás, ou mais precisamente, os diversos povos tupi que habitavam a costa no momento da chegada e invasão dos europeus, a partir de uma investigação guiada prioritariamente pelos sentidos envolvidos no ritual antropofágico e nas extrapolações filosóficas e antropológicas elaboradas a partir dele. Esta investigação se sustenta na leitura de diversos relatos de padres e aventureiros que participaram das primeiras levas da invasão, os quais constituem uma rica bibliografia sobre a vida e os costumes destes povos, construída ao custo de diversos tormentos (sobretudo para os nativos que os hospedaram, obviamente), sobre os povos Tupi que naquele momento histórico se estendiam por grande parte da costa atlântica da América do Sul.

Ainda que estes textos tenham sido produzidos em um momento muito anterior à estruturação da antropologia como disciplina científica, sua validade epistêmica é incontestável para o conhecimento destes povos, como atestam os trabalhos do francês Alfred Métraux, como é o caso de *A religião dos Tupinambás* (1950), obra particularmente inspirada nos relatos do frade franciscano André Thevet; do brasileiro Florestan Fernandes, como é o caso de *A Função Social da Guerra na sociedade Tupinambá* (1975), que inclusive propõe um tratamento rigoroso e sistemático das fontes como forma de

permitir e viabilizar seu aproveitamento científico, e de diversos outros, como alentado em *O profeta e o Principal*, de Stutzman (2002), ou a reconstituição literária da cosmogonia destes povos, como empreendida por Alberto Mussa, em sua obra *Meu destino é ser onça* (2009). Estes trabalhos se valem fundamentalmente do mesmo material, a saber, dos relatos fornecidos por Hans Staden (1974), André Thevet (1944), Américo Vespúcio (cf. Fontana, 1994), Jean de Lery (1980), Gândavo (2004), Fernão Cardim (1939), Gabriel Soares (1971) e Frei Vicente (1982). Vale dizer que no tocante ao tema da antropofagia –prática obsessivamente temida, difamada e perseguida pelos agentes da colonização (laicos ou religiosos), extinta já nas primeiras décadas da invasão– estas são as principais fontes.

Neste sentido, serão os povos tupi, antigos e modernos que irão compor o centro do nosso escopo etnográfico para o presente ensaio, com direito a breves incursões na cosmopolítica yanomami, como atualizada por Davi Kopenawa em sua obra magistral *A queda do céu* (2015). Extrapolação esta que se justifica, segundo fontes antropológicas consultadas, pois a cosmologia yanomami apresenta convergências substanciais com a dos povos tupi, que nos permitiriam elencá-los em um mesmo contínuo etnológico no tocante à questão animal, sem comprometer o rigor ou a precisão da explanação.

Uma outra razão para este recorte, e deveras oportuna, diga-se de passagem, é que foi a partir do estudo de povos tupi, especificamente *os araweté* e *os Juruna (ou Yudjá)*, que os antropólogos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima iniciaram a construção de sua teoria do perspectivismo multinaturalista, sobre a qual iremos nos debruçar em diversos momentos do texto, já que constitui provavelmente a mais robusta fundamentação filosófica de uma parte do pensamento indígena que toca de maneira fulcral na questão da relação entre homens e animais dentro destas culturas.

5. A Antropofagia e o rompimento da fronteira homem/animal

O tema da antropofagia, como praticada pelos antigos povos Tupi que habitavam a Costa Atlântica de grande parte da América do Sul, dentre os quais se destacaram na literatura os Tupinambás e os Tamoios, nos oferece uma excelente porta de entrada para pensarmos a questão da comensalidade da carne entre estes os povos: ou seja, o comer *com*, o *quê* e *com quem*, e todos os efeitos cosmológicos e sociais derivados desta partilha. Sobre o assunto, Viveiros de Castro (2012) nos diz que o pensamento ameríndio estaria esquematizado a partir de:

uma tópica obsessivamente trófica que declina todos os casos e vozes concebíveis do verbo comer: “dize-me como, com quem, e o que comes (e o que come o que comes), e

por quem és comido, e a quem dás comida (e por quem te absténs de comer), e assim por diante, e te direi quem és. É pela boca que se predica” (p. 6).

Neste sentido, a partilha da carne do inimigo é uma das muitas maneiras ameríndias de produção de parentesco, enquanto momento de cauinagem e festa coletiva não apenas celebrado pela aldeia anfitriã, mas também pelas comunidades aliadas, já que “a predação está intimamente associada ao desejo cósmico de produzir parentesco”, pois “a partilha da carne e a comensalidade não apenas marcam as relações entre parentes, como as produzem” (Fausto, 2002, p. 15).

Mas é preciso deixar claro, os povos tupis não praticavam o canibalismo, se por este termo entendermos o consumo da mesma espécie como prática de alimentação regular. Neste sentido, o termo “canibal” seria melhor aplicado cientificamente a determinadas espécies de insetos e animais: como besouros, aranhas, louva-deuses e até leões. A própria origem do termo é fruto de mais um dos tantos mal-entendidos coloniais, de quando Colombo e seus companheiros responsáveis pela “descoberta da América” (entre muitas aspas), supuseram erroneamente a prática de alimentar-se regularmente da carne da própria espécie entre os *táinos*, encontrados na Ilha de Guanahani – primeira terra avistada pelos navegadores após mais de um mês no mar, e por isso renomeada de São Salvador, situada no arquipélago das Bahamas. Os *táinos* são um povo da família linguística *arawak*, onde o termo *carib* significa audaz, valente. Daí surgiu, por pura imaginação ou paúra dos colonizadores espanhóis, o adjetivo *caribal*, posteriormente *canibal*, como reportado por Montaigne em “Des Cannibales” (2000, Vol. 1, Cap. XXXI), e transformado por Shakespeare no personagem Caliban da obra *The Tempest* (2006).

A despeito das paúras e pré-conceitos coloniais que fantasiaram, viveu-se uma série de monstros, como o Curupira e a Ipujiara, tais quais os monstros míticos que assolavam a imaginação e curiosidade europeia desde Plínio, o Velho (77 d.C); de fato os povos tupis que habitavam a Costa no momento da invasão, praticavam a alimentação ritualizada de carne humana, dinâmica que acreditamos ser mais bem designada pelo termo “antropofagia”. Pois, longe de fazer parte da alimentação ordinária, como fonte regular de nutrientes, estes povos só moqueavam a carne de seus inimigos em momentos muito especiais, os quais, segundo os cronistas, coincidiam geralmente com a época da colheita do milho ou a temporada da piracema de tainhas, “piratís” em tupi; ambos eventos intimamente ligados às decisões do “conselho de anciãos” acerca da formação e partida do “bando guerreiro”: empreitada coletiva através da qual se matavam inimigos, capturavam-se crianças e mulheres para formação de parentesco, e ainda cativos vivos para a realização do sacrifício ritual e posterior antropofagia coletiva.

Entendemos assim que o ritual antropofágico é particularmente elucidativo a respeito da relação de comensalidade entre humanos e animais sob uma perspectiva indígena, pois ele atualiza o limiar das oposições entre caça e guerra, homem e animal, cujas distinções, ainda que ambivalentes, serão cruciais para se entender os fundamentos metafísicos das dinâmicas alimentares destes povos. A questão aqui é que a captura de um inimigo, que em seguida será incorporado à aldeia até o dia de seu sacrifício, elucida toda a dinâmica dos xerimbabos, palavra tupi cujo significado é “bicho de estimação”. Segundo Calavia Saez (2010), “vários estudos ressaltam a semelhança entre a situação de xerimbabo e a do cativo dos antigos tupinambás – que por sua vez, mantinham seus prisioneiros junto a si, às vezes durante longos períodos, antes de sacrificá-los” (§10).

Pois o inimigo, após capturado, é incorporado ao cotidiano da aldeia sob uma classificação ambivalente: de um lado, guerreiro odiado que será devorado; de outro, valioso animal doméstico que será dado de presente a algum parente, para ser bem alimentado e tratado com estima até o dia do seu sacrifício. Um famoso exemplo histórico desta dinâmica se deu quando o aventureiro alemão Hans Staden (1974) foi capturado e lhe disseram: “*Xé remimbab in dé*’, que quer dizer: “Tu és meu animal prisioneiro” (p. 84). Já quando ele chegou à aldeia de origem de seus captores, fizeram-no gritar em sua língua: “*Aju ne xé peê remiurama*’, isto é: ‘estou chegando eu, vossa comida” (*Ibid.*, p. 87)

Veremos mais adiante algumas nuances presentes neste conceito de “*xerimbabo*” e seu papel na socialidade interna das aldeias. Agora, precisamos esclarecer os limites e perigos envolvidos na distinção entre caça e guerra, como forma de conseguir alimento. Carlos Fausto, no artigo “Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia” (2002), propõe que na dinâmica antropofágica “humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco” (p. 11). E acrescenta que durante o ritual “o ato produzia os comedores enquanto predadores e a comida enquanto presa” e neste sentido “a carne humana era consumida porque doce e saborosa, e porque todos queriam ou deviam vingar-se do inimigo” (*Ibid.*, p. 27 e p.28).

Explicitando sua ambiguidade, este ritual também atualizava um outro aspecto da dinâmica da comensalidade, o mais influente atualmente, que é o aspecto digamos espiritual, no qual a vítima, além de sua carne, também oferece sua alma, ou *angüera*, a qual, no momento do sacrifício, está acessível apenas ao seu algoz (matador), que por sua vez, era o único participante do festejo a quem o consumo daquela carne era interdita. Como explica Fausto (2002), “já o matador, pelo simples ato de matar consumia outra

coisa que a carne, detonando um processo de transformação, marcado publicamente pela reclusão” (p. 28). Para ele estava reservada a parte espiritual da vítima, ou como diz Fausto, sua parte *jaguar*, através da qual ele receberá um novo nome e ganhará um novo status na socialidade de sua aldeia.

Segundo Viveiros de Castro (1986), na dinâmica ritual da antropofagia, “enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio, os demais se animalizam – todos ‘jaguares’” (p.695). Viveiros de Castro salienta ainda que a antropofagia “só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização” (*Ibid.*). Já para Renato Stutzman (2002), “o sacrifício da vítima produzia no matador uma anti-identidade, o inimigo se lhe tornava imanente, passando a integrar a sua própria subjetividade” (p. 218). E é Viveiros de Castro (2002) mais uma vez, que no estudo etnográfico dos Arawetés – povo tupi que vive nas terras indígenas Araweté Igarapé Ipixuna e Trincheira/Bacajá, no Pará – traz luz a uma fórmula ritual atual que mimetiza a dinâmica antropofágica. Nela, explica o antropólogo na sua etnografia, os cantos mais valiosos são oferecidos por este inimigo (não mais consumido coletivamente mas sim tombado em combate), e são chamados de *jawara*: “as canções cantadas durante as danças araweté notadamente durante as festas de cauim que se realizam várias vezes ao ano, são todas canções dos inimigos cantadas originalmente por um matador” (p. 275).

6. Caça e Guerra

Distinguir caça e guerra se torna uma questão crucial para os humanos que entram na mata, já que a caça só pode ser guerra do ponto de vista dos animais. Confundir a caça com guerra seria o equivalente a uma captura por parte dos animais, como descrito no texto de Tânia Stolze Lima (1996) ao tratar da caça aos porcos queixadas como empreendida pelos Juruna/Yudjá. Porcos estes que, enquanto espécie, para este povo possui um estatuto ontológico diferenciado: primeiro por serem animais gregários e andarem em bandos, o que lhes daria o reconhecimento de uma socialidade interna que os aproximaria ainda mais aos humanos; e segundo que, pelo porte, não é possível abatê-los com zarabatanas ou armas leves, o que força o uso de lanças e o respectivo derramamento de sangue, substância considerada perigosa porque transformativa por excelência (Cf. Fausto, 2002, p. 21). O que por sua vez nos leva ao fato de que a comida na Amazônia seja hipercozida (*Ibid.*, p. 18), já que o fogo é um fator importante na dessubjetivação da carne da caça ao ser capaz de afastar qualquer resquício do sangue que ali estava presente.

Assim, entre os resultados negativos possíveis advindos de uma caçada, como o insucesso ou acidentes, constam também possíveis doenças. Mas “o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura” (Fausto, 2002, p. 18). Isto porque na perspectiva metafísica destes povos, existe nos animais uma subjetividade ativa, plena. O que traz a importância da necessidade da separação, digamos assim, do aspecto subjetivo e objetivo da carne da caça, que por sua vez vem a ser uma das principais atribuições dos xamãs, maiores responsáveis para que a ingestão daquela carne não ocasione nenhuma doença. Segundo Viveiros de Castro (2012), “boa parte do trabalho do xamã consiste na transformação dos animais mortos em corpos puramente naturais, desespirtualizados e assim possíveis de serem comidos sem risco” (p.392). E dessa forma chegamos no tema do xamanismo que é uma excelente porta de entrada para o complexo cosmológico do perspectivismo multinaturalista.

7. Xamanismo

Segundo Viveiros de Castro (2002), o xamanismo seria basicamente:

a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas. Sendo capaz de ver os não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespecies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais (p. 468).

Esta atividade, crucial na estruturação cosmopolítica de diversas aldeias, está baseada na “ideia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade” (*Ibid.*, p.467), princípio cosmológico que está pressuposto em muitas dimensões da práxis indígena, mas que vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo.

Segundo Philippe Descola (1998), isto se dá porque “na Amazônia, o referente comum às entidades que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (p. 28). Assim, “as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos! Elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não as máscaras de carnaval” (Viveiros de Castro, 2002, p. 394). Como dito anteriormente, o xamã é, então, e por excelência, um diplomata sócio-cósmico, responsável em grande medida pela

harmonia das relações interespécies. Aqui já estamos imersos no contexto da teoria do perspectivismo que, por sua vez, tem como substrato o animismo como princípio cosmológico.

8. Animismo e Perspectivismo multinaturalista

Segundo Viveiros de Castro (2002), “o animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social” (p. 364). Para efeito de exemplificação, este autor esclarece que o nosso horizonte ontológico, ocidental/moderno, é o do naturalismo, fundado por sua vez no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Neste sentido, “o que o animismo afirma, não é tanto a ideia de que os animais são semelhantes aos humanos, mas sim de que eles – como nós – são diferentes de si mesmos”. Pois, “se todos tem alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma” (*Ibid.*, p. 377).

Temos então que nesse horizonte cosmológico:

todos os seres veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos primos cruzados e da guerra, dos ritos e iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (Viveiros de Castro, 2002, p. 378).

O que nos leva ao famoso silogismo: se os homens comem macacos, mas são comidos por onças; gente é macaco de onça. Ou estes outros que irão postular que sangue humano é para a onça cerveja de mandioca (cauim), ou ainda, a ideia de que uma poça de lama no mato pode ser uma casa de orações das antas.

A teoria do perspectivismo multinaturalista resumidamente propõe que por dentro todo animal é gente, ou melhor, “que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição dêitica de ‘primeira pessoa’ ou ‘sujeito’ do discurso cosmológico” (Viveiros de Castro, 2011, p. 355). O que equivale a dizer que a forma interna, ou espírito do animal, é constituída por “uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara do animal” (*Idem.*, 2002, p.351).

Um aspecto crucial nesta teoria é o fato de que se as almas são potencialmente idênticas, é o corpo que nos diferencia, enquanto “feixe de afecções e capacidades, e que

é a origem das perspectivas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 380). A concepção ameríndia amazônica supõe, portanto, “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (*Ibid.*, p. 349).

Para finalizar este tópico, que ofereceu talvez uma explanação demasiadamente resumida de um tema deveras complexo, é preciso ressaltar que o pensamento ameríndio, em seu horizonte cosmológico ontologicamente autodeterminado:

reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. [E se constitui, portanto, enquanto] alteridade cultural radical (Viveiros de Castro, 2011, p. 6).

9. Xerimbabos

Feita essa explanação, podemos agora analisar de maneira mais pontual o horizonte de criação dos animais domésticos dentro das aldeias, chamados de “xerimbabos”, que constituem, mais do que uma categoria recorrente, uma instituição bastante presente e influente no cotidiano de diversas aldeias. Como já dizia Couto de Magalhães:

Quem visita uma aldeia selvagem visita quase um museu vivo de zoologia da região onde está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes e até sucurijus, jiboias e jacarés. [...] O cherimbabo do índio (o animal que ele cria) é quase uma pessoa de sua família (apud Calavia Saez, 2010, §6).

Nesta etapa da explanação, seguiremos o artigo de Erickson “Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas)” (2012), e o de Descola, “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia” (1998). Assim Descola, numa reflexão que enfeixa os temas da caça e da predação tratados anteriormente, propõe situar esta relação com os animais domésticos no contexto amazônico, sob o signo da afinidade. Segundo Descola (1998):

Seria previsível que essa categoria genérica da afinidade servisse de molde mental para a conceituação da relação com a caça, assim como seria previsível que os animais de estimação fossem considerados antes como consanguíneos, a exemplo dos filhos dos inimigos raptados para serem integrados à família do homicida de seus pais. O animal de caça apresenta-se assim na Amazônia, seja como um alter-ego em posição de

exterioridade quando é caçado, seja como demasiado idêntico para ser comido quando é domesticado (pp. 36-37).

E como vimos no contexto da antropofagia, a afinidade é uma das formas da produção de parentesco. Nesta linha, Erickson (2012) irá propor que “a relação homem-animal [na Amazônia] só pode ser interpretada considerando-se a situação de rivalidade (sobretudo com os espíritos-donos da caça) que conduz à inserção dos animais no espaço doméstico dos homens” (p.16). Erickson diz isso após constatar “uma onipresença dos animais não somente no imaginário e na alimentação, mas também no espaço doméstico das populações indígenas da Amazônia”, pois segundo ele, “os animais estão em todos os lugares – nas malocas, nas roças, nos locais de banho e até sobre a cabeça das crianças” (*Ibid.*, p. 15).

Geralmente, estes animais domésticos (*xerimbabos*), “são filhotes encontrados na floresta ou crias cujos pais foram abatidos durante as caçadas” (Calavia Saez, 2010, §7). Enquanto dinâmica de aparentamento, que seria o equivalente à humanização destes animais, este povo dá-lhes nomes pessoais, como forma de modificar sua designação genérica. Nomes estes, no entanto, que não são “jamais usados mas [ainda assim] capazes de inseri-los numa parentela” (Erickson, 2012, p. 21). Uma vez assimilados, os animais acompanham o dono aonde ele for:

eles dormem em suas redes (ao menos os macacos), vão se banhar com eles, acompanham-nos à roça e inclusive à caça, sobretudo no caso dos cachorros e dos pequenos macacos empregados como iscas naturais. A regra segundo a qual os animais devem seguir os humanos em seus deslocamentos é, aliás, explícita: é recomendado, ou mesmo obrigatório, levá-los por toda parte (*Ibid.*, p. 23).

No que surge a questão: quem são os donos destes animais domésticos? Trazidos pelos caçadores, estes animais são tidos como presentes valiosos e por isso oferecidos “às esposas, amantes e suas mães, por vezes a seus filhos” de forma que “geralmente [são] as mulheres e as crianças que desfrutam da propriedade formal dos xerimbabos” (Erickson, 2012, p. 25). Suas chegadas são, portanto, recebidas com festa pela aldeia, já que “o xerimbabo servirá de brinquedo para as meninas, de laboratório de etologia para os meninos, de substituto de filho para as mulheres velhas ou estéreis (particularmente predispostas ao processo de familiarização), de divertimento para todos” (*Ibid.*, p. 25).

No polo oposto à familiarização, estão os animais caçados que, por sua vez, não tem acesso à maloca e nenhuma ligação interpessoal humanizante com um dono e por isso podem sofrer maus tratos sem constrangimento – bem diferente dos xerimbabos, que, alcançando o status de crianças, não devem sofrer maus tratos nunca. Mas não devemos

ler esta distinção sob algum princípio formal de proteção aos direitos dos animais, que como os demais direitos que conhecemos, são tradicionalmente outorgados pelo Estado (Cf. Descola, 1998, p.25). Acerca dessa questão, Descola nos lembra que nas populações originárias amazônicas, os animais são encarados “como pessoas morais e sociais plenamente autônomas” (*Ibid.*, p. 25), não carecendo, portanto, de nenhuma proteção especial ou tutelar.

Outro ponto interessante é que esta relação familiar com os xerimbabos, com nomes pessoais, status de parentes e livre trânsito pela maloca (quando acompanhados de seus donos), tem ainda como contorno o fato de que todos os humanos conhecem as etapas de preparo de seus parentes caçados: “todo mundo na Amazônia é familiarizado desde a mais tenra idade com aqueles corpos ainda quentes que se vão esfolar, estripar e cortar para cozinhar” (Descola, 1998, p. 29). Esta relação com a preparação da carne está evidentemente muito distante da praticada em nossos centros urbanos, onde existem crianças que acreditam que o leite já vem na caixinha, onde as carnes já são ofertadas limpas, em peças a partir das quais dificilmente conseguiríamos reconstituir o animal completo. No contexto amazônico, “graças as intermináveis histórias de caça que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros” (*Ibid.*, p.29). Conclui Descola dizendo que ali [no contexto amazônico] “em suma, ninguém pode ignorar de que maneira um ser vivo se torna comida” (*Ibid.*, p. 29).

Com relação aos Yanomami, que residem na TI de mesmo nome, divididos em subgrupos nos quais uma parte vive na Amazônia brasileira e outra na venezuelana, a relação com os animais ganha outros contornos cosmológicos. Ali, os animais não são apenas indivíduo sujeitos às dinâmicas de afinidade, mas são considerados ancestrais dos humanos. Acerca dessa relação, assim explana Davi Kopenawa (2015):

Nós, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. (...) Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (p. 118).

Neste contexto também o xamanismo entra em primeiro plano como técnica de diplomacia cosmopolítica, como forma de indicar ou desaconselhar caçadas, curar doenças espirituais percebidas como capturas animais, mas que ali gira sobretudo em

torno de uma codificação na qual *os xaipiri*, enquanto entidades que se comunicam com os xamãs, ocupam o centro nevrálgico. Ao corroborar e ao mesmo tempo corrigir o que estamos tentando dizer, Kopenawa (2015) assinala o seguinte: “os *xaipiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo. É esse o seu verdadeiro nome. Vocês os chamam ‘espíritos’ mas são outros” (p. 111). A condição atual de animais destes ancestrais é advinda, por sua vez, da “queda do céu”: evento cosmológico cíclico capaz de alterar a estrutura ontológica do mundo. Ainda segundo Kopenawa, “assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omana nos criou tais como somos hoje” (*Ibid.*, p. 74).

Esta relação, no entanto, também é marcada por ambivalência, pois se de um lado os animais são tidos pelos yanomami como ancestrais humanos, que viraram animais após a queda do último céu, como uma espécie de castigo pelo excesso de transformações aos quais haviam se lançado, este status em alguns momentos só é reconhecido aos *xaipiri*, já que afirma o xamã em outro momento que:

“são elas [as imagens, os xaipiri] o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes, mas só os xamãs podem vê-las”. Kopenawa conclui esta reflexão afirmando que os animais, caçados, em comparação com a beleza exuberante destas imagens, são feios, “existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos” (Kopenawa, 2015, p. 116).

Para finalizar este tópico, antes de entrarmos nas considerações finais, reproduzo aqui uma colocação em que o xamã yanomami sintetiza diversos aspectos dessa cosmopolítica e, ao mesmo tempo, lança uma ponte com os conceitos e princípios da luta ocidental pela busca de um equilíbrio ecológico do planeta. Nos diz Kopenawa (2015):

Omama¹³ tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós. Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xaipiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (pp. 479-480).

¹³ Demiurgo benigno e principal divindade Yanomami.

10. Considerações finais

Neste artigo, buscamos situar preliminarmente o pensamento indígena acerca da questão animal no quadro conceitual oferecido pela tradição do pensamento ocidental, a partir do qual vimos: o binômio sensibilidade/racionalidade e os fundamentos dessa relação estabelecidos a partir dos princípios da distinção e domínio (Platão/Aristóteles e Gênesis [1-16]); os perigos oferecidos pela obsessão desta tradição em estabelecer uma distinção radical entre humanos e animais (Descartes/Hoffman), bem como certos pré-conceitos que levaram o criador da psicanálise a menosprezar a autodeterminação ontológica dos povos originários. A força destes pré-conceitos se faz presente mesmo quando surge uma teoria científica que propõe nos reconhecermos (homens e animais) enquanto partes de um mesmo contínuo vital, deixando claro que não devemos negligenciar a importância de determinadas influências pessoais e pontos de vista etnocêntricos arraigados na mente do criador de tal teoria (Darwin).

Em seguida, passamos a explicar sobre a relação dos povos ameríndios com os animais, a partir da dinâmica estrutural representada pela antropofagia, como apresentada nos relatos dos primeiros viajantes, missionários e aventureiros, circunscrita neste momento ao horizonte etnográfico tupi. Vimos, assim, que a relação com os animais, domésticos ou de caça, está muito próxima daquela relativa aos cativos (adultos e crianças) capturados nas peripécias realizadas pelo “bando guerreiro”, na qual oscilavam as estratégias de afinização e aparentamento, de um lado, e de outro, dessubjetivação e banquete coletivo. Tendo sempre no xamanismo um eixo articulador destas relações, enquanto diplomatas cosmológicos ou trans-específicos.

Extrapolamos este horizonte etnográfico para tratar dos *xerimbabos* ou animais de estimação, isto é, estendemos a investigação ao contexto pan-amazônico (em particular os *Matis*), a partir do qual pudemos conhecer melhor as dinâmicas da socialidade interna às aldeias reservada a estes seres. E por último buscamos contemplar, ainda que muito rapidamente, os princípios cosmológicos yanomami que fundamentam suas relações com os animais. Apesar de se tratar de um texto longo, estamos cientes de que muito ficou por dizer e o que foi dito provavelmente não foi tão bem explicado como seria necessário. Em nossa defesa, podemos dizer que não nos furtamos a algumas mediações que acreditamos incontornáveis e que buscamos apresentar da melhor maneira possível as bases deste “pensamento outro” no que se refere à problematização da questão animal.

Para finalizar, gostaríamos de pensar que existe uma grande contribuição, ainda latente, destas matrizes cosmológicas ameríndias e originárias a ser oferecida contra a crise ecológica pela qual a humanidade e todos os demais seres vivos do planeta passam.

Vários cientistas concordam com o fato de que estamos vivenciando a sexta extinção em massa do planeta, a qual, diferente das outras cinco anteriores, está sendo causada por uma única espécie, a humana, desde que entramos no período geológico do Antropoceno a partir, sobretudo, da Revolução Industrial. Latour (2014) propõe pensar esta crise a partir de um conflito entre “humanos que vivem no Holoceno e os terranos que vivem no Antropoceno” (p. 23): os primeiros ainda iludidos pelos “milagres” tecnológicos da modernidade e os últimos conscientes da gravidade (e irreversibilidade em diversos aspectos) da crise ecológica na qual nos encontramos. Este autor também propõe pensar tal conflito como uma “guerra de mundos” (Cf. Latour, 2015) termo que entendemos como bastante preciso com relação ao que está em jogo.

É importante ressaltar que foi a partir das grandes navegações, e do consequente contato dos europeus com os povos ameríndios, que a “civilização” passou a considerar a possibilidade de conferir direitos iguais a todos os indivíduos humanos o que, por sua vez, levou o filósofo brasileiro Oswald de Andrade (1978) a afirmar, no seu *Manifesto Antropófago* que, “sem nós [povos ameríndios] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (p. 14). Pensamos assim que talvez, diante da crise que se agiganta no horizonte, um novo aporte destas matrizes de pensamento possa mobilizar novas e ancestrais estratégias para “adiar o fim do mundo”, como diz o também filósofo Ailton Krenak (2019).

Antes de encerrar, gostaríamos ainda de trazer à luz um fato científico tão interessante quanto inusitado, relativo à importância da contribuição dos povos originários, particularmente os Guarani, na estruturação da ciência taxonômica. Segundo o mundialmente reconhecido criador desta ciência, Carlos Lineu (1707 - 1778), estes povos deveriam ser considerados como “primus verus systematicus”¹⁴, pois seu trabalho só teria sido possível a partir do reconhecimento da existência de “taxonomias nativas pré-existentes ao seu estudo”, de forma que o esforço de Lineu teria sido “o de sistematizar o material colhido por viajantes e naturalistas previamente agrupado e nomeado pelos

¹⁴ Em 1758, na 10ª edição de seu livro *Systema naturae*, o botânico e médico sueco Karl von Linné (1707-1778) classificou todos os seres vivos até então conhecidos com as noções de gênero e espécie. Ele incluiu 39 espécies (14 mamíferos, 15 aves, 2 répteis e 8 peixes) das 1.370 catalogadas pelo astrônomo alemão Georg Marcgrave (1610 -1644), considerado o primeiro naturalista a estudar a fauna brasileira. Linné considerou os índios guaranis como “primus verus systematicus” dando, assim, o devido crédito à contribuição intelectual desta etnia à ciência da sistemática ou taxonomia, por cuja criação ele é internacionalmente reconhecido. Cf. “Mitos e Estações no céu Tupi-Guarani”. *Scientific American Brasil*: <https://sciam.com.br/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/>.

nativos” (Gianinni, 1991, p. 15). Com base nisso, fecho minha explanação com mais um exemplo da relevância e importância dos saberes milenares, que lutam ferrenhamente não apenas para se manterem vivos, mas cada vez mais para serem ouvidos. E a humanidade, enquanto espécie neste contínuo vital que nos abarca e transcende, enquanto renitente “mistério do planeta”, só tem a ganhar com tal reconhecimento.

Bibliografia

- Albert, B. (1995). *O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica a economia política da Natureza*. Série Antropologia, 174. Brasília: Editora UNB.
- Andrade, O. (1978). *Do Pau Brasil a Antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Aristóteles. (1998). *A Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega.
- Benjamin, W. (2013). “Sobre o conceito de História”. In: *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bíblia. (2008) *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida.
- Camila, P., Dalla Rosa, I. & Pasqualatto, T. (2017). Genealogia do sujeito e da psicanálise na obra freudiana. *Cadernos de Psicanálise*, 39(37), Rio de Janeiro, pp.83-98.
- Cardim, F. (1939). *Tratados da Terra e gente do Brasil*. São Paulo: Companhia Nacional.
- Clastres, P. (1980). Primitivismo e ciência do homem no Séc. XVIII. *Revista da USP*, n.13, São Paulo, pp.187-208
- Clastres, P. (2013). *Do Etnocídio, in A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naif.
- Darwin, C. (1974). *A Origem do Homem e a Seleção Sexual*. Trad. Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus Livraria Editora.
- Darwin, C. (2009). *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras.
- Descartes, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Descola, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4 (1), pp.23-45. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/yFVLXtKkcyTLBYhYc8Hd8XN/?lang=pt#>.

- Erickson, P. (2012). Animais demais...os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, 37(2), UNB, Brasília, pp.15-32.
- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Revista MANA*, 8(2) pp.7-44.
- Fontana, R. (1994). *O Brasil de Américo Vespúcio*. Brasília: Ed. UnB.
- Florestan, F. (1970). A função social da guerra na sociedade tupinambá. São Paulo: Pioneira/Edusp.
- Freud, S. (1996). *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (2019). *O Infamiliar*. Trad. Ernani Chaves e Rogério Freitas. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gândavo, P.M. (2004). *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil*. Lisboa: Sírío e Alvim.
- Giannini, I. V. (1991). *A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da leveza do Ser"*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).
- Hoffman, E.A.T. (2010). *O homem de areia*. Trad. Ary Quitella Ed. São Paulo: Rocco.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (2004). *Políticas da Natureza: Como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- Latour, B. (2015). « Guerre des mondes—offres de paix. » *UNESCO*. pp.61-80. <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/5l6uh8ogmqildh09h61ao08sg/resources/81-guerre-monde-ethnopsy.pdf>.
- Latour, B. (2014). Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia da USP*, 57(1), São Paulo.
- Lévi-Strauss, C. (2009). A lição de sabedoria das vacas loucas. *Estudos Avançados*, 23, (67), pp. 211-216.
- Léry, J. (1980). *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. Sergio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), pp.21-47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/fDCDWH4MXjq7QVntQRflv5N/abstract/?lang=pt#>

- Métraux, A. *A Religião dos Tupinambá*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Montaigne, M. (2000). *Des Caniballes*. Paris: Mille et une nuit.
- Montaigne, M. (2000). *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes.
- Mussa, A. (2009). *Meu Destino é ser Onça*. Rio de Janeiro: Record.
- Offenbach, J. (1907). *Les Contes d'Hoffman*. Book by Jules Barbier. Music by J. Offenbach. New York: Steinway & Sons. 1907.
- Platão. (2010). *TEETETO*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- Poe, E.A. (1981). O jogador de xadrez de Maelzel. In *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural.
- Saez, C. (2010). *O melhor presente do homem*. Disponível em: <https://hernehunter.blogspot.com/2014/02/xerimbabo-o-melhor-parente-do-homem.html>
- Sahllins, M. (2005). *A ilusão ocidental da Natureza Humana*. Trad. Peterson Silva. Retirado dos Discursos Tanner de 2005. Palestra apresentada na Universidade de Michigan no dia 4 de novembro de 2005. <https://petercast.net/wp-content/uploads/2014/07/western-illusion-translation.pdf>
- Silva, F. V. & Costa, S. F. (2019). A imaginação romântica como neurose? O debate freudiano sobre o animismo e a questão do olhar em E. T. A. Hoffmann. *Pandaemonium Germanicum*, 22(38).
- Sousa, G.S. (1971). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Edusp. São Paulo.
- Staden, H. (1974). *Duas Viagens ao Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Stengers, I. (2017). Reativar o Animismo. *Cadernos de Leitura*, n. 62, Belo Horizonte.
- Stutzman, R. (2002). *O Profeta e o Principal*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Tchaikovsky. (2019). *The Nutcracker - O Quebra Nozes*. Royal Opera House. DVD. Londres.
- Thevet, Fr. A. (1944). *Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América*. Trad. Estevão Pinto. São Paulo: Companhia Nacional.
- Vicente do Salvador. (1982). *História do Brasil. 1500-1627*. São Paulo: Edusp.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Viveiros de Castro, E. (2012). Transformação da Antropologia, Transformação na Antropologia. *Mana*, 18(1).

Viveiros de Castro, E. (2011). O intempestivo, ainda. In CLASTRES, P., *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac&Naify.

Wagner, R. (2012). *A Invenção da Cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naif.

Notícias e Sites pesquisados

“Carne na alimentação: quais países lideram o ranking?”. *BBC Brasil*, 2019: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47125834>.

“Comendo o Planeta: impactos ambientais da criação e consumo de animais”. *Sociedade Vegetariana Brasileira*. 3ª ed. 2015.

Distribuição de terras e produção de alimentos saudáveis são desafios ao país: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2014-09/distribuicao-de-terras-e-producao-de-alimentos-saudaveis-sao-desafios-ao>.

MapBiomias.Org: <https://mapbiomas.org/>.

“Mitos e Estações no céu Tupi-Guarani”. *Scientific American Brasil*: <https://sciam.com.br/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/>.

Os interesses econômicos por trás da destruição da Amazônia: <https://reporterbrasil.org.br/2019/08/os-interesses-economicos-por-tras-da-destruicao-da-amazonia/>.

Relatório da CPT aponta 2020 como o ano com mais conflitos no campo no Brasil desde o início do levantamento: <https://www.cnbb.org.br/relatorio-da-cpt-aponta-2020-como-o-ano-com-mais-conflitos-no-campo-no-brasil-desde-o-inicio-do-levantamento/#>.

GUSTAVO FONTES

Nasceu em Manaus em 1984. É escritor de literatura, brincante da cultura popular, ativista dos direitos indígenas e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Sua tese teve o título "Cosmopolítica ameríndia como *práxis* dialética: aspectos filosóficos da luta indígena por seus territórios".

**LIBERACIÓN ANIMAL Y LUCHAS
ANTICAPITALISTAS
EL ANTIESPECISMO Y SUS BASES MARXISTAS**



José Imanol López de Barrios, *sin título*, Querétaro, México, 2017.

EL PROYECTO SOCIALISTA ANTE LA CUESTIÓN DE LAS ESPECIES Y EL ESPECISMO: TRES POSICIONES EN DEBATE CIVILIZATORIO¹

**O PROJETO SOCIALISTA FRENTE À QUESTÃO DAS ESPÉCIES E DO ESPECISMO:
TRÊS POSIÇÕES NO DEBATE CIVILIZACIONAL**

**THE SOCIALIST PROJECT FACING THE QUESTION OF SPECIES AND SPECIESISM:
THREE POSITIONS IN CIVILIZATIONAL DEBATE**

Enviado: 22/01/2023 Aceptado: 27/02/2023

Sergio Chaparro Arenas

Profesor, Profesional en Filosofía de la Universidad del Rosario y Maestrando en Estudios Sociales de la Ciencia de la Universidad Nacional de Colombia.

Email: sergio.chaparro@urosario.edu.co

¹ Versión mejorada de un artículo publicado originalmente en la revista argentina *Antagónica. Revista de investigación y crítica social* (2021, núm. 4, (2), pp. 39-57): <https://www.antagonica.org/index.php/revista/article/view/24/38>.

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



El artículo aborda el lugar que ocupan las especies animales no humanas en el proyecto de liberación de la tradición marxista. Dentro de los debates e investigaciones sobre la crisis de la civilización capitalista y las respuestas al daño triádico a los trabajadores, los animales y nuestro medio ambiente común, se exponen tres posturas diferentes sobre la relación entre el proyecto y el significado del especismo, a saber: (i) la postura especista y su naturalización, (ii) la postura antiespecista y su noción de síntesis, (iii) la mediación de la postura no-especista y su noción de interrelación materialista histórica dialéctica. Al final se opta por una de ellas y se arriba a una conclusión sobre el sentido de una sociedad post-especista.

Palabras clave: teoría marxista, especies, especismo, crisis civilizatoria.

O artigo aborda o lugar que as espécies animais não humanas ocupam no projeto de libertação da tradição marxista. Dentro dos debates e pesquisas sobre a crise da civilização capitalista e as respostas aos danos triádicos aos trabalhadores, aos animais e ao nosso ambiente comum, três posições diferentes são apresentadas sobre a relação entre o projeto e o significado do especismo, a saber: (i) a posição especista e sua naturalização, (ii) a posição antiespecista e sua noção de síntese, (iii) a mediação da posição não especista e sua noção de inter-relação histórico-materialista dialética. No final, escolhe-se uma deles e chega-se a uma conclusão sobre o sentido de uma sociedade pós-especista.

Palavras-chave: teoria marxista, espécies, especismo, crise civilizatória.

The article addresses the place that non-human animal species occupy in the liberation project of the Marxist tradition. Within the debates and research on the crisis of capitalist civilization and the responses to triadic harm to workers, animals and our common environment, three different positions are put forward on the relationship between the project and the meaning of speciesism, namely : (i) the speciesist position and its naturalization, (ii) the antiespeciesist position and its notion of synthesis, (iii) the mediation of the non-speciesist position and its notion of dialectical historical materialist interrelation. In the end, one of them is chosen and a conclusion is reached about the meaning of a post-speciesist society.

KeyWords: Marxist theory, species, speciesism, civilizational crisis.

1. Introducción

En tiempos de la época histórica decadente del imperialismo, descrita por Lenin, por ende, de crisis de la civilización capitalista (Ceballos, 2019; Foster, 2017, pp. 442-450; Taibo, 2017, pp. 53-102; Vega, 2019, pp.163-199; 2009, pp. 61-101) signados en la pandemia (Wallace, 2020, pp. 26-33), la desigualdad social creciente, la recesión económica con leve recuperación inestable y dominación imperialista (Clarke, 1994, pp. 1-14; Roberts & Carchedi, 2018, pp. 9-19), de recorte de libertades democráticas, violencia estatal y guerras, de aumento del calentamiento climático y destrucción ambiental (Harvey, 2014, pp. 27-94, 209-256; Parodi, 2015, pp. 59-63), el artículo examina tres posturas sobre la relación entre el proyecto de liberación de la tradición marxista (o *proyecto socialista*²) y el lugar que ocupan en este las especies animales, tomando partido por una de ellas.

Primero, se clarifica qué significa el especismo y las polémicas que existen alrededor del término y la realidad material a la que refiere. Segundo, se muestran tres posturas marxistas distintas sobre las clases y la cuestión de especies: la especista, la antiespecista y la no especista. Tercero, se arriba a una conclusión sobre el decurso y revitalización del proyecto socialista en el sentido de una sociedad post-especista ante la crisis civilizatoria del capitalismo en el “Siglo de la Gran Prueba” (Riechmann, 2017; Muiño 2017, pp. 390-393).

2. ¿Especismo? Múltiples significados, una sola realidad

En 1975 Peter Singer afirmó en *Animal Liberation: A New Ethics of Our Treatment of Animals*: “casi todos los seres humanos son especistas” (1999, p. 45). Pero, ¿qué es el especismo? ¿Qué es ser especista? Para el filósofo australiano Singer y el psicólogo británico Richard Ryder es una discriminación según el miembro de la especie que justifica un trato humano desfavorable a los animales, subvalorando sus intereses y su capacidad de sintiencia, por razones arbitrarias. Según estos, el especismo es análogo a

² No todo proyecto socialista de una sociedad sin clases es marxista. Muestra de ello son Charles Fourier, Kropotkin, Murray Bookchin, John Zerzan, el primer Noam Chomsky y Carlos Taibo. Sin embargo, el artículo parte del presupuesto de una equivalencia entre el proyecto socialista y la tradición marxista como sinónimos semánticos. La razón: la segunda es la expresión consensada más hegemónica y más científica del primero. Evito el prejuicio *mainstream* de usar la noción de proyecto comunista por asimilarse al estalinismo real, antítesis de las ideas de Marx y Engels.

discriminaciones como el racismo y el sexismo, solo que esta vez se da a un miembro de una especie diferente³.

En palabras de Singer: “El especismo es una forma de discriminación éticamente indefendible contra determinados seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta a la nuestra” (1999, pp. 5-6). O, lo que es equivalente, “un prejuicio o actitud parcial[izada] favorable a los intereses de los miembros de nuestra especie y en contra de [los miembros de] las otras” (Ibíd., p. 42). Por tanto, es un *continuum* civilizatorio de “dominio del hombre” occidental sobre los animales y la naturaleza, una “opresión sistemática de mi propia especie sobre otras”, que desconoce los “intereses esenciales de miembros de otras especies” (Ibíd., pp. 42, 45, 33; Chaparro, 2019, pp. 14-16). Con matices y divergencias, otros filósofos fundacionales de la ética liberal antiespecista de los animales como los estadounidenses, Tom Regan y Gary Francione, tienen un significado análogo al de Singer y la órbita del universo de la tradición liberal.

En un primer sentido marxista, distinto del liberalismo y propio de la tradición socialista, para el sociólogo alemán Christian Stache (2019), siguiendo al filósofo italiano Marco Maurizi, el especismo es propio de la historia moderna, con la noción de especie en las ciencias naturales de Linneo y Darwin, el derecho *iusnatural* y la Ilustración filosófica y constitucional en Europa y Norteamérica (2021, pp. 45-47). Por ende, constituye una ideología que subvalora los intereses animales en función de los intereses de la clase capitalista y su economía. Para Stache, el especismo:

[E]s una ideología burguesa que afirmativamente describe, justifica y oculta la explotación animal al referirse a las especies animales no humanas como de menor valor. Tiene sus raíces en las relaciones sociales antagónicas capitalistas. Además, el

³ El término nació en 1970 desde la filosofía moral burguesa disidente, la psicología experimental y los activistas de las clases medias metropolitanas para identificar la discriminación negativa de animales no humanos de la Tierra por parte de la especie humana e individuos humanos abstractos. Luego, con la emergencia de la crítica marxista, el especismo involucró el agente del daño estructural del capital y la burguesía, en tanto gobernantes de esta civilización, que someten a otras especies y a parte de su especie humana misma, para la producción de valor, por tanto, con poder de hegemonía cultural en todas las clases (Chaparro, 2019, p. 7, nota 3; Stache, 2019 y 2020; Stache & Bernhold, 2021). En un futuro posible, allende de la visión zoocéntrica e influenciados por la filosofía ambiental y la ecología como ciencia, en cuanto a la consideración moral de seres y metabolismo no sustentable, el término podría dar o no dar un vuelco total al involucrar la noción de daño a miembros de especies extraterrestres y especies vegetales respecto a los humanos (Chaparro & Rincón, 2020, p. 242, nota 2). Incluso, las hipotéticas especies terrenas (v.g. sub o transhumanos, bio animales y biorobots) según la técnica. En filosofía esto se conoce como *experimentos mentales*. De ahí la relación de la “cuestión de especies” con el clasismo, colonialismo y productivismo ecocida, según una ética relacional interespecies, intraplanetaria e interplanetaria basada en el enfoque metabólico de las necesidades materiales de vida vs el enfoque de la mera sintiencia (véase *sensocentrismo*).

término designa una forma ideológica del modo de vida cultural (en el sentido gramsciano) en la sociedad burguesa (p. 19, nota 2; trad. propia).

En otro sentido marxista, diferente del primero, en este artículo, desde la filosofía internacional marxista, situada en Latinoamérica y el mundo, concibo la hipótesis semántica del especismo (Chaparro, 2018) como una ideología reaccionaria que naturaliza y justifica la explotación y opresión de las especies, en función de las clases dominantes de las sociedades civilizadas, sus relaciones de producción destructivas y apropiación del excedente. Por tanto, las ideologías de las especies son una serie de ideas, creencias y valores presentados como naturales, generales y benignos. En la influencia recíproca de las relaciones sociales de producción y su instrumentalización clasista civilizada de lo animal y natural, coadyuvan a configurar el *eidos* de las clases y sus *mores* cultural, la *poiesis* productiva y la *praxis* política de sus instituciones y actores.

Estas ideologías de especies (hacia la propia especie humana y hacia otras) no son ahistóricas ni solo ya capitalogénicas. Tal vez, pudieron aparecer en un momento desarrollado de la sociedad histórica de clases y la producción material humana del valor. Por lo tanto, contrario a la idea frankfurtiana de dominación de Maurizi, no existen, como tal, ni en las formas sociales e ideológicas del paleolítico con sus comunidades primitivas cazadoras-recolectoras ni en el neolítico del Sur global y el Norte global con sus comunidades pastoriles. Si bien con la revolución neolítica, la domesticación de los animales, la ganadería, la propiedad de la tierra, el sedentarismo territorial y el comienzo de instituciones estatales, fueron precedentes claves de su surgimiento y realización cultural cabal (Nibert, 2012, pp. 14-26); en las sociedades pre-civilizatorias, la producción en forma de dominación de ciertos animales, plantas y recursos naturales, no tiene un correlato desarrollado de ideologías plasmadas en oralidades, dibujos visuales, escritos y razonamientos. Por el contrario, la conciencia cultural, con sus códigos mágicos, místicos y religiosos, van a la zaga, debido a su bajo nivel de fuerzas productivas. En aquellos tiempos, el especismo es, en sentido lato, impensable de modo representacional.

Los orígenes del especismo como parte de la superestructura cultural móvil y cambiante de las clases dominantes que reproducen la explotación material de la naturaleza en distintas sociedades específicas, se pueden rastrear en la producción espiritual, esto es, las artes y técnicas, ciencias, política estatal, etc., y en su elevación conceptual con la filosofía grecorromana esclavista. Su trayectoria va desde el esclavismo hasta el capitalismo en el siglo XXI y los estados obreros burocráticos del siglo XX. Su genética y desarrollo se debe a la explotación civilizatoria de los animales y la naturaleza, en las injusticias de clase en su trato cultural a los animales. Estos procesos generan *corpus*

primigenios y fragmentados de discursos religiosos, estéticos, jurídicos, científicos y, en mucha menor medida, filosóficos, sobre las especies. Siempre, de uno u otro modo, estos están mediados por una mirada legitimadora de la opresión y explotación de los seres de la naturaleza en favor de clases dominantes, su cosmovisión de sí y de las especies.

A diferencia de Stache y Maurizi, para la filosofía moral marxista, el hecho de considerar etológicamente a una especie inferior en comparación con la diversidad tecnológica humana o axiológicamente como de menor valía, esto es, la idea de jerarquía y superioridad (*hierarchy values*), no atañen *per se*, y no implican dar con su esencia cultural, al universo especista de las clases. Podríamos tener una sociedad socialista, con una subjetividad cultural interespecies democrática, en que los seres humanos siguen siendo en sentido objetivo animales dominantes y prefieren el valor de ciertas especies, pero eso no les haría especistas ni a ellos ni a su sociedad (Chaparro, 2018). De igual modo, respecto al origen lingüístico y su significante, desde una epistemología realista, así como podemos hablar de la existencia fáctica del racismo en épocas pre-modernas, aun cuando el concepto sea moderno y la palabra no existiera, lo mismo pareciera corresponder con el especismo⁴.

Quizás sea mejor referirse a ideologías específicas de especie reproducidas por las relaciones metabólicas y la gobernanza de las fracciones de clases dominantes y burocracias de las sociedades esclavistas, feudales, capitalistas, asiáticas y stalinistas. Ideologías reaccionarias que justifican una cultura específica de opresión y explotación de las especies animales y (quizás) no animales, de la naturaleza terráquea, para la acumulación de riqueza privativa de una clase social dominante, situada y concreta.

Existe un tercer sentido marxista, negacionista y de alcance mayoritario, en el sentido común de las personas, basado en una visión sobre las contradicciones de la naturaleza y las fuerzas productivas, es negador de cosa tal como la liberación de las especies animales. Se concibe al especismo como un término acientífico y un sinsentido antropomórfico, moralista y alienado, debido a la confusión de nociones de explotación

⁴ “Therefore, even in the Ancient Times the word racism didn't exist but had structural and real practices of that, and expressions like *barbarians* were equivalent, in the same way there exists reactionary ideologies who justify a cruel treatment of some animals. The speciesism born from complex societies based on private property...But, for this reason, it could make sense to talk about a speciesist bourgeois ideology that is so different to the speciesists slaverist ideology or landowner speciesist and so on” (Palabras propias en intercambio de emails *Questions and Favor* que tuve con Christian Stache sobre su paper *Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight*, 15 de mayo de 2020).

y liberación, propios de la cultura humana. Por lo tanto, se rechaza expresa y tajantemente los dos sentidos previos.

Desde el campo post-estructuralista y neanarquista de los centros imperiales, el filósofo estadounidense Steven Best (2014, pp. 6-11) define el especismo como un sistema de jerarquías duales de especie humana - no humana, un complejo animal industrial y discursivo en relación con el capitalismo y otros sistemas de opresiones simétricos al capital: género, raza, fisis, etcétera.

En cambio, como un subconjunto del mismo campo pero situado a las antípodas del Norte, desde una visión pluriversal y decolonial de los animales que reivindica un post-marxismo hecho en las periferias mismas con praxis y epistemologías sureñas, para el filósofo colombiano Iván Ávila (2013, p. 35; 2017, p. 346; 2019, p. 264) y el sociólogo ecuatoriano Juan Ponce (2021), el especismo no solo es una ideología sino una máquina jerarquizadora ya no de una civilización occidental en abstracto sino de diversas territorialidades colonizadas.

Para el primero, el especismo es una máquina y orden tecno-bio-físico-social que fabrica lo animal/animalidad/humanidad/especies y las dicotomías de la dominación (sujeción, explotación, subordinación) con diversos dispositivos y saberes. Para el segundo, el especismo (o, mejor, los especismos empíricos) son procesos relacionales según las lógicas coloniales y situadas de objetivación de sujetos animales y subjetivación de objetos en realidades locales contextuales. Ambos autores son afines a apuestas de filosofías post-humanistas posmodernistas, de actor-red y rizomas, de devenir ser-otros y biopolítica, sentipensar y ser praxis decolonial, en los márgenes de las modernidades periféricas del Sur.

En los diccionarios institucionales de la *Real Academia Española* (2017), el *Oxford English Dictionary* (1985), la *Enciclopedia Británica* (2013), incluida la biblioteca virtual global de *Wikipedia* (2010 y 2018), se hace una inclusión tardía del término, luego de que fuera popularizado por Richard Ryder, Peter Singer y, sobre todo, por el movimiento en defensa de los animales y el ambiente de la segunda posguerra en la crisis del capitalismo de posguerra. Fue el activismo que creó en sus prácticas discursivas la idea radical de la liberación animal y el VEGetariANismo (Donald Watson, 1944), homónima de la liberación social. No fue entonces la filosofía de Singer la que lo constituyó, pues éste se adjudica ser él mismo el inventor y patentador textual de la palabra en la reseña titulada *Animal Liberation* del 5 de abril de 1973 del *The New York Review of Books* sobre el libro *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (1971) de

filósofos de Oxford y autores interdisciplinarios; más bien, fue su clarificador lingüístico y deformador.

Respecto al vocabulario institucional oficial, para el filósofo español igualitarista Oscar Horta (2017), más afín a la concepción liberal antidiscriminatoria de Singer y los Estudios Humanos-Animales (HAS) que a la materialista marxista y la ecléctica post-estructuralista de los Estudios Críticos de Naturaleza-Humanos-Animales (CAS/ECA), la definición institucional es ambigua en nociones de diversidad animal vs superioridad humana en capacidades cognitivas y tecnológicas, estatus moral y beneficio material. En razón de ello, Horta hace distinciones útiles entre especismo antropocéntrico y otras más (Horta & Frauke, 2020, pp. 3, 8).

Más allá de los significados mapeados, aunque la mayoría de pueblos y academias del Sur y el Norte aún no empleen la palabra “especista”, en sus juegos del lenguaje wittgensteinianos y prácticas sociales discursivas, sí usan nociones análogas de una sola realidad material civilizatoria. El maltrato animal, la crueldad y malicia, la falta de compasión con criaturas indefensas de Dios y la creación, los crímenes a la fauna, patrones de psicopatía, las víctimas del daño humano, la violencia y barbarie hacia los animales, etcétera, son algunas de ellas. La creciente inconformidad social frente a la reificación de los animales refiere a la explotación y opresión de estos por la civilización capitalista y los Estados nacionales gobernados por la clase burguesa, a los procesos de violencias agenciadas de sus subordinados, las clases dominadas y asalariadas, el universo del trabajo, y a las creencias reproducidas en su *psique* por la hegemonía cultural de la subjetividad del capital.

Dentro del Marxismo, en tanto redes sistémicas y subconjuntos de corrientes académicas, intelectuales y sociopolíticas de los trabajadores de todos los países y continentes, venidas de una misma matriz científico-filosófica del mundo, existen tres posiciones generales sobre el lugar de las especies animales en el proyecto socialista de liberación. Analicémoslas, pongámoslas en tensión y diálogo mundial civilizatorio.

a. Posición especista y noción de naturalización

La primera postura sigue siendo la posición hegemónica de la conciencia de la clase trabajadora, el movimiento social y las izquierdas políticas del Sur global y el Norte global (Chaparro & Rincón, 2020, pp. 261-262, nota 8). Se trata de una concepción tradicional que, aunque empieza a entrar en crisis y carece de grandes referentes intelectuales, ha pervivido como ideología común por decenios y ha evolucionado en los últimos dos

siglos. Esta se caracteriza por tender a naturalizar el especismo, y con ello, a la explotación de los animales, dado el consumo real y diario de mercancías alimenticias de la mayoría de la población, y por los placeres de la civilización: huevos, lácteos y sus derivados gustativos, chocolates, mieles, carnes sazonadas y platos exquisitos de reses, pollos, pescados y otras carnes animales. El marxismo, al ser hijo crítico de este modo de vida y producción, producto del (sub) consumo relativo de la cultura obrera y carestía absoluta de consumo del lumpenproletariado, la sobreproducción de mercancías del capital y el (sobre)consumo de la burguesía y ciertas clases medias, no estaría inmunizado a este ambiente natural.

La postura de socionaturalización de especies reivindica la crítica de Karl Marx (cf. 2007, p. 182; 1990, pp. 342-344) y Friedrich Engels (cf. 1961, pp. 147-148; 2014, p. 183; 2016) de la protección animal reformista como propia de sectores filantrópicos de la burguesía y la clase media (e.g. la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, 1824, y la *London Vegetarian Society*, 1848, en el año del *Manifiesto* y antes de los *Principios del comunismo*), con sus inconsistencias frente a la pobreza y la explotación del hombre por el hombre, a cambio de una sensibilidad y empatía por ciertos animales y defensa de una reforma de la civilización existente del capital. A su vez, hacen suyas las ironías y retóricas cómicas de Marx y Engels frente al utopismo de los antiviviseccionistas y vegetarianos que negaron el progreso evolutivo de la ingesta de carne, la medicina y otras ciencias, como forma romántica de negar el mundo moderno. En un sentido general y conceptual, una postura marxista de naturalización de especies se caracteriza por negar toda posibilidad de la liberación animal en el terreno de la historia humana y, en cambio, de priorizar la liberación proletaria. De igual modo, es propio de ella negar la ideología especista y proponer, a cambio, una producción animal socializada reformada con altos estándares de bienestar.

Una postura marxista de este tipo se basa en una dialéctica natural de especies y cadena trófica en la cual la planta está en función del animal, el animal está a merced de la predación de otros y éstos, a su vez, están al servicio de los humanos y sus necesidades materiales. Esta postura es hija de la ontología biopolítica y la genética del argumento hilemorfista del pensamiento biológico y político natural de Aristóteles de hace 2.500 años (*La Política*, 1256b) (1988, p. 66). Es sabido que este filósofo y científico griego era admirado por Marx en *El capital* como descubridor de la distinción de valor de uso y valor de cambio, así como por su ontología comunitaria del *zoon politikon* y el ser genérico, tal como se plantea en los *Grundrisse* y los *Manuscritos* de París. La cuestión es que, si los terrícolas fueran inferiores a otro ser, sería justo que estuvieran en función de especies

extraterrestres superiores, incluso, como plantea la filosofía aristotélica, estaría justificada la esclavitud interhumana. Esta filosofía marxista objetaría en no confundir una lógica natural con una lógica social, por lo que no se podría aplicar nociones igualitarias al reino de la naturaleza, de este planeta u otro. Así, la esclavitud humana, parte del reino social, podría ser superada en otro modo de producción, pero la explotación animal, no.

La posición marxista natural de especie concibe el concepto de especismo como una contradicción en los términos, un resabio utópico de ensueños de nociones de igualdad interespecies, por solidarizarse más con animales y la *natura* que con la clase trabajadora y los oprimidos humanos. Se trataría de un sin-sentido postmoderno invalidado de raíz, ya que no se puede equiparar un fenómeno natural de especies con un fenómeno cultural de opresión, discriminación y explotación similar al humano, *so pena* de antropomorfizar a los animales.

Según esta visión materialista sacionatural, el marxismo no solo es “especista” (entre comillas y de modo a-valorativo), sino que *debe* serlo en su análisis de los modos de producción de la civilización humana, ya que es un humanismo proletario que no se desvía de la liberación de clase y genérica de especie. Además, porque comprende los procesos históricos de domesticación de plantas y animales, caza y ganadería, alimentación y vestido, como parte del control progresivo de las fuerzas de la naturaleza, de las formas sacionaturales de metabolismo humano con las especies y entornos, del paso del ser homínido al hombre (Engels, 1961, pp. 142-154) en su progreso civilizatorio ascensional.

La lógica de la superación del materialismo sacionatural de la especie humana y su clase proletaria de vanguardia solo opera en la aspiración y desarrollo histórico de una sociedad humana sin clases sociales, sin propiedad privada, sin Estados; y por lo tanto, sin degradación ambiental. Pero esta lógica de los procesos reconoce la imposibilidad de cambiar la lógica planetaria de ecosistemas y las leyes como la selección natural de especies, la predación, el omnivorismo humano, la vitamina B12 y la pluralidad cultural de gustos societales, la alterabilidad técnica de su entorno ambiental, etc., por mucho que evolucionen y den saltos la cultura y la economía.

De esta manera, la sociedad socialista, en el desarrollo de las fuerzas tecnológicas y la conciencia social, con el reflejo espectral de la civilización actual y pasadas civilizaciones, pero superándolas, podría valerse de los siguientes elementos: mataderos, granjas industriales, caza y bancos de pesca según el volumen poblacional, una gastronomía omnívora y modelos alimentarios de ganadería sostenible con una dieta saludable, mercados de productos animales y sintéticos como la carne vegetal, productos

veganos masivos; cultivos de harina de insectos y bioingeniería; humus de lombrices, abonos orgánicos con heces animales y apicultura de abejas; nuevas energías, materiales basados en grasas, excrementos y cuerpos animales, vivos, muertos o genitizados. Del mismo modo, se podría valer de los laboratorios biomédicos (vacunas contra el COVID y sus variantes, nuevos virus), comerciales y bélicos, espaciales – otrora exploración soviética – que usen animales para la salud pública, el avance científico y la seguridad. También podría incluir zoológicos, parques naturales, la industria de la taxidermia, los museos, los criaderos de mascotas y modelos de tenencia de animales domésticos; la peletería en industria de la moda, y los cosméticos y productos testeados en animales, la industria de entretenimiento con animales; el control de plagas; la educación y servicios de la zootecnia y zoología, la etología y biología, la medicina veterinaria y hospitales, los sistemas de vigilancia y de transporte con uso parcial o no de los animales.

En pocas palabras, para la posición hegemónica, amparada en razones técnicas y modernas, naturalizadora de la explotación animal y especismo, el proyecto socialista es una suerte de coexistencia pacífica utilitaria entre el abolicionismo social humano y el bienestarismo animal, penalizando el maltrato animal y a la fauna al máximo posible. La aparente *real politik* comunista (los partidos políticos estalinistas del EIPCO – Encuentro Internacional de Partidos Comunistas y Obreros, pero no solo ellos) apoya un programa mínimo de bienestar a los animales en la sociedad actual y futura, que no afecte los intereses obreros, campesinos y populares y de los pueblos colonizados y su agenda de lucha contra el capital, el imperialismo y la supervivencia mayoritaria de la especie humana. De esta forma, prioriza esta apuesta, pues la lucha de clases es el motor de la historia social, más no la mentada lucha de especies.

b. Posición antiespecista y noción de síntesis

En una orilla opuesta del pensamiento marxista contemporáneo (cf. MLA, 2020, pp. 171-176), la segunda posición es enarbolada diversamente por autores como Christian Stache (2018, pp. 22-24), Marco Maurizi, John Foster y Brett Clark (2018, pp. 1-3), Kohei Saito (2017, pp. 208-210), Christina Gerhardt, Sussan Witt-Stahl y Maila Costa. Ellos demuestran que las herramientas de Marx y Engels fueron y son en sí mismas ecólogas. Inclusive, para algunos de ellos, antiespecistas (Stache, 2019, pp. 7, 15). Estas posturas son afines a la complejidad etológica y de especies, relacional productiva y transformadora de la explotación de las sociedades y liberación. En consecuencia, son la punta de lanza para la defensa de humanos, animales y la naturaleza desde el punto de vista de clase.

Para ellos, se trata de comprender mejor el método y contenido de las obras completas marxianas-engelsianas y de manuscritos inéditos (MEGA 1 y 2, MECW)⁵ con una mirada profunda de la tradición clásica. Se busca así, corrigiendo asuntos menores, preservar el método de análisis científico de la teoría económica del valor y los procesos de las mercancías, aplicable a seres humanos laborales y subsunción de los animales por el capital (Stache, 2020, pp. 19-26), la teoría política e histórica de lucha de clases y estados (obviando los partidos), y la teoría de la ideología y los procesos de hegemonía cultural. En suma, se piensa al marxismo como una teoría científica de corte socioecológico de la concepción dialéctico materialista de la historia, basada en la producción y reproducción de la vida humana en su intercambio metabólico con la naturaleza y el conjunto de especies.

Una postura marxista antiespecista, en términos globales, se caracteriza por sostener que no hay liberación animal ni posibilidad de superar el especismo sin abolir el capitalismo. Por tanto, sin que el proletariado socialice los medios de producción, genere nuevas fuerzas productivas, asuma el poder político transitorio del Estado y logre la liberación humana, ergo, su extinción global comunitaria. Esta posición ya está en condiciones de situar el proyecto socialista en oposición a la posición que naturaliza el especismo y la explotación de los animales por el capital. Basándose, de alguna manera, en la idea de interseccionalidad o alianza contra un enemigo común (MLA, 2020, pp. 171, 176, 156), se compromete con algunas ideas-principios, praxis y programa máximo del veganismo, liberación animal, abolicionismo animal y derechos de los animales, para superar las condiciones de explotación de los animales y mejoras de su situación existente. La diferenciación relativa es que plantean como condición histórica la abolición del trabajo asalariado humano y la propiedad privada del capital.

Un materialismo marxista antiespecista apuesta, de uno u otro modo (implícito o explícito), a una síntesis –un tanto peligrosa, por el abismo revisionista e incertidumbre de efectos, pero sin duda *osada*– entre el marxismo y las ciencias ambientales, el ecologismo social y una versión del antiespecismo, más que a una anulación o rechazo, como pasa con la primera posición. Se trata de una simbiosis desde un punto específico de enunciación de clase y resultados, según quien ose realizar tal *empresa herética* en distintos territorios del Norte global y el Sur global. Este proceso se daría sin el menoscabo

⁵ *Die Marx-Engels-Gesamtausgabe* (Edición completa de Marx-Engels) y *Marx/Engels Collected Works* (Obras completas de Marx-Engels), *Marxist Internet Archive*, *Obras Completas* de la otrora Editorial Progreso (Карл Маркс, Фридрих Энгельс. Полное собрание сочинений) y otras editoriales actuales en Occidente y Oriente.

de realizar una crítica materialista histórica de la tradición liberal burguesa y pequeñoburguesa radical (v.g. los discursos-praxis animalistas de corte anárquico, postestructural y decolonial, tanto en centros como en periferias), los cuales siguen influenciando la mayoría de ideas y prácticas del movimiento social en defensa de los animales y la naturaleza, tanto oficiales como subversivas.

Esta postura marxista antiespecista, aunque valiosa y cualificada, ha nutrido el proyecto socialista, pero en algunos puntos es desproporcionada y desfasada. Primero, no sitúan del todo a los socialistas en su historicidad concreta y hacen un culto autorreferencial de los clásicos, algo ajeno al método científico marxiano. Segundo, sobrevaloran un pensamiento antiespecista y ecológico que no pudieron plantear del todo los fundadores marxistas clásicos y otros del Marxismo Occidental europeo (v.g. Escuela de Frankfurt), incurriendo en el error hermenéutico de adjudicar al discurso de otros los propios deseos actuales. Tercero, debido a ciertas falencias de historicidad, tienden a no diferenciar la defensa de la tradición marxista y la autocrítica de los errores de esta, con la refutación a los detractores diversos de dicha tradición.

Para finalizar, una cuestión clave de esta postura marxista antiespecista es que, más allá de la hermenéutica de los clásicos, el disenso sobre la existencia o no de una pulsión ecológica e interespecie en estos, del balance de historia del movimiento socialista y obrero, etc., los autores que la sostienen empiezan a ocuparse de asuntos mundanos. Los académicos, cercanos a corrientes cercanas del ecosocialismo occidental y el ecomarxismo, de animalismos marxistas y marxismos animalistas (Maurizi, 2005; Stache, 2018; Stache, 2021, p. 603; Stache & Bernhold, 2021, p. 184; MLA, 2020), plantean ciertos puntos programáticos y alianzas sobre la política contemporánea y la crisis situada de la civilización del capital, que bifurcan el proyecto socialista hoy.

La segunda posición propone así la expropiación de la agroindustria cárnica y la reconversión productiva hacia una industria vegana socializada, y una dietética proletaria y alimentación popular distinta. Esto último, entendiendo que, contrario a ilusiones de mercados no cárnicos y prácticas vivenciales veganistas de pequeña⁶, media o gran escala,

⁶ Es preciso refutar las ideas-praxis reformativas y radicales de los “veganismos populares” (Ceala, 2020, pp. 4-9; Ponce, 2021, pp. 362-367). Primero, la pretensión de fomentar comunidades autogestionadas y mercados descentralizados de alimentación y prácticas contra hegemónicas en estratos populares del Sur y Norte, crea la ilusión de formas-de-vida intersubjetivas (Ávila, 2012, pp. 65-66) de que una economía del pequeño capital emprendedor campesino, indígena, urbano, cooperativo y barrial (ollas comunitarias, comidas en común diarias, productos baratos y recetas domésticas, ferias, publicaciones, agroecologías, permaculturas, contraculturas urbanas, huertas y escuelas, etc.) pueda superar al grande o estar al margen del mercado y la crisis. Además de ello, se ignora que las barreras objetivas del salariado y la hegemonía cultural para una dieta vegana, son reales y estructurales. Segundo, la pretensión frentepopulista de que el Estado republicano o su mimetización en una sociedad civil local desde abajo adopten una economía vegana y verde,

en el sistema imperante de hegemonía burguesa de la carne, las mayorías no tienen acceso a otra alimentación, que su salario y la cultura hegemónica no se los permite (Stache & Bernhold, 2021, pp. 179-183). Frente al calentamiento global, proponen una transición energética en manos del proletariado sin afectar el empleo y con críticas al *Green New Deal*. Y del mismo, piensan también en una experimentación biomédica y científica alternativa; en demandas sectoriales en la industria animal capitalista; en suma, en intentos de alianzas y unión interseccional entre trabajadores y activistas de los animales frente a un enemigo común descomunal: el capital y su clase social.

c. Posición no especista y noción de interrelación

La tercera postura son expresiones militantes dentro del marxismo revolucionario que, con influencias y diferencias, se separan de modo indefectible de la posición antiespecista existente y de la especista tradicional (Chaparro, 2018; 2019, p. 9). Se trata de una posición emergente en los países semicoloniales de Nuestra América y también en los centros imperialistas de la clase obrera. Su objetivo epistemológico es buscar reconocer y explicar de mejor modo histórico, científico y político, los vacíos y errores, aciertos y virtudes, tanto teóricas como prácticas, del proyecto histórico de liberación de la tradición socialista de los siglos XIX, XX y XXI, en especial, de la Primera, Segunda, Tercera, Cuarta y futura Internacional de la clase trabajadora mundial.

Los precedentes de esta posición en construcción primigenia son diversos. Uno de ellos son los filósofos españoles Renzo Llorente (2011, pp. 126, 134; 2012, pp. 60, 66) y Jorge Riechmann (2012, pp. 122-124), discípulos de Manuel Sacristán y críticos de la tradición stalinista centenaria del reformista Partido Comunista Español. Estos autores sostienen que, en sentido epistémico y metódico, no hay nada inherente al pensamiento marxista y marxiano que lo ligue en sí al especismo y productivismo. Por ende, no hay nada que lo haga desistir de comprometerse con la defensa programática y práctica de los animales y el medio ambiente como parte de la defensa del proletariado, de los explotados y oprimidos de nuestro tiempo y, quizás, de todos los tiempos. Sin embargo, a diferencia de lo que plantean Llorente y Riechmann, esto no implica que el pensamiento clásico haya

iniciando la transición productiva y cultural en su territorio, en comunión con los movimientos sociales “plebeyos”, no se corresponde con la realidad. Para que el veganismo sea popular – i.e. masivo entre el pueblo trabajador – (Costa, Medeiros, Henn, 2021) se precisa de una economía planificada sin propiedad privada de los medios de producción que hoy están en manos de la burguesía. Un control de los productores de la misma y de un poder político estatal transitorio, encargados primero o en paralelo de resolver el flagelo del hambre, de la pobreza, la desnutrición y del alto coste de la canasta familiar, del derroche energético y de la destrucción ambiental de la producción agroalimentaria.

sido antiespecista ni especista *per se*. Las relaciones del ser social y el pensar son mucho más complejas. A lo sumo, pudo ser *no* especista en términos puramente analíticos, contrario a las dos posiciones previas y a la mayoría de las fuentes bibliográficas.

Una postura marxista no especista explica e historiza las potencias y límites de la liberación de autores ortodoxos y heterodoxos, marxistas o no, tales como Marx y Engels, Nadezha Krupskaja, Eleanor Marx, Aleksándra Kolontái e Inessa Armand, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo, Cecilia Toledo y María Cano, Flora Tristán y Silvia Federici, Evelyn Reed y Clara Fraser, Wendy Z. Goldman y Ángela Davis, Helen Keller, Alexander Bogdanov, Lenin y León Trotsky, Gramsci y Ernest Mandel, Nahuel Moreno y C.R.L. James, Carlos Mariátegui, el Che Guevara y Fidel, la Escuela de Frankfurt y Georg Lukács, Enrique Dussel, Ignacio Torres Giraldo, Milciades Peña y Luis Vitale, entre otros.

No todos estos autores y actores tuvieron las condiciones de dar cuenta del cambio climático antropogénico ni de una fuerza destructiva como la agroindustria intensiva. Tampoco captaron del todo el trasfondo material del discurso ambiental-animal, más allá de estereotipar a los emisores y pese a que varios sindicatos de posguerra se involucraron en demandas de salubridad y protección del entorno (Barca, 2021). Por esta razón, una postura marxista no especista, en su radicalidad materialista del proyecto de liberación de clase e integral, cualifica los diálogos e interrelación hacia dentro y hacia afuera del movimiento obrero y social, así como las unidades de acción y reformas impuestas a los capitalistas. En oposición al desarrollo de las fuerzas destructivas de las industrias de explotación triádicas del capital a la clase trabajadora, los animales y nuestro medio ambiente, la tercera posición traza una estrategia revolucionaria de poder y de construcción de partidos de trabajadores de vanguardia (tales como el Frente de Izquierda y los Trabajadores – Unidad de la Argentina o la LIT-CI⁷, entre otras corrientes internacionales socialistas). Se trata de una estrategia influenciada en las enseñanzas metodológicas de Vladimir Ilich Lenin, el mejor alumno de Marx hasta nuestros días, y quien en 2024 cumple el centenario de su deceso y patrimonio cultural vivo para la humanidad en crisis.

Un enfoque marxista no especista, partiendo del punto de vista de los trabajadores y sus luchas cotidianas, la crítica de la economía política del valor y el arsenal múltiple de ciencias⁸, se caracteriza por indagar y luchar por la superación de las explotaciones y

⁷ Liga Internacional de los Trabajadores – Cuarta Internacional: <https://litci.org/es/>.

⁸ El marxismo político de los partidos de izquierda, el sindicalismo obrero, la intelectualidad y los asalariados en el sistema educativo y productivo, están en deuda de dar un salto epistemológico paradigmático de revolución permanente de su teoría y tradición. Este cualificarse implica sumergirse en las ciencias de la tierra (climatología, geología), las ciencias de la vida (biología y zoología, ecología científica, medicina nutricional y epidemiología), las

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



opresiones en los conflictos intraespecie e interespecies (humano-humano, humanos-naturaleza) de las sociedades. En este sentido, cuestiona la ideología reaccionaria de especies de la burguesía reproducida en la sociedad civil, los movimientos sociales y la izquierda. En consecuencia, abandona la naturalización negacionista y recupera una auténtica desnaturalización y renaturalización legada por el método de Marx y Engels.

En esta perspectiva nueva, esta postura marxista no especista se caracteriza por apoyar y mostrar las condiciones de posibilidad e imposibilidad en diversos escenarios histórico-materiales del mercado mundial, estados y gobiernos, civilizaciones, de varios *tipos* de liberación humana, animal y natural del yugo capitalista. Según el devenir de las fuerzas productivas y las necesidades materiales diferenciadas que pueda tener cada especie, la conciencia social y la lucha de clases en el laboratorio de la historia. Los procesos de explotación-liberación de la tercera postura, es apenas comprensible, son un tanto más complejos y abiertos que las dos posturas teleológicas previas.

Adicional a lo anterior, una perspectiva materialista no especista del devenir histórico y los conflictos intraespecie e interespecies, lo es porque reconoce las contradicciones inherentes y las combinaciones bienestarristas-abolicionistas, tipos de reformas, revoluciones y contrarrevoluciones. Allende del deber ser futurista, valores fijos de animalistas y carnistas, asume la complejidad y el análisis concreto de situaciones particulares de situaciones nacionales, regionales y mundiales. En la política de alianzas con independencia de clase, la agenda de los trabajadores y sus partidos, impuesta por los grandes procesos de la lucha de clases esta postura marxista no especista, heredera del patrimonio marxista leninista y la historia obrera por su vida digna y emancipación, no se subordina a la tradición antiespecista y ecológica, su movimiento, programa, su *Zeitgeist* y *Weltanschauung*. Por consiguiente, equidistante del revisionismo occidental que se presenta como renovación, la tercera posición no busca constituir cosa tal como un animalismo anticapitalista (colonial o decolonial). Ni siquiera acude a cantos de sirena de marxismo animalista o animalismo marxista, limitado de miras estratégicas y reformatorio radicalista (Chaparro, 2018), antes que la cosmovisión de la liberación integral del socialismo y su democracia obrera, que tendrá también rostros animales.

Antes bien, una postura marxista no especista critica los aspectos burgueses idealistas y no siempre coincide con el movimiento policlasista de defensa de los animales

ciencias de lo social (historia, arqueología, sociología, economía ecológica y economía política marxista), las ciencias del universo (cosmología y física), las ciencias de la mente y el comportamiento (psicología y neurociencias, genética y lógicas).

y la naturaleza, moderado o radical, de centros y periferias, con sus ideólogos fundacionales y actuales (Chaparro, 2019: pp. 87-109). Las luchas sociales que no son siempre centrales, si no involucran los intereses en juego de la lucha concéntrica económico-política-ideológica, diría Engels y Lenin, entre trabajadores y empresarios de cualquier país del mundo, semicolonial o imperialista. Aunque en momentos sí tomen revuelo, expresen la crisis del mercado mundial, estados y gobiernos, con demandas democráticas y quiebre de franjas medias y populares. Lo que pone de relieve esto es la urgencia de imponer reformas al capital y movilizaciones de masas (e.g. las Huelgas climáticas y sindicatos por la transición justa, protestas ante el Acuerdo Porcino con China y su extractivismo, las consultas populares ante proyectos minero-energéticos y huelga en Cerrejón, la abolición de corridas de toros y nuevas formas de cultura popular, etc.) sin ser cooptadas por el régimen institucional del capital, sus partidos y su careta democrática.

Una postura marxista no especista, basada en el desarrollo dialéctico de las lógicas no clásicas⁹ de la negación de la negación y la contradicción, busca que el proyecto socialista se actualice e incorpore a su programa de transición de clase y propuestas frente a la sociedad actual, con filtros y diferencias, potencialidades antiespecistas y ecológicas (Chaparro & Rincón, 2020, pp. 240-245, 259-263). El prisma del materialismo histórico dialéctico no es aséptico y se nutre, según Engels (2000), con la producción social y trabajo de las ciencias naturales, sociales, formales y la filosofía, por tanto, con la experiencia social viva y acciones humanas de las clases en conflicto histórico¹⁰.

En este sentido, más que el nicho animal en sí, como centro de preocupación cotidiana, la perspectiva materialista no especista, nacida de las necesidades de la crisis de la civilización capitalista y los intereses mediados de la clase obrera mundial, responde a cuestiones programáticas de hoy, tales como: el cambio climático debido a la lógica de sobreproducción de mercancías y gases efecto invernadero, su impacto en escenarios de liberación y barbarie en curso; la gestión y transición energética; la salud pública obrera y

⁹ Aparte de las relaciones entre la tradición marxista y la ciencia lógica vistas en el trabajo de Lefebvre y Nahuel Moreno, una fuente a considerar y para actualizar la discusión es el libro del filósofo colombiano de la ciencia, Carlos Maldonado, titulado, *Pensar: lógicas no clásicas* (2021, 2da edición). Disponible en: <https://pensamientocomplejo.org/biblioteca/catalogos/biblioteca-carlos-maldonado/>.

¹⁰ Los estudios HAS y CAS precisan de una mayor cercanía a los Estudios Sociales de Ciencia y Tecnología (ESCyT/SSS/STS/CTS), la historia de la tecnología misma, la economía política crítica, las ciencias políticas y aplicadas (relaciones internacionales, politología, ingenierías) de las ciencias cuantitativas. Más que a los métodos semi-idealistas de las estrategias deconstructivas y discursivos eticistas con déficits de evidencias empíricas y estudios científicos, que pululan en parte de las revistas académicas del HAS liberal y el CAS post-moderno. El programa comprometido de investigación científica de la crisis de la civilización capitalista y la transición sociopolítica revolucionaria, comenzados por Marx y Engels, poseen ese “enfoque abierto” hacia lo real.

las zoonosis, la industria alimentaria, reforma agraria y el hambre; la superexplotación laboral y natural, el desempleo crónico; el sufrimiento animal, pérdida de biodiversidad, hábitats y suelos; la reserva y gestión de recursos naturales; la sobrepoblación relativa y política antidemocrática, xenófoba y fascistoide frente a los inmigrantes; las guerras imperialistas, entre muchos otros.

El método situado del programa de transición podría incluir demandas mínimas y medio transicionales por una economía planificada sostenible y gobiernos de los trabajadores conquistados a través de la insurrección de masas, según la teoría científica de la revolución permanente, su lógica del desarrollo desigual y combinado de procesos y países (Castillo, 2016; Novack, 2021).

La interrelación clases y especies no absolutiza los intereses *per se* de los animales y el medio ambiente *en sí*, sino que hace mediaciones y los condiciona –en el arte de la táctica y la estrategia, de agitación y propaganda, de campañas y alianzas– a la lucha de los trabajadores por el poder y una nueva sociedad (por ejemplo, la civilización). Esto no implica abandonar lo aspiracional de una sociedad no especista y reformas presentes que, para esta posición, equivale a una sociedad socialista de connotaciones civilizatorias, ya no locales singulares (animalismos decoloniales y plebeyos) ni globales abstractas (animalismos liberales) sino de materialidad terráquea mundial con sus expresiones nacionales concretizadas de los trabajadores. De modo que, la condición necesaria, aunque no suficiente, de la liberación animal¹¹ y natural de especies, es la liberación proletaria y humana mundial – incluidas la de las mujeres, diversidades sexo-genéricas, cuerpos racializados e indigenizados, discapacitados y sujetos etarios oprimidos, la juventud – de la barbarie del capital en su daño triádico a las especies y la lucha inmanente por reformas parciales y disruptivas.

De esta forma, la tercera posición no especista no queda obnubilada ni atada a un principio moral universal incondicionado y razón por encima de las clases y su

¹¹ En sentido espiritual, la liberación animal es un estadio de hegemonía cultural de masas y de conciencia social intersubjetivas de individuos y comunidades de considerar moralmente a todos los animales, reconocer la valía de su *vida* manera integral. Poder *ver* a una vaca, cerdo o gallina como un animal querido que no hay que dañar, igual que los animales silvestres y especies. En sentido material, la liberación animal es un estadio de las fuerzas productivas y de la gestión política de lo común con relaciones cuantitativas y cualitativas de *trato* (mucho) menos conflictivas con la naturaleza terráquea y su protección animal y ecológica. Una reconversión económica industrial e institucional que proscriba en algo (total o parcial) su sacrificio y el sufrimiento en la comida, el vestido, la entretención, vivisección, entre muchos otros procesos. La liberación animal en tanto estado de cosas contingente podría o no llegar a darse en una sociedad socialista que supere las explotaciones civilizatorias al resto de especies y violencias reaccionarias, propias de la ‘prehistoria’ humana, para valernos de una metáfora transicional del topo Marx y la ironía sobre el mejor o menos peor de los ‘mundos posibles’, según visiones y prospectivas de las clases en pugna y sus cuadros intelectuales heterogéneos (cf. Marx, 2008, p. 6; 1990, p. 175, nota 34, pp. 302, 939, 973).

situacionalidad cultural, a una ética de ángeles y ascética, cual acervo de la filosofía moral, política y ambiental liberal de los animalismos moderno coloniales blancos, su ontología social burguesa y también de las clases medias radicales de los centros móviles y las periferias sureñas. Más bien, un materialismo interespecies pregona una moralidad de mortales proletarios y masas populares en conflictos sicionaturales imperfectos. Una ética marxista interespecies puede incluir la liberación animal y natural, retraduciendo el antiespecismo según las necesidades materiales y las correlaciones de fuerzas sociales. En un marco de factibilidad y sostenibilidad de las sociedades que deberá mediar la racionalidad práctica del presente procesual y la transición civilizatoria en países. La interrelación no especista de las luchas de clases obreras y populares del Sur y el Norte con las luchas protectoras de las especies animales no humanas y la naturaleza, en tanto movimientos y discursos, tras (des)encuentros mutuos históricos, pueden ayudar a la labor común de la clase trabajadora y sus aliados por la liberación de sí mismos y de otros seres (*alteridad*), por una nueva civilización no reificada y sostenible, dicho sea, una sociedad post-especista.

3. La sociedad socialista será post-especista o no será

Hemos visto tres posturas-posiciones de la relación entre clases, especies y sociedades, desde el proyecto socialista de liberación de la tradición marxista en filosofía y ciencias sociales. A su vez, hemos tomado partido por una de ellas. Naturalmente, dentro de cada una hay matices y conflictos, singularidades y diferencias irreductibles. Si bien vale la pena cuestionar los posibles visos de arbitrariedad y simplificación en la clasificación analítica y política propuesta, para efectos del debate civilizatorio, estos deben ser vistos como un recurso heurístico de diálogo filosófico entre las tres posiciones conceptualizadas, que en ningún momento pretende agotar a cada autor ni la discusión común de posiciones. Los posicionamientos estratégicos y tácticos, con sus desplazamientos, se deben a que el Marxismo Contemporáneo empieza a involucrarse en estos debates de modo tardío (Cochrane, 2010, pp. 93-115; MLA, 2020, pp. 157-158). La propia expresión filosófica del debate civilizatorio de este artículo, más que su instancia de praxis sociopolítica encarnada, su momento politológico, muestra dichos límites históricos y teóricos.

Hacen falta entonces nuevas cartografías de investigación (véase Anexo) y volver a una fusión histórica del movimiento obrero-popular con el movimiento socialista mundial, ateniéndonos a las particularidades nacionales y situaciones concretas de los conflictos de fuerzas sociales. Lo cierto es que, pese a la ofensiva neoliberal y la victoria

imperial de la restauración capitalista en quince países del Bloque Socialista de Europa oriental, Asia Oriental, el Sudeste asiático y el Caribe, asistimos a un hipotético camino reconstructivo –¿ya en marcha desde la posguerra, poco antes de los noventa?– que pueda acercar al socialismo con las ciencias y tecnologías de punta y con cierto *sophos* ecólogo interespecies y *ethos* antiespecista.

Si esta reconstrucción se eleva a principios y síntesis (al menos, de interrelación dialéctica, como sugirió el artículo), podría desatarse una transformación de la cosmovisión científica del mundo planetario de las especies. Un salto de la ética marxista, una revolución epistemológica y cultural sin precedentes, con repercusiones en la topología de una sociedad socialista, esto es, de la visión de una civilización post-capitalista. Al parecer, ya estamos en las condiciones objetivas de dar esos pasos subjetivos. Los avances productivos y culturales legados por la civilización capitalista en proceso de colapso epocal, la crisis del neoliberalismo del capital y el trabajo colectivo humano, lo avizoran.

En sentido transicional, actualizando la teoría permanentista de Karl Marx (cf. 1999) y Friedrich Engels, Vladimir Lenin, León Trotsky (Castillo, 2016, pp. 5-10, 29-31), Rosa Luxemburgo y Clara Zetkin, el Che Guevara y Nahuel Moreno, sostenemos que la liberación integral¹² de sí misma *de y desde* la clase trabajadora (de países oprimidos tales como Nuestra América, del Sur y de los países imperialistas del Norte global, ambos hermanos de clase) *hacia* la especie humana genérica y sus sujetos oprimidos – femeninos, etc.–, las especies animales, las especies vegetales y la biosfera de nuestro planeta Tierra, son el estandarte de la revolución permanente contra el yugo capitalista.

¹² El concepto que postulo de “liberación integral” (Chaparro, 2018) difiere de la “liberación total” de Best en tanto este es un mero aliancismo de luchas sin la centralidad de la subjetividad obrera y su proyección permanente hacia otros sujetos y objetos (especies y sustrato común terráqueo) así como los límites materiales a lo total. También difiere de la “liberación decolonial” de Gaitán (2017) y Ponce (2021), las realidades locales del y desde el Sur, ya que plantea el internacionalismo proletario y antiimperialismo entre todos los trabajadores del mundo como condición de transtopia de todas las especies terráneas y su medio ambiente común. La liberación integral, a diferencia del filósofo latinoamericano, Enrique Dussel, es triádica y se basa en el enfoque de las necesidades (condiciones) materiales de vida de las clases y especies, no de un sujeto semita-humanista como víctima plural y el medio ambiente de vida del pueblo y la especie. Concibe la revolución permanente contra el capital civilizatorio como un proceso contradictorio en forma de liberación proletaria y humana genérica – sin paralizar el camino, como la mayoría de fracciones marxistas del siglo XIX al XXI. Hacia la integralidad de la liberación animal y liberación medioambiental terránea – que, a diferencia de ecosocialistas como Foster y antiespecistas como Stache (2020) y Maurizi (2021), supera la pulsión utópica de la idea de reconciliación siconatural por considerarla errada e idealista–, la liberación integral, implícita en la tercera posición, busca la supervivencia de las especies en condiciones adversas o no (debates del post-holoceno y del colapso civilizatorio) (Monteblanco, 2019). Escenarios proyectivos (transtopia) de topologías, no de heterotopias de Foucault ni utopísticas de Ernest Bloch, Immanuel Wallerstein y Erik Wright, abordados por las ciencias contemporáneas.

El presente es de lucha y lo estamos construyendo juntos, condicionados por la determinación social de nuestras ideas y el rango de acciones humanas finitas en el ajedrez histórico. El futuro civilizatorio está abierto. El decurso de la crisis y la resolución sociopolítica de esta crisis civilizatoria están en una disyuntiva ontológica: o la vida, esto es, el *comunismo*, o la profundización del proceso de barbarie en curso del *capitalismo imperialista*, i.e. la muerte y extinción, la destrucción de lo común.

El porvenir del proyecto socialista en los años venideros y mediatos, en este nuevo siglo XXI mediado de crisis civilizatoria, en el tercer milenio de incertidumbres, radica en la posibilidad de repensarse de raíz. La apuesta es hacerse real a través de una lógica política de mayorías, con base en un criterio hegemónico bolchevique por una civilización democrática, más ecológica y post-especista, una revolución cultural de la “vida cotidiana” (cf. Trotsky, 2015). Un proyecto civilizatorio que, situándose desde la clase multiterritorial, defienda y emancipe a la clase social universal de los trabajadores asalariados, industriales y no industriales, del Sur y Norte, Oriente y Occidente, las especies animales y nuestro medio ambiente planetario, del lucro privado infernal del capital y a favor del bien común terráqueo.

La sociedad post-capitalista mundial (esto es, a la larga, la sociedad post-especista del comunismo) en tanto que civilización terráqueo conflictiva, nueva y constitutiva imperfecta, podría llegar a ser una *transtopia* histórica real (cf. Chaparro, 2019, pp. 9-10, 87, 96, 100, 107, 109, 112-113). Una sociedad sin antagonismos de clase entre ricos y pobres, ni entre países opresores y países oprimidos, menos destructiva de su ambiente, más sostenible en planificar social y tecnológicamente su modo de producir, distribuir, consumir, convivir y cohabitar del ser-con-otros-en-el-mundo, la *res gestae* de lo común, con capacidades y limitaciones de gestionar las crisis y conflictos inmanentes, los riesgos y catástrofes frente a sí. En suma, una civilización socialista que propugne por alargar nuestra finitud existencial como especie antropológica, los *Daseins*. Por consiguiente, más empática con el *ser* de vida de las otras especies valiosas (no solo los ζωον, también las plantas y los bienes naturales comunes). Entre ellas y fundamentales, las especies de animales no humanos. A la postre, menos violenta los miembros de la especie humana consigo mismos y con el resto de especies del mundo de la *vida* (βίος).

¡Manos a la obra, trabajadores y trabajadoras!

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

POSICIÓN GENERAL	NOCIÓN ESPECIFICA	LIBERACIÓN DE ESPECIE Y PROYECTO SOCIALISTA	INFLUENCIAS TEÓRICAS	PROGRAMA	PROPUESTA	POLÍTICA DE ALIANZAS
<i>Pro-especista</i>	Socionaturalización de especies, negacionismo, dogma del hombre	Liberación proletaria y de la especie humana, no es posible (ni deseable) la animal.	-Filosofía especista -Humanismo moderno, -Idealismo -Antropocentrismo -Stalinismo -Marxismo hegemónico tradicional -Socialismo humanista -Populismo de izquierda -Socialdemocracia. -Antirevisionismo -Socialismo real -Reformismo electoral -Marxismo Modernista/Moderno. -Modernidad, real politik.	Programa mínimo obrero (reformista) de bienestar animal y no maltrato. Prioridad de la cuestión humana y ambiental. Revolución por etapas.	Ganadería sostenible socializada con estándares de calidad. Carnismo y omnivorismo fuerte.	Alianza no definida. Desinterés en unirse con movimientos alienados que defienden a animales. Frente populismo con luchas ambientales.

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



<p><i>Anti-especista</i></p>	<p>Síntesis-simbiosis entre socialismo marxista y animalismo</p>	<p>Liberación humana y animal.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Filosofía antiespecista y animalista -Economía política marxista - Estudios CAS y ecología política crítica -Nuevas Izquierdas europeas y estadounidenses - Autonomismos apartidarios e izquierdas académicas -Teoría Crítica - Ecosocialismos - Ecomarxismos - Luxemburguismo y Consejismo - Movimientismo -Marxismo antiespecista -Marxismo animalista 	<p>Programa máximo (ultraizquierdista) de abolicionismo animal y liberación. Revolución social.</p>	<p>Expropiación de la agroindustria cárnica y reconversión de industria alimentaria vegana. Veganismo radical.</p>	<p>Alianza estratégica de anticapitalistas y animalistas (New Social Movements) contra enemigo común: el capital cárnico y el estado.</p>
------------------------------	--	------------------------------------	--	---	--	---

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



			<p>-Marxismo occidental</p> <p>-Marxismo académico</p> <p>- Neomarxismos</p> <p>-Revisionismo ecológico-animal</p> <p>- Neoreformismo, centrismo radical</p> <p>-Marxismo Contemporáneo</p> <p>-Modernidad, utopismo.</p>			
No-especista	Interrelación materialista dialéctica de clase y especies, nueva síntesis	Liberación integral (obrera-humana, animal-natural) o triádica posible (oprimidos y explotados interespecies por el capital). De la clase trabajadora hacia la	<p>-Filosofía interespecies contemporánea</p> <p>-Economía política marxista y politología marxista</p> <p>-Ciencias ecológicas, naturales y sociales, STS Studies</p>	Programa transicional obrero (revolucionario) de defensa de los trabajadores, animales y ambiente común. Revolución permanente y socialista.	Por un nuevo modelo agroalimentario de los obreros, sindicalización en la industria existente y reformas obreras y populares. Transición dietaria en	Unidad de acción hegemónica y desunión táctica del movimiento obrero-popular y partidos de izquierda con movimientos policlasistas en defensa de animales y ambiente, contra la burguesía y por el poder político. Independencia de clase y estrategia de dictadura

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio

Sergio Chaparro Arenas



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

	<p>especie humana, las especies animales, la biosfera y el planeta Tierra.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Marxismo revolucionario y militante -Marxismo científico -Socialismo antistalinista -Trotskismo -Revolución permanente -Leninismo -Centralismo democrático y partidismo obrero -Marxismo clásico -Sindicalismo obrero intercontinental -Humanismo obrero interespecies y descentrado -Democracia obrera mundial e internacionalismo proletario -Materialismo histórico dialectico 	<p>defensa de la salud pública humana e integridad de la vida de los animales y entorno medioambiental. Veg(etari)anismo y omnivorismo débil.</p>	<p>revolucionaria del proletariado ante la crisis civilizatoria del capitalismo.</p>
--	--	---	---	--

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio
Sergio Chaparro Arenas



			<p>-Lógicas dialécticas y no clásicas.</p> <p>-Revisiones y actualización teórica.</p> <p>-Revolución científica y sociopolítica del paradigma marxista</p> <p>-Marxismo Contemporáneo</p> <p>- Transmodernidad, Transtopía, topología materialista histórica.</p>			
--	--	--	--	--	--	--

Anexo. Posiciones contemporáneas socialistas en torno a la cuestión de especies, 2022, elaboración propia.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). *La Política*. Editorial Gredos. Madrid: España.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá D.C.: Ediciones Desde Abajo.
- Ávila, I. (2016). V. Addendum. Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha). *La cuestión animal(ista)* (Ávila, I. D., comp.). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Ávila, I. (2017). El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, 27, pp. 339-351, <https://doi.org/10.25058/20112742.454>.
- Ávila, I. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación, *Revista Tabula Rasa* (31), pp. 251-268, <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>.
- Barca, S. (2012). On working-class environmentalism: a historical and transnational overview. *Interface*, 4(2), pp. 61-80, <http://www.interfacejournal.net/wordpress/wp-content/uploads/2012/11/Interface-4-2-Barca.pdf>.
- Best, S. (2014). *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Castillo, C. (2016). La teoría de la revolución permanente en perspectiva. *Revista Conflicto Social*, 10(18), pp. 4 -33.
- Ceala. (2020). Editorial: Especial sobre veganismo popular. *Revista Animales & Sociedad*, (4), <https://www.animalesysociedad.com/wp-content/uploads/2021/04/Animales-Sociedad-Ed.-4.pdf>.
- Ceballos, J. (2019). La clase trabajadora y la izquierda ante el colapso social y ecológico del capitalismo. Obtenido de *Rebelión.org*: <https://rebellion.org/la-clase-trabajadora-y-la-izquierda-ante-el-colapso-social-y-ecologico-del-capitalismo/>.
- Chaparro, S. (2019). Comentarios críticos a las “18 Tesis sobre Marxismo y Liberación Animal”. Obtenido de *Blog Educativo Socialista XXI* [en reparación]: <https://blogsocialista21.wordpress.com/2018/08/17/comentarios-criticos-a-las-18-tesis-sobre-marxismo-y-liberacion-animal/>.
- Chaparro, S. (2019). *El concepto de ‘Liberación animal’ en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* (Tesis de pregrado). Universidad del Rosario,

Bogotá, Colombia. Obtenido de
<https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/20432>.

Chaparro, S. & Rincón, E. (2020). Relectura marxista de Singer y Francione: dos potencialidades antiespecistas frente a la crisis socioecológica del capitalismo, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(6), pp. 236-273, <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/245>.

Cochrane, A. (2010). *Marxism and Animals. An Introduction Animals and Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan.

Costa, M; Medeiros, N; Henn, K. (2021). *Os Comunistas e os Animais: por um Veganismo Popular*. Disponible en canal Poder Popular Paraíba: <https://www.youtube.com/watch?v=Pxu7kCGu-N4>.

Clarke, S. (1994). *Marx's Theory of Crisis*. New York: St. Martin's Press.

Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. (W. Roces, Trad.) México D. F.: Editorial Grijalbo.

Engels, F. (2000). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Obtenido de *Marxist Internet Archive*: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/index.htm>.

Engels, F. (2014). *Anti-Dühring: La revolución de la ciencia por el señor Eugenio Dühring*. (Aa.vv. FFE, Trads.). Madrid: Fundación Federico Engels.

Engels, F. (2016). Contribución a la historia del cristianismo primitivo, Obtenido de *Marxist Internet Archive*: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1894/crist-prim.htm>.

Foster, J.B. (2017). The Earth-System Crisis and Ecological Civilization: A Marxian View, *International Critical Thought*, 7(4), pp. 439-458, DOI: [10.1080/21598282.2017.1357483](https://doi.org/10.1080/21598282.2017.1357483).

Foster, J.B, Clark, B. (2018). Marx and the Critique of Alienated Speciesism. *Monthly Review*, 71(1), https://doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_1.

Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* (Madariaga, J, Trad.). Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Horta, O. (2017). “Especismo” y “antropocentrismo” en el diccionario de la RAE. Obtenido de *Más allá de la especie* [blog del autor], <https://masalladelaespecie.wordpress.com/2017/12/23/especismo-y-antropocentrismo-en-el-diccionario-de-la-rae/>.

- Horta, O; Frauke, Albersmeier (2020). Defining speciesism. *Philosophy Compass*, 15, pp. 1-9, <https://doi.org/10.1111/phc3.12708>.
- Ponce León, J. J. (2021). ¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(7), pp.342–371.
- Llorente, R. (2011). Reflections On the Prospects for a Non-Speciesist Marxism. In Sanbonmatsu (Ed.), *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rotwand & Littlefield Publishers.
- Llorente, R. (2012). El marxismo y la cuestión de la especie, *Viento sur* (125), pp. 59-67.
- Maurizi, M. (2005). Marxismo e animalismo: contributi a una discussione. Disponible en *Biblioteca Marxista*:
<http://www.bibliotecamarxista.org/maurizi/marxismo%20e%20animalismo.htm>.
- Maurizi, M. (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill.
- Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy*. [Vol. I]. (Fowkes, B, Trad.). London: Penguin Books.
- Marx, K. (1999). Circular del Comité Central a la Liga Comunista. Obtenido de *Marxist Internet Archive*: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50_circ.htm.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (Trad. Scaron, P, et.al). México D.F: Siglo XXI editores.
- Marx, K. (2007). *El Manifiesto Comunista*. (J. I. Marín, Trad.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Monteblanco, L. (2019). Crítica marxista del colapsismo ecológico de Miguel Fuentes y la nueva ola global. Disponible en *Blog Educativo Socialista XXI* [en reparación]: <https://blogsocialista21.wordpress.com/2019/11/10/critica-marxista-del-colapsismo-ecologico-de-miguel-fuentes-y-la-nueva-ola-global/>.
- Muiño, E. S. (2017). Releyendo a Marx en el siglo de la gran prueba: fetichismo, termodinámica y crisis socioecológica, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (8), pp. 389-418.
- MLA. (2020). XVIII Tesis sobre Marxismo y Liberación Animal. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. 2(6), pp. 155-177, <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/242>.
- Nibert, D. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism and Global Conflict*. New York: Columbia University Press.

- Novack, G. (2012). La ley del desarrollo desigual y combinado de la sociedad. Disponible en *Marxist Internet Archive*: <https://www.marxists.org/espanol/novack/1957/desigual.htm>.
- Parodi, J. (2015). Capitalismo y crisis ecológica global, *Revista Marxismo Vivo*, 6(6), pp. 59-79, <https://marxismovivo.org/wp-content/uploads/2018/11/1-196-MV6-VALE.pdf>.
- Roberts, M; Carchedi, G; Eds. (2018). *World in crisis: A Global Analysis of Marx's Law of Profitability*. Chicago: Haymarket Books.
- Riechmann, J. (2012). La ecología de Marx (y Engels). In *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2017). Ecosocialismo descalzo en el Siglo de la Gran Prueba, *Viento Sur* (150), pp. 49-58, https://vientosur.info/IMG/pdf/vs_150.pdf.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.
- Singer, P. (1990). *Liberación animal* (2 ed.). (C. Montolio, Trad.) Valladolid: Editorial Trotta.
- Stache, C. (2018). On the Origins of Animalist Marxism. Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, *Monthly Review*, 70(7), https://doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_2.
- Stache, C. (2019). Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight. *Capital & Class*, pp.1-22, <https://doi.org/10.1177/0309816819884697>.
- Stache, C. (2020). It's Not Humans, It's Animal Capital! Clark, B. and Wilson, T.D. (Ed.). *The Capitalist Commodification of Animals (Research in Political Economy, Vol. 35)*. Emerald Publishing Limited, pp. 9-31, <https://doi.org/10.1108/S0161-723020200000035002>.
- Stache, C., Bernhold, C. (2021). The bourgeois meat hegemony. *Österreich Z Soziol* 46, pp. 167-186, <https://doi.org/10.1007/s11614-021-00454-z>.
- Stache C. (2021). Book Review: Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory by Marco Maurizi. *Capital & Class*. 45(4), pp. 603-605. DOI:10.1177/030981682111048569a.
- Taibo, C. (2017). *COLAPSO: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio
Sergio Chaparro Arenas



- Trotsky, L. (2015). Problemas de la vida cotidiana, Obtenido de *Marxist Internet Archive*:
<https://www.marxists.org/espanol/trotsky/eis/problemas-vida-cotidiana-2edicion-Trotsky-1923.pdf>.
- Vega, R. (2019). *El Capitaloceno: crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*. Bogotá D.C.: Teoría y Praxis.
- Vega, R. (2009). Crisis de la civilización capitalista: mucho más que una breve coyuntura económica. In Estrada, J. (Compil.). *Crisis capitalista, economía, política y movimiento*. Bogotá D.C: Espacio Crítico Ediciones.
- Wallace, R. (2020). *Dead epidemiologists: On the Origins of COVID-19*. New York: Monthly Review Press.

**El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el
especismo: tres posiciones en debate civilizatorio**
Sergio Chaparro Arenas



SERGIO CHAPARRO ARENAS

Profesor, Profesional en Filosofía de la Universidad del Rosario y Maestrando en Estudios Sociales de la Ciencia de la Universidad Nacional de Colombia.

DO *ETHOS* EM ARISTÓTELES AO FETICHISMO EM MARX: A NATURALIZAÇÃO DO CONSUMO ANIMALIZADO

**DEL *ETHOS* EN ARISTÓTELES AL FETICHISMO EN MARX: LA
NATURALIZACIÓN DEL CONSUMO ANIMALIZADO**

**FROM ETHOS IN ARISTOTLE TO FETISHISM IN MARX: THE NATURALIZATION
OF ANIMALIZED CONSUMPTION**

Enviado: 21/01/2023

Aceptado: 13/03/2024

Leon Denis

Doutor em Filosofia pela UFRJ (Brasil).

Email: leondenisf@yahoo.com.br

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



141

Nesse artigo, meu objetivo é o de colocar em questão, tanto de um ponto de vista teórico, por meio da mobilização da ética de Aristóteles e da política de Marx, quanto de um ponto de vista prático, através do relato de algumas das minhas experiências docentes, a naturalização do consumo dos produtos animalizados. O objetivo é o de pensar sobre a articulação capitalista entre a genealogia do *ethos* carnista e a fetichização econômico-política dos outros animais.

Palavras-chave: *ethos* carnista, fetichismo, consumo, indústria.

En este artículo, mi objetivo es cuestionar, tanto desde un punto de vista teórico, a través de la movilización de la ética de Aristóteles y la política de Marx, como desde un punto de vista práctico, a través del relato de algunas de mis experiencias docentes, la naturalización del consumo de productos animales. El objetivo es pensar en la articulación capitalista entre la genealogía del *ethos* carnista y la fetichización económico-política de otros animales.

Palabras clave: *ethos* carnista, fetichismo, consumo, industria.

In this article, my objective is to put into question, both from a theoretical point of view, through the mobilization of Aristotle's ethics and Marx's politics, and from a practical point of view, through the report of some of my experiences as teacher, the naturalization of the consumption of animal products. The objective is to think about the capitalist articulation between the genealogy of the carnist *ethos* and the economic-political fetishization of other animals.

KeyWords: carnist *ethos*, fetishism, consumption, industry.

O uso que os humanos fazem dos outros animais vem de tempos imemoriais. Provavelmente a caça e a pesca sejam as práticas especistas mais antigas, ambas com intuito de prover o ser humano de alimento. A domesticação de outras espécies, para diversos fins, veio em seguida. Tão antigo quanto estes usos, temos os voltados à religiosidade. Muitas espécies foram usadas em cultos religiosos, alguns animais elevados ao *status* de divindades, eram sagrados; outros rebaixados à insignificância ou mesmo considerados representantes do “demoníaco”, do “mal”. E para agradar as divindades cadavéricas, muitas espécies foram e ainda são vítimas dos “sacrifícios”. Na Antiguidade vemos o aparecimento de muitas atividades consideradas “esportivas”, de lazer e entretenimento, utilizando os outros animais. Assim como o uso em pesquisas de cunho científico, como a dissecação e a vivissecção. Práticas que irão tomar outro patamar a partir do Renascimento.

De todos os usos especistas que os humanos fazem dos outros animais, o voltado à alimentação é o mais arraigado. Em todos os lugares do planeta onde encontramos seres humanos, encontramos alguma prática gastronômica especista. Dos menores vilarejos aos grandes centros urbanos, todos os membros do reino *animalia* (que não o animal-humano) são vistos como opções de comida, como produtos comestíveis; ou seja, mercadorias. Mamíferos, aves, peixes, cetáceos, insetos... Pouco importa se vertebrados ou invertebrados, todos são produtos que podem ser usados como alimento do animal-humano. Como veremos adiante, desde os primórdios, todas as espécies animais sempre foram tratadas como mercadorias, com seu valor de uso e seu valor de troca.

Para explicar a naturalização de um costume, ou seja, aquilo que torna natural o que advém de uma prática social cotidiana, recorrerei a dois grandes pensadores: Aristóteles na Antiguidade e Karl Marx no final da era Moderna.

Em sua *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles (2008/2017) irá desenvolver uma importantíssima reflexão sobre o *ethos*, que convencionalmente se traduz por “costume, hábito”. Segundo o filósofo, existem duas formas de virtude: a intelectual e a moral; e, de acordo com ele, a moral (ética) vem do hábito (*ethos*)¹. Em suas próprias palavras, assim ele inicia o “Livro II”:

¹ Em grego, “ἔθος” (*ethos*: hábito), de onde deriva “ἦθος” (*êthos*: caráter) e “ἠθικὴ”, ética. Ou seja, o caráter vem do hábito.

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(...) a virtude moral resulta do hábito, de onde tirou também o nome, divergindo ligeiramente de *ethos*. Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente. Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-la, aperfeiçoamo-nos pelo hábito. (...) adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como com as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo (...) praticando atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos (Aristóteles, 2008/2017, 1103a16-1103b2).

A partir daí, a questão da responsabilidade do indivíduo pelo que faz será uma constante. A ideia de que “o homem é o princípio e o genitor de seus atos como de seus filhos” (Aristóteles, 2008/2017, 1113b18), aparecerá diversas vezes. Para que este indivíduo – como um agente moral – possa ser denominado autor de seus atos, é necessário que eles dependam dele. O princípio da ação está no indivíduo, e o fato de possuí-lo, é ter a possibilidade de realizá-lo ou não. Portanto, Aristóteles afirma a impossibilidade do agente moral evitar a escolha do que fazer: ele sempre estará diante do sim e do não. Nesse contexto, o conceito maior da ética aristotélica aparece: a *proairesis*, que traduzimos por *escolha deliberada* (Vergnières, 1998, p.102). Para Aristóteles, *escolhe-se deliberadamente* os meios que conduzem a um fim, isto é, ele direciona sua reflexão conduzindo-nos à compreensão de que a *escolha deliberada* se encontra no centro da virtude moral, sendo esta última adquirida pelo hábito. A *escolha deliberada* supõe o caráter voluntário da ação, ou seja, a noção das circunstâncias. No exercício da *escolha deliberada* se pesam razões rivais, avaliando as circunstâncias e situações, para daí decidir por isso e não por aquilo. A *escolha deliberada* versa sobre o meio possível para se atingir um fim possível pesando razões antagônicas. Aristóteles afirma que é por causa do escolher deliberadamente coisas boas ou más que temos uma certa qualidade de caráter. Só se escolhe deliberadamente sobre aquilo que sabemos ser bom. O saber é inerente à *escolha deliberada*. Por outro lado, opinamos sobre coisas que não sabemos. Aristóteles não concorda que se coloque em pé de igualdade os que melhor deliberam com os que melhor opinam, pois os segundos, apesar de opinarem melhor, escolhem movidos por vícios as coisas que não devem. É por escolhermos deliberadamente praticar

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sucessivamente ações moralmente boas e não as más que formamos uma segunda natureza moralmente boa, ou seja, nosso caráter se torna pouco a pouco bom e não mau (Denis, 2022).

A *escolha deliberada* é o exercício da inteligência prática e, através do que Aristóteles disse acima, sabemos que dos exercícios constantes formamos hábitos, costumes, uma segunda natureza. Praticando ações justas, adquirem-se hábitos justos, e o caráter se torna justo; do mesmo modo, praticando ações injustas, adquirem-se hábitos injustos. O *ethos* é o resultado dos atos, atos que são de inteira responsabilidade do agente moral. Solange Vergnières (1998) resume toda essa importante reflexão da seguinte forma:

A afirmação da responsabilidade do homem em face a seus próprios atos vai transformar o significado e o valor atribuídos ao ethos. [...] O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso pois ser declarado “autor” (aítios) de meu caráter, como o sou de meus atos: do mesmo modo que meus atos podem ser objeto de um elogio, meu caráter pode ser objeto de louvor. Vícios e virtudes não são simples traços psicológicos adquiridos; têm significado moral, porque pertencem ao campo do que depende de nós. Esta responsabilidade testemunha a seriedade da ação. Quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que terei que responder, escolho o que vou ser. Agindo contra a regra que conheço como todo homem educado, não me contento de infringir a regra, consinto em me tornar cego à lei, em não saber mais onde está o bem. Se a lei pune mais severamente o intemperante, é porque ele revela até na sua capacidade para bem deliberar em vista de um fim mau, a cegueira à qual sua vida dissoluta o conduziu. A ignorância da regra, pela criança, impede que se a considere responsável por seus atos; a ignorância do adulto, que é o produto mesmo de uma vida intemperante, ao contrário, acresce a culpabilidade (p.105).

Para Aristóteles, *escolhe-se deliberadamente* os meios que conduzem a um fim. Desse modo, poderíamos dizer que a manutenção de um hábito ovogalactocarnista também é fruto de uma escolha e a responsabilidade por tudo que advém desse consumo animalizado é de inteira responsabilidade do agente moral consumidor. Quando criança, o indivíduo estava submetido ao *ethos* de seus familiares e, por *mimesis*, aprende que o que faz é não só justo, como natural (Denis, 2010, pp.171-179). O que se traduz na expressão popular “sempre foi assim”. Hoje, sabemos que não, que nem sempre foi assim, mas que é a prática cotidiana de um consumo animalizado que educa mimeticamente a criança, fazendo com que ela reproduza um *habitus*. Na adolescência e juventude, a

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

145

deliberação sobre os meios que conduzem a um fim são introduzidos via educação formal. A partir daqui, em termos éticos, não existe mais inocência moral. O fim da inocência se dá com o conhecimento de que todo costume vem de uma tradição, e que essa tradição – como a especista – é fruto de uma construção social, de relações de poder antropocêntricas, e não da natureza. Ao saber que seu consumo de produtos animalizados é datado, e não algo imposto pela natureza de seu ser, como no caso dos animais carnívoros, a manutenção de tal consumo é uma escolha. Escolhe-se manter o hábito de consumir produtos animalizados em detrimento de escolher deliberadamente um modo de vida radicalmente oposto, ou seja, o veganismo como um meio para se alcançar o fim que é a abolição do uso dos outros animais (Denis, 2022).

O que chamo, até o momento, de “produtos animalizados” se refere a tudo o que o ser humano come e bebe de origem animal, como carnes, ovos, leite e laticínios, mel e cochonilha, os quais não são mais do que “mercadorias”. E para entendermos essa longínqua tradição de tratar os outros animais, vivos ou mortos, assim como partes de seus corpos, como mercadorias, recorrerei a obra máxima do pensador alemão, Karl Marx, *O Capital*. Marx abre *O Capital* (2013) com um capítulo sobre a mercadoria e assim ele define o objeto de sua análise:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência, isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção (p.113).

Logo em seguida, Marx (2013) diz o seguinte sobre o valor de uso e o valor de troca dessa mercadoria: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. (...) O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo” (p.114). E completa: “Inicialmente, a mercadoria apareceu-nos como um duplo de valor de uso e valor de troca” (Marx, 2013, p.119). Após uma longa reflexão crítica sobre a mercadoria, Marx conclui seu capítulo com uma seção dedicada ao “caráter fetichista da mercadoria”, a qual inicia com a asserção de que a mercadoria aparenta ser uma coisa trivial, mas que “sua análise resulta em que ela é uma coisa muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (Marx, 2013, p.146). Mas quando a mercadoria “é valor de uso, nela não há nada de misterioso, quer eu a considere do ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas por meio de suas propriedades, quer do ponto de vista de que ela só recebe essas propriedades como

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

produto do trabalho humano” (Marx, 2013, p.146). É o trabalho humano que modifica e dá valor à mercadoria: “É evidente que o homem, por meio de sua atividade, altera as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil” (Marx, 2013, p.146). Um exemplo é transformar o leite de mamíferas não-humanas, como as vacas e cabras – leite que originalmente serve de alimento a seus filhotes –, em queijo e iogurte para consumo humano; a forma original do leite é alterada na fabricação de laticínios, no entanto, ele continua como parte integrante dos novos produtos. A mercadoria deve ser algo útil e é isso (a utilidade) que lhe dá valor. Segundo análise marxiana, quando esse queijo – como produto do trabalho humano – aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprasensível, se transforma em uma coisa social.

Marx afirma que o caráter místico da mercadoria não vem de seu valor de uso, menos ainda do conteúdo das determinações de valor. Diante disso, levanta a seguinte questão: “De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria?” (Marx, 2013, p.147). Marx (2013) responde que ele surge dessa própria forma e conclui:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existente a margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos de trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprasensíveis ou sociais (147).

Seguindo essa afirmação de Marx, de que a mercadoria é um produto do trabalho humano, podemos indagar: as carnes são vendidas e trocadas como mercadorias, mas são produtos do trabalho humano? O leite é vendido e trocado como mercadoria, mas é um produto do trabalho humano? Os ovos são vendidos e trocados como mercadorias, mas são produtos do trabalho humano? O mel é vendido e trocado como mercadoria, mas é um produto do trabalho humano? O que percebemos ao olhar para a história é que junto ao hábito de consumir tudo que advém dos corpos dos outros animais, veio o hábito de extrair mais-valor desses animais. Uma prática pré-capitalista, obviamente, mas que, com o advento do capitalismo tomou uma proporção inimaginável. O sistema capitalista transformou a pequena produção familiar de duas ou três dezenas de animais em “fazendas fábricas” gigantescas com milhares de animais confinados. Verdadeiros campos de concentração e de extermínio.

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

A compreensão da mercadoria como uma “coisa social” leva Marx (2013), via analogia, a apresentar o que entendia por fetichismo da mercadoria:

A forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (pp.147-148).

Marx diz que a mercadoria é um objeto externo, uma coisa que satisfaz necessidades humanas, de nada importando se essas necessidades vêm do estômago ou da imaginação. Qual é a necessidade do ser humano consumir carnes, leite, ovos e mel? No meio de sua seção dedicada ao fetichismo da mercadoria, Marx diz que a família camponesa “produz gado” para seu próprio sustento e que a pecuária familiar produz mercadoria, como o gado (Marx, 2013, p.153). Aqui Marx responde às indagações levantadas acima. Mais precisamente, Marx exemplifica seu raciocínio dizendo que a madeira, algo trivial, é transformado pelo homem em mesa, ou seja, numa mercadoria. Do mesmo modo, como o gado sempre foi visto como uma coisa, algo trivial, o proprietário dessa coisa, ao abatê-la, transforma cada pedaço deste corpo-cadáver desmembrado numa série de mercadorias. Eis o trabalho humano, repetido *ad infinitum*, transformado num *ethos*, numa segunda natureza, sacralizado, mistificado. Um trabalho social transformado via repetição em uma condição natural do ser humano: a naturalização de uma prática. Daí a ilusão de que o consumo animalizado é natural ao humano. A naturalização do consumo animalizado também é oriunda da região nebulosa do mundo religioso.

O peso da tradição milenar naturalizadora, e não menos sacralizadora, do consumo animalizado não nos impede de questionar e subverter essa prática. É preciso comer outro animal para se sustentar? A resposta negativa não é um privilégio de nossa época. Pelo menos, desde a Antiguidade já se sabe que não é necessário consumir cadáveres de outras espécies para nutrir o corpo humano. Uma dieta baseada exclusivamente em vegetais é

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

tão antiga quanto o próprio ser humano. Se não há necessidade nutricional, sobram duas outras questionáveis “necessidades”: a primeira vem do supérfluo prazer gastronômico de comer partes dos corpos de outros animais e a segunda do interesse em acumular riquezas, já que a posse de outros animais é a posse de coisas úteis, mercadorias. Ambas, a gastronomia e a economia especistas se fundam no mais profundo egoísmo.

Se o valor da mercadoria está na sua utilidade, quando uma tradição milenar antropocêntrica diz que carne não só é fonte de proteína como é a melhor fonte, que produto seria mais útil para a saúde humana? Ouvir durante a vida toda a família dizendo que a carne de outro animal é a melhor fonte (no sentido de quase exclusividade da carne como fonte proteica), ouvir os médicos dizendo o mesmo, os nutricionistas também, produz uma verdade inquestionável. O consumo é uma prática, a repetição dessa prática cria uma segunda natureza. Eis o *ethos* especista, a transformação de um costume social em um suposto dado natural: o de que somos carnívoros. Logo, se somos carnívoros, o consumo dessa proteína animal é indispensável a nós. Hoje, sabemos que essa crença discriminatória não passa de uma falácia. Não há necessidade nutricional alguma de consumirmos proteína animalizada.

Por mais que a sustentação do *ethos* carnista venha de uma relação cotidiana com as mercadorias animalizadas como uma coisa social, uma coisa sensível-suprasensível, elas não deixam de ser carregadas de sutilezas metafísicas e melindres teológicos. O hábito de consumir carnes, leites, laticínios, ovos, mel e, não menos, cochonilha, toma uma roupagem sagrada, mística. Não se trata apenas de manter tradições de datas comemorativas religiosas, onde os pratos principais e representativos daquelas festividades são algumas espécies mortas, trata-se também da sacralidade embutida no próprio alimento, ou seja, nas partes daquele animal que será consumido. O hábito desse tipo de consumo cria a sacralidade da mercadoria em questão. O produto tem vida própria, independentemente da intervenção social humana.

Somente no século XX a milenar visão de que as outras espécies são coisas, produtos, mercadorias, começa a ser criticamente revista. Assim como a crença de que toda essa tradição, esse hábito de consumir produtos de origem animal é algo natural e não uma construção social. Em 1944, em Londres, um pequeno grupo de pessoas rompe com essa visão reificadora dos outros animais e funda a *Vegan Society*. Uma entidade que buscara divulgar um novo modo de vida, um modo de vida livre dos usos que os humanos tradicionalmente fazem das outras espécies animais, a saber, o veganismo. A *Vegan Society* definiu esse modo de vida da seguinte forma:

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

O veganismo denota uma filosofia e um modo de vida que procura excluir, na medida do possível e do praticável, todas as formas de exploração e crueldade com animais como alimento, vestuário ou qualquer outro propósito. E por extensão, promove o desenvolvimento e o uso de alternativas sem animais para o benefício do ser humano, dos animais e do meio ambiente (Vegan Society citado em Denis, 2021, pp.9-10).

A partir da década de 1970, esse modo de vida passa a ter uma fundamentação ética e científica com o surgimento do *Grupo de Oxford* (Ryder, 2000, p.6). Os estudos filosóficos e científicos críticos aos mais diversos usos que tradicionalmente os humanos fazem dos outros animais, leva-nos a conclusão de que:

Hoje está mais do que claro que o veganismo é uma ideologia política por justiça social e ambiental. A radicalidade ética dessa ideologia está na defesa da dignidade dos outros animais. Veganismo é um movimento político radical por ir à raiz da injustiça milenar sustentada pelo especismo, ou seja, pelo preconceito que nossa espécie tem para com as outras espécies. Veganismo exige que no dia a dia, a pessoa humana que escolheu deliberadamente adotar esse modo de vida busque abolir os usos de produtos de origem animal. Uma exigência que impacta profundamente a maneira tradicional de nos relacionarmos com os animais não humanos, com os humanos e com os ecossistemas naturais. (...) Veganismo é o abolicionismo animalista na prática. Veganismo é a prática da teoria abolicionista dos direitos animais. Veganismo é o exercício diário do respeito à dignidade das pessoas não humanas. Veganismo é uma escolha deliberada pela defesa radical de todos os seres sencientes, logo, de humanos e não humanos (Denis, 2021, pp.10-11).

No final do século XX, precisamente em 1993, a ética animal é introduzida no Brasil com o trabalho da filósofa Sônia T. Felipe (2014, 2018, 2012a, 2012b). Nos anos seguintes, a pensadora irá apresentar ao público brasileiro, através de palestras, artigos e livros, os principais representantes do Utilitarismo e da Deontologia, assim como as filósofas ecofeministas e da Ética do Cuidado, que defenderam a expansão do círculo moral com intuito de inclusão das outras espécies.

Duas décadas depois, no começo do século XXI, toda a produção filosófica e científica em defesa da mudança do *status* moral dos outros animais é introduzida na educação formal brasileira. Em 2005, introduzo nas aulas de Filosofia das escolas estaduais da zona oeste da cidade de São Paulo, os principais pensadores da ética animal e dos direitos animais. Durante os três anos do ensino médio brasileiro, toda a história da filosofia é visitada, dos pré-socráticos à escola de Frankfurt, muitas vezes, através de temas e conceitos clássicos levantados no decorrer dos séculos. A introdução da reflexão crítica

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sob o viés da ética animalista nas escolas pode ser realizada por três vias: primeira, pelos conceitos, dentre eles “especismo”, “senciência”, “justiça”, “bem-estarismo”, “veganismo”, “vegetarianismo”, “pessoa”, mas também por meio de diversos pensadores como Pitágoras, Aristóteles, Teofrasto, Plutarco, Montaigne, Voltaire, Bentham, Nietzsche, Singer, Regan, Rollin, Rachel. Pela segunda via, a problemática pode ser introduzida e trabalhada através da História da Filosofia, ao se discutir Filosofia da Ciência, abordar, por exemplo, como Aristóteles e Descartes defendiam a experimentação animal e como Voltaire, Nietzsche, Regan e Felipe criticam esse método. Ao abordar a metafísica, pensar como os filósofos mais destacados nesta área excluíram os outros animais e como a Etologia Cognitiva hoje os inclui. Ao abordar a Filosofia Política, questionar como alguns dos tradicionais pensadores dessa área deixaram de fora os outros animais e como outros filósofos defendiam seu lugar dentro da sociedade humana. Por fim, na terceira via, pode-se trabalhar a ética animalista a partir de um filósofo. Escolhe-se interpretar a obra de um pensador ou vários, dependendo do tempo de aula. Ao apresentar as reflexões de Peter Singer, em especial seu *princípio da igual consideração de interesses semelhantes*, passa-se pelo utilitarismo, pela teoria da justiça, pelas questões formais da ética. Ao apresentar a obra de Tom Regan (1991), os jovens alunos passam a ter contato com a perspectiva dos direitos, ou seja, a deontologia kantiana é apresentada por meio da ampliação de seu escopo que, agora, inclui os outros animais. Se os pensadores trabalhados forem os neoaristotélicos contemporâneos, os alunos verão o resgate realizado no século XX de alguns conceitos caros a Aristóteles, como “*ethos*”, “*telos*”, “*eudaimonia*” e “*aretê*”, aplicados aos animais não-humanos. Esse é o papel do trabalho pioneiro realizado no Brasil, chamado de educação vegana, que nos permite contribuir para desfetichização dos “produtos animalizados”. Trata-se de uma pedagogia animalista crítica e autocrítica.

A partir daí, ao questionar durante as aulas o especismo embutido nas afirmações dos filósofos – pontuando que a coisificação dos outros animais nem sempre foi aceita como um dado natural, pois sempre existiram pensadores que questionaram a pretensa superioridade humana, colocando o antropocentrismo em xeque – os alunos imediatamente indagavam se esses poucos filósofos, que são conhecidos como “vozes dissidentes”, eram vegetarianos (Denis, 2012). Diante de qualquer defesa da dignidade da vida dos outros animais e de sua igualdade moral, é senso comum ouvirmos em seguida a questão: “É vegetariano?” ou “Ele era vegetariano?”.

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Defender os outros animais significa no imaginário popular ser adepto da dieta vegetariana. Por isso, colocar o consumo de carnes, bem como o de leite e laticínios, ovos e mel, em debate em sala de aula, gera desconforto. Comer partes de outros animais (e secreções extraídas deles) desde os primórdios é tido como natural, faz parte da tradição, logo, é sagrado. Durante milênios algumas espécies foram denominadas como “para comer”, “criadas para comer” e a sacralidade dessa tradição, desse costume, desse hábito, não pode ser questionada. Esse é o peso do *ethos* carnista. Esse é o peso do fetiche por trazer dos outros animais como mercadorias.

Tal cenário nos remete novamente à teoria da liberdade aristotélica dentro de sua reflexão sobre o *ethos*. Do mesmo modo que gera desconforto questionar a “produção” de carnes e seu consumo dentro da sala de aula, também incomoda o conceito de “*proairesis*” (*escolha deliberada*) em Aristóteles. Os jovens alunos ficam estupefatos com o grau de responsabilidade que Aristóteles atribui ao indivíduo capaz de deliberar sobre suas escolhas. Como dito anteriormente, a manutenção de um *ethos* ovogalactocarnista a partir da juventude, que teve acesso à informação e ao conhecimento, é oriundo de uma escolha e a responsabilidade por tudo que advém desse consumo animalizado é de inteira responsabilidade do agente moral consumidor. Com minhas aulas de ética animal e direitos animais durante todo o ensino médio, os jovens alunos não podiam mais apelar à inocência moral.

Diante do questionamento feito ao especismo legado pela tradição moral, muitos alunos, como legítimos representantes da sociedade em que vivemos, buscaram, sem saber, ajuda em Aristóteles dizendo: “Somos animais professor, mas animais racionais”. E eu sempre respondia: “Eu sei, Aristóteles disse isso faz muito tempo”. E voltava a explicar que justamente por sermos animais racionais é que Aristóteles afirmava que somos responsáveis por nossas escolhas, tanto pelo sim quanto pelo não. E lembrava-os que mais de dois milênios depois, o filósofo francês Jean-Paul Sartre levava essa reflexão ao ponto máximo dizendo que não tínhamos subterfúgios, pois, estamos condenados à liberdade e que a única coisa que não podíamos deixar de fazer é escolher. Mesmo quando acredito não escolher, já fiz uma escolha. E é justamente uma escolha o que faziam quando o tema “natureza e cultura” era colocado no âmbito do currículo escolar e, mais precisamente, quando optavam por não refletir sobre o que, de fato, é natural e o que é cultural. Trata-se da conhecida ignorância racional. É, pois, justamente essa escolha paradoxal que busca manter a naturalização do consumo animalizado. E assim como o “animal racional” de Aristóteles é sempre usado como desculpa, para justificar o injustificável, a saber, a

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

pretensa superioridade humana, Marx também é utilizado como recurso à autoridade. Em uma famosa passagem, constantemente retomada pelos alunos, Marx (2013) diz que por mais que uma aranha execute operações parecidas com as do tecelão e por mais bela e perfeita que seja a construção de uma colmeia pela abelha (o que deixaria envergonhado um arquiteto), o que demonstra a superioridade do homem sobre a abelha é o “fato” de que mesmo o pior dos arquitetos, antes de construir, tem projetado a colmeia em sua cabeça (pp. 255-256). Sem nenhuma base etológica para afirmar que a abelha não tem projetada em sua mente a construção de sua colmeia antes de propriamente dar início à sua construção, Marx e todos os especistas do campo socialista dizem que por mais bela e perfeita que fosse a construção de uma colmeia pela abelha, o mais tosco banquinho produzido pelo homem a supera, pois antes de construir o banco, ele, o homem, tem projetado o banco em sua cabeça, em sua cabeça racional.

Nesse sentido, era e ainda é necessário explicar aos jovens alunos que só porque Aristóteles disse que somos animais racionais, isso não quer dizer que somos os únicos. Que por mais que Marx fosse um gênio, uma mente enciclopédica, sua leitura da obra darwiniana era contaminada pelo seu especismo. E que por mais que sua crítica ao modelo de produção capitalista fosse justíssima, como se diz hoje, com “precisão cirúrgica”, ele não deu um passo sequer além do modo como os capitalistas vêem as outras espécies. Ou seja, capitalistas e socialistas tratam os outros animais como mercadorias, bens de consumo, nada mais que coisas.

A temática “natureza e cultura”, comum tanto nos livros didáticos de Filosofia quanto nos de Sociologia, é uma verdadeira apologia ao especismo e à tradição antropocêntrica. Os humanos são comumente definidos como os únicos e legítimos representantes da cultura e a cultura como uma criação humana; ao passo que os outros animais são considerados como legítimos representantes da natureza e a natureza como aquilo que é desprovido de características exclusivamente humanas. A ideia é sempre colocar o ser humano como um ser à parte da natureza – “à parte” significa superior e independente dela – de modo que tudo aquilo que pertence ao mundo natural está à serviço do humano. A dominação da natureza, um fetiche humano, demasiado humano, leva-nos ao encontro com o irracional extermínio de nós mesmos. Vejamos o exemplo da Covid-19 que desponta do consumo de outros animais, consumo que acarreta, juntamente com todo um jogo necropolítico, milhões de mortes humanas em menos de dois anos. A pandemia de SARS-coV-2 veio reafirmar o que o movimento vegano tem apontado há tempos: a urgência da desnaturalização do consumo animalizado. É abolir a

milénar tradição de subjugação, dominação e assassínio de todas as outras espécies, assim como a de membros de nossa própria espécie historicamente considerados como inferiores e, portanto, animalizados.

A história do especismo é tão antiga quanto a do racismo e do sexismo. Romper com a lógica da dominação é difícil, leva tempo e uma disciplinada paixão pela justiça. Como todo processo educativo, exige paciência e um forte senso de responsabilidade por si e pelos outros. Somos formatados dentro de uma *ethos* especista, mas por mais que ele seja forte, por ser reforçado tanto no ambiente doméstico quanto pelas instituições que publicamente estruturam as relações sociais, é possível mudar o rumo da trajetória que se desenha desde a mais tenra idade dos indivíduos. O intuito é que possamos, nas vias abertas pela ética animalista, escolher deliberadamente a partir de novos conhecimentos para formar, assim, uma segunda natureza, agora genuinamente ética.

Bibliografia

- Aristóteles (2008). *Ethica Nicomacheia. I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus.
- Aristóteles (2017). *Ética Nicomachea*. Bari-Roma: Editori Laterza.
- Denis, L. (2021) *O que é veganismo*. São Paulo: FiloCzar.
- Denis, L. (2022). *Veganismo: uma escolha deliberada*. São Paulo: FiloCzar.
- Denis, L. (2012). *Educação vegana: tópicos de direitos animais no ensino médio*. São Paulo: LibraTrês.
- Denis, L. (2010). “Direitos animais: um novo paradigma na educação”. In: ANDRADE, S. (org.). *Visão abolicionista: ética e direitos animais*. São Paulo: LibraTrês, pp. 171-179.
- Felipe, S. (2014). *Acertos abolicionistas: crítica à moralidade especista*. Rio de Janeiro: Da Autora.
- Felipe, S. (2018). *Carnelatria: escolha omnis vorax mortal*. Carmo da Caxoeira: Irдин.
- Felipe, S. (2012a). *Galactolatria: mau deleite*. Rio de Janeiro: Da Autora.
- Felipe, S. (2012b). *Passaporte para o mundo dos leites veganos*. Rio de Janeiro: Da Autora.
- Marx, K. (2013). *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- Ryder, R. (2000). *Animal revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Vergnières, S. (1998). *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus.

Do *ethos* em Aristóteles ao fetichismo em Marx: a naturalização do consumo animalizado

Leon Denis



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

154

LEON DENIS

Formado em Filosofia e se dedicou à docência no Ensino Médio público na cidade de São Paulo e em algumas cidades no interior de Minas Gerais. É pioneiro no ensino de Direitos Animais, Ética Animal e Veganismo em escolas públicas no Brasil. Também é membro fundador da Sociedade Vegana no Brasil, da Liga Animalista, e da EBRAV – Educadores Brasileiros Abolicionistas Veganos. Publicou livros em diversas áreas, dentre elas: Filosofia Antiga, Teoria Política e Pedagogia Animalista (Educação Vegana).

VIOLENCIAS ONTOEPISTÉMICAS

**PENSAR EN LA VIDA, LA MUERTE Y LA RESISTENCIA DE LOS
ANIMALES NO HUMANOS**



José Imanol López de Barrios, *sin título*, Querétaro, México, 2016.

CONTRIBUIÇÕES PARA A DEFESA DE UMA LINGUAGEM ANTIESPECISTA: O CASO DO TERMO "GADO" NA POLÍTICA BRASILEIRA

**CONTRIBUCIONES PARA LA DEFENSA DE UN LENGUAJE ANTIESPECISTA:
EL CASO DEL TÉRMINO *GADO* EN LA POLÍTICA BRASILEÑA**

**CONTRIBUTIONS TO THE DEFENSE OF AN ANTI-SPECIESIST LANGUAGE:
THE CASE OF THE TERM *GADO* IN BRAZILIAN POLITICS**

Enviado: 09/02/2023

Aceptado: 26/02/2024

Daniela Rosendo

Doutora e Mestra em Filosofia (UFSC) e graduada em Direito (Univille), Brasil.
Email: daniela.rosendo84@gmail.com

Denis Duarte

Mestre em Ciência de Dados pela University College Dublin (UCD), Irlanda, e graduado em Ciência da Computação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil.
Email: den.duarte@gmail.com

Fabio A. G. Oliveira

Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.
Email: fagoliveira@id.uff.br

Karynn Capilé

Doutora em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF), Brasil.
Email: karynn.capile@gmail.com

Maria Alice da Silva

Doutora e Mestra em Ética e Filosofia Política pelo PPGFIL-UFSC e graduada em Filosofia pela UFSC, Brasil.
Email: mariaalicesilv@gmail.com

Tânia A. Kuhnen

Professora de Filosofia da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), Brasil.
Email: kuhnenta@gmail.com

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



Este artigo tem como objetivo analisar o caso do uso do termo “gado” na política brasileira em uma rede social, para contribuir com a discussão sobre como a linguagem especista reafirma a dominação e subordinação animal a partir de uma perspectiva ético-política. O texto está estruturado em quatro seções: a) um levantamento de dados quantitativos sobre o uso do termo “gado” no Twitter entre janeiro de 2016 e agosto de 2021; b) uma análise, a partir do paradigma ecofeminista animalista, dos significados do termo e dados sobre seu crescente uso no contexto político brasileiro; c) a (in)visibilização de sujeitos não-humanos como indivíduos através da linguagem, em especial, bois ou vacas, pelo uso da palavra “gado”; d) reflexões sobre uma linguagem anti-opressiva, que exige compreendermo-nos a partir de um continuum de relações e interdependências, além de não utilizarmos a palavra “gado” ao nos referirmos a pessoas consideradas acríticas.

Palavras-chave: gado, ecofeminismo, linguagem humana; opressão.

Este artículo tiene como objetivo analizar el caso del uso del término *gado* [ganado] en la política brasileña en una red social, para contribuir a la discusión sobre cómo el lenguaje especista reafirma la dominación y subordinación animal desde una perspectiva ético-política. El texto se estructura en cuatro apartados: a) un relevamiento de datos cuantitativos sobre el uso del término *gado* en Twitter entre enero de 2016 y agosto de 2021; b) un análisis, a partir del paradigma ecofeminista animalista, de los significados del término y datos sobre su creciente uso en el contexto político brasileño; c) la (in)visibilidad de sujetos no humanos como individuos a través del lenguaje, en particular, bueyes o vacas, mediante el uso de la palabra *gado*; d) reflexiones sobre un lenguaje antiopresivo, que exige entendernos a nosotros mismos a partir de un continuum de relaciones e interdependencias, además de no utilizar la palabra *gado* cuando nos referimos a personas consideradas acríticas.

Palabras clave: ganado, ecofeminismo, lenguaje humano, opresión.

This article aims to analyse the case of the use of the term *gado* [cattle] in Brazilian politics on a social network, to contribute to the discussion about how speciesist language restates animal domination and subordination from an ethical-political perspective. This paper is structured in four sections: a) a survey of quantitative data on the use of the term *gado* on Twitter between January 2016 and August 2021; b) an analysis, from the animalist ecofeminist paradigm, of the meanings of the term and data regarding its increasing use in the Brazilian political context; c) the (in)visibilization of non-human subjects as individuals through language, specially, oxen or cows, by using the word *gado*; d) reflexions on an anti-oppressive language, which demands understanding ourselves from a continuum of interdependent relationships, besides not using the word *gado* when referring to people considered uncritical.

KeyWords: cattle, ecofeminism, human language, oppression.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



Speciesism can't survive without lies. (...) Linguistically the lies make many forms, from euphemism to false definition. We lie with our word choices.

We lie with our syntax. We even lie with our punctuation.

Joan Dunayer, *Animal Equality: Language and Liberation*¹

1. Introdução

A linguagem que utilizamos para dar significado aos contextos sociais pode variar de acordo com o tempo e espaço, de modo que seu uso se torna, quase sempre, uma forma de expressar o repertório daqueles instantes e contextos históricos e sociais. A partir dessa observação, podemos compreender nuances de como são construídos os relacionamentos e dos valores e práticas que permeiam os indivíduos e grupos situados em um momento específico. Em decorrência disso, com o passar do tempo e as mudanças que perpassam essas relações, podemos perceber que a língua usada em certo período histórico pode se tornar “desatualizada” em outro momento.

De maneira mais problemática, os termos e palavras de uma língua podem transmitir ideias e carregar sentidos que passam a se tornar questionáveis à medida que, recorrendo-se à crítica construída com o auxílio da própria linguagem, passa-se a perceber que expressões, ditos populares e outros recursos do repertório oral e escrito, evidenciam-se como preconceituosos. Recentemente, os campos dos estudos críticos raciais e sobre a deficiência têm cada vez mais procurado mostrar que expressões que até ontem boa parte da população utilizava inadvertidamente carregam, na verdade, uma carga histórica preconceituosa contra pessoas negras e/ou com deficiência, dentre outros grupos perseguidos e oprimidos².

De forma análoga, na literatura animalista, há por vezes uma preocupação em mostrar de que maneira o especismo se faz presente também por meio da linguagem e o quanto – geralmente – a referência pejorativa contra quem é comparado a outros animais é partilhada pelo coletivo de pessoas que usam determinada língua. A opressão contra os animais, reconhecidos como um grupo oprimido, perpassa diferentes instituições sociais e políticas, incluindo a linguagem humana. Assim, entendemos que os animais são

¹ “O especismo não sobrevive sem mentiras. (...) Linguisticamente, as mentiras ganham muitas formas, do eufemismo à falsa definição. Nós mentimos com a escolha das nossas palavras. Mentimos com nossa sintaxe. Nós mentimos até mesmo com nossa pontuação.” (Dunayer, 2001, p. 1, tradução nossa).

² Para uma discussão crítica sobre o uso da linguagem no caso do campo dos estudos sobre deficiência, cf. Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



também uma minoria política³, tendo em vista que “[a]s minorias surgem, então, quando algumas qualidades inerentes ao grupo minoritário são vistas como a razão e a racionalização do tratamento desigual” (Rosendo, 2019, p. 86). Com isso, podemos perceber diferentes violências produzidas pelo recurso à língua: tanto contra quem se intenciona dirigir o insulto quanto, simultaneamente, contra as referências (espécies animais não-humanas) a partir das quais esse insulto é cometido.

Assim como a opressão contra as mulheres e pessoas racializadas, por exemplo, a opressão contra os animais não-humanos também está arraigada nas estruturas sociais. Por isso, o reflexo linguístico nos sinaliza para um comportamento profundo e sistematizado no nosso modo de vida. Desse modo, não é possível tratar o termo “especismo” apenas como um simples preconceito⁴, mas devemos enquadrar o antiespecismo como uma luta tão necessária e legítima quanto outras lutas por justiça social. Não se trata de comparar as violências sofridas por diferentes grupos oprimidos, senão relacionar a complexidade que adentra todas as estruturas sociais e relações de poder que as permeiam, de tal modo que cada realidade e luta possui suas especificidades.

No Brasil, observamos que nos últimos seis anos o uso da palavra “gado” tem ganhado significados diferentes em meio aos acontecimentos políticos. Com isso, parecemos inicialmente que a referência tem ocupado um espaço importante na linguagem das pessoas, especialmente nas redes sociais, para designar aqueles indivíduos que supostamente agem sem reflexão e responsabilidade e, portanto, sem pensar criticamente antes de expressar sua própria opinião, apenas seguindo os outros, tal qual um comportamento inconsciente do que se entende por “manada”, em que a individualidade e as particularidades dos sujeitos envolvidos é apagada.

O processo metafórico de associar a humanos características convencionalmente atribuídas a determinados animais não-humanos não se resume a simplesmente chamar

³ No desenvolvimento de um projeto ético-político ecofeminista animalista, Daniela Rosendo (2019) defende que a categoria das minorias políticas deve ser expandida para além dos humanos. Além das minorias culturais, étnicas e sociais que a literatura política filosófica já compreende, a autora alarga sua compreensão a fim de reconhecer também as minorias ambientais: “A metodologia queer permite compreender que alguns indivíduos (que podem formar grupos) são excluídos na medida em que não são considerados sujeitos, mas abjetos. Toda aquela que não estiver no lado de cima dos dualismos de valor opostos e hierarquizados – homem, branco, cisgênero – será marginalizada e excluída pela lógica da dominação. O que permite ampliar a discussão para além dos indivíduos humanos, a partir do queer, é compreender que são justamente os corpos que levam as marcas de poder. É a partir da materialidade do corpo – do gênero e sua identidade, da raça, da etnia, da espécie – que surge o sujeito ou o abjeto a partir da lógica da dominação” (p. 78).

⁴ Para maiores informações sobre o assunto, cf. Oliveira, F. A. G. (2021). “Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido” in: Parente, A. et al. *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, pp. 48-7.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnen



alguém de “animal”, pois, segundo Waśniewska (2018), uma diversidade de fatores culturais e éticos estão envolvidos nesse processo. Com base nisso, nosso objetivo neste capítulo é, em um primeiro momento, investigar o uso do termo “gado” nos últimos anos, no âmbito do Twitter⁵, buscando identificar relações entre os padrões encontrados e o significado social e político atribuído ao termo. Selecionamos a circulação e popularização da palavra “gado” nessa rede social entre os períodos de 2016 e 2021, visando identificar a correlação entre seu uso e os acontecimentos políticos desta época. A escolha desse recorte temporal pretende extrair uma amostragem da relação íntima entre o emprego político da palavra “gado” e sua popularização no Twitter.

No segundo momento, buscamos discutir as implicações sociais da forma como o termo vem sendo usado, a fim de propor uma ressignificação justa, que não incorra em nenhuma forma de preconceito e opressão, seja contra humanos ou outros que não-humanos. Para tal, recorreremos à literatura ecofeminista animalista em diálogo com outras literaturas, uma vez que assim encontramos subsídios metodológicos e críticos que nos possibilitam compreender o lugar da linguagem na reprodução dos “ismos” de dominação.

Esse capítulo é estruturado em três seções: 1) levantamento de dados quantitativos sobre o uso do termo “gado” no Twitter, no período entre janeiro de 2016 e agosto de 2021⁶; 2) análise, a partir do paradigma ecofeminista animalista, dos significados do termo e dados quanto ao seu uso crescente no atual contexto político brasileiro; e 3) proposta para construção de uma linguagem emancipatória e antiespecista, que demanda abandonar o uso da palavra “gado” ao se referir às pessoas consideradas acríicas e sem responsabilidade política.

⁵ O Twitter é uma rede social baseada no envio de mensagens curtas (até 280 caracteres) que vem, nos últimos anos, se tornando umas das principais mídias digitais de disseminação de manifestações políticas e opiniões diversas. Além disso, a grande quantidade de mensagens publicadas diariamente e a facilidade de extração desses dados fizeram do Twitter a principal plataforma de dados para pesquisa acadêmica sobre comportamento em redes sociais. É igualmente relevante que pessoas públicas com papéis sociais importantes manifestem suas opiniões por meio dessa rede social, o que fomenta uma intensa interação entre as pessoas que usam a ferramenta.

⁶ O ano de 2016 marca o golpe que destituiu de forma ilegítima, por meio do processo de *impeachment*, a presidenta Dilma Rousseff. Assumindo o poder, Michel Temer pôs em marcha um projeto neoliberal agudo, com retrocessos para a efetivação dos direitos fundamentais e prejuízos à democracia. Em janeiro de 2019, foi sucedido por Jair Bolsonaro, que aprofundou ainda mais as desigualdades no país com sua ideologia ultradireitista. Consequentemente, nesse contexto se reconstituiu a ideia de um “inimigo” a ser combatido, reavivando, de forma saudosista, o discurso da “ameaça comunista” que o golpe militar de 1964 alegava combater no Brasil, a partir do qual instaurou o governo ditatorial que perdurou por 24 anos. Atualmente, ainda que não possamos trazer a complexidade do cenário político atual e compreendê-lo de forma mais aprofundada, partimos desse diagnóstico da “polarização”, no sentido de oposição entre a “direita” e a “esquerda”.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



2. Levantamento de dados: metodologia e resultados preliminares sobre o uso da palavra ‘gado’ no Twitter

Os dados apresentados nesta seção foram extraídos da rede social Twitter através de uma aplicação desenvolvida na linguagem Python, utilizando um acesso de pesquisa acadêmica por meio do Portal de Desenvolvimento do Twitter. Tais informações foram obtidas entre os dias 29 de agosto e 2 de setembro de 2021 e submetidas inicialmente a uma análise quantitativa, cujo fim é evidenciar o crescimento da presença da palavra “gado” nas mensagens compartilhadas no Twitter.

Nas análises, foram identificadas e utilizadas um total de 8.549.631 mensagens (*tweets*, na linguagem tanto técnica quanto popular do Twitter) que contêm a palavra “gado” publicadas entre 1º de janeiro de 2016 e 31 de agosto de 2021, por 1.778.562 pessoas diferentes. Essas são todas as mensagens que foram publicadas no Twitter, no idioma português, durante o período indicado anteriormente e que estavam disponíveis no momento da extração, isto é, não haviam sido apagadas pelas autoras e autores ou pelo próprio Twitter.

Finalmente, a análise não considerou *retweets*, republicações feitas pelas usuárias e usuários de uma mensagem de outra pessoa, sem nenhum conteúdo original. Isso foi feito para evitar que *tweets* populares, muitas vezes feitos em perfis seguidos por muitas pessoas, afetassem a análise de texto. Em outras palavras, a popularidade do autor ou autora do *tweet* original poderia causar um desvio na análise e os termos utilizados nesse *tweet* poderia causar a impressão de que algumas palavras são mais utilizadas do que outras pelos usuários e usuárias do Twitter de modo geral.

O Gráfico 1 mostra a quantidade de *tweets* publicados com o termo “gado”, em português, em cada ano considerado na análise. Os totais foram 118.001 em 2016, 93.078 em 2017, 269.242 em 2018, 1.532.142 em 2019, 3.656.389 em 2020 e 2.880.779 até o final de agosto de 2021, conforme tabela a seguir.

Tabela 1 - Quantidade de *tweets* publicados com o termo “gado” entre 01/2016 e 08/2021

Ano	Quantidade
2016	118.001

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnen



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2017	93.078
2018	269.242
2019	1.532.142
2020	3.656.389
2021	2.880.779

Fonte: Elaboração das(os) autoras(es) (2022)

Como os dados foram extraídos antes do final de 2021, foi realizada uma projeção do total de *tweets* para esse período anual, considerando que a quantidade seria linear ao longo do ano. Com isso, foram projetados 1.446.317 *tweets* com o termo “gado” entre setembro e dezembro de 2021, o que totalizaria 4.327.096 publicações naquele ano.

Gráfico 1 - Quantidade anual de publicações em português contendo o termo “gado” feitas no Twitter entre 2016 e 2021⁷.

⁷ A parte tracejada da barra referente ao ano de 2021 representa uma projeção do total de mensagens para o ano, caso a quantidade de mensagens seja linear ao longo do ano. Isso quer dizer que foram projetadas mais 1.446.317 publicações em português contendo o termo “gado” entre setembro e dezembro de 2021.

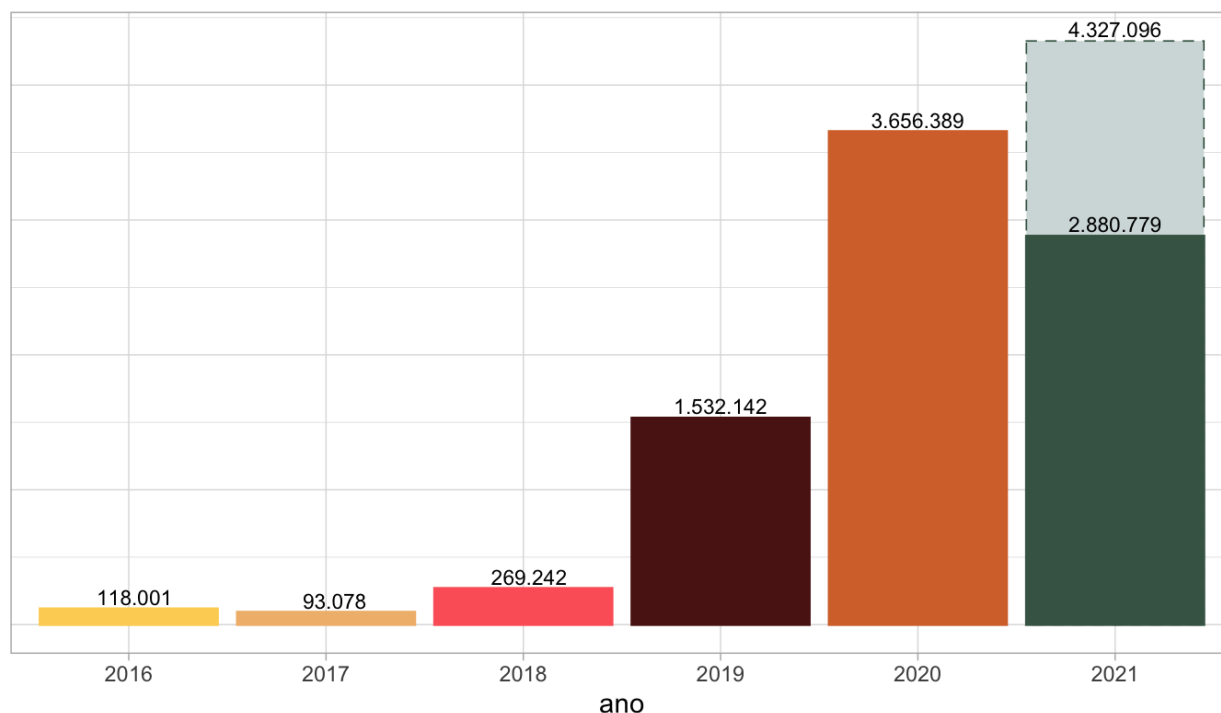
Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Quantidade de tweets em português com o termo 'gado'
publicados entre 2016 e 2021



Fonte: Elaboração das(os) autoras(es) (2021)

O Gráfico 2, a seguir, mostra a evolução da quantidade de *tweets* publicados dia a dia, durante o período considerado. As linhas verticais marcam algumas datas importantes para tentarmos entender os pontos de inflexão do gráfico: pontos em que o comportamento da linha muda e a média de *tweets* diários e o desvio padrão aumenta consideravelmente.

As datas destacadas são: 1) 16 de agosto de 2018, no início da campanha eleitoral, de acordo com o calendário do TSE; 2) 1º de janeiro de 2019, no início do mandato presidencial de Jair Bolsonaro; e 3) 17 de março de 2020, quando houve o registro da primeira morte por COVID-19 no Brasil.

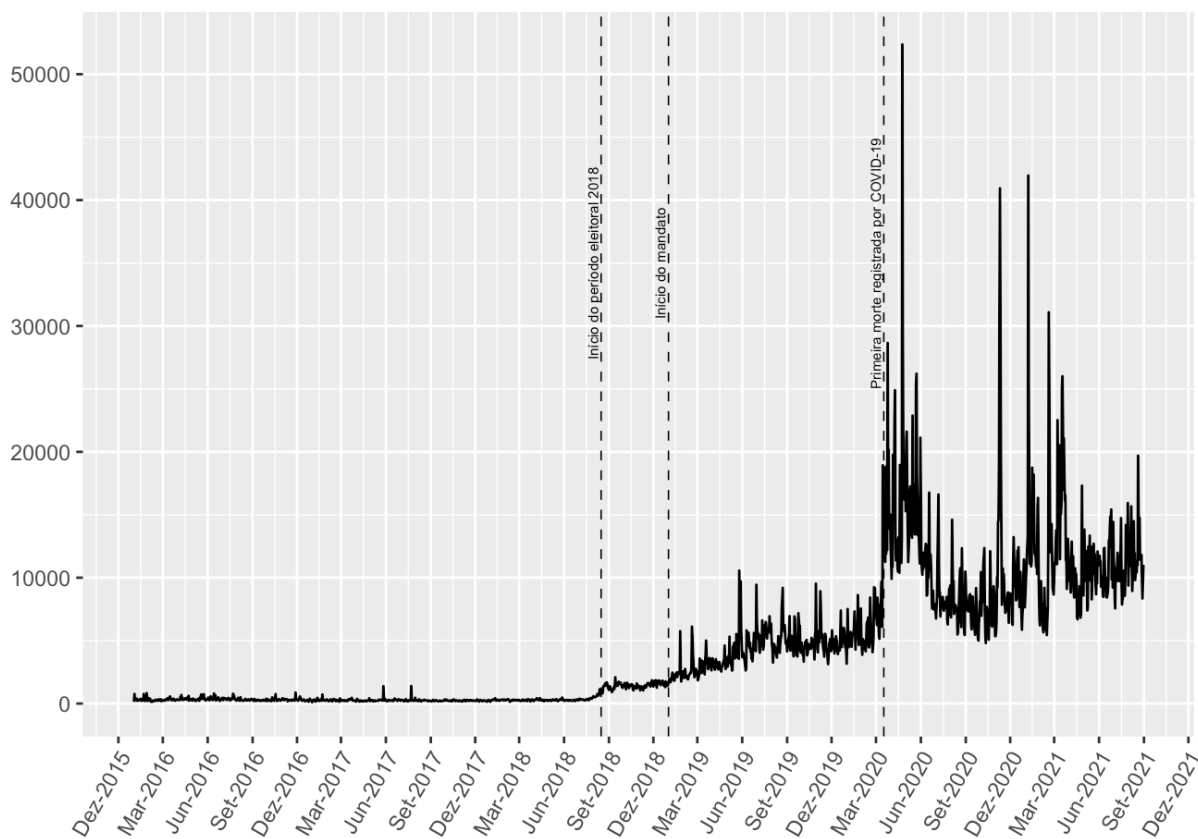
Gráfico 2 - Quantidade diária de publicações em português contendo o termo “gado” feitas no Twitter entre 2016 e 2021.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



Fonte: Elaboração das(os) autoras(es) (2021)

O gráfico anterior sugere, portanto, uma relação imediata entre o uso da palavra “gado” e sua popularização no ambiente do Twitter nesse período, onde se destacam pelo menos três eventos políticos marcantes no cenário brasileiro que impulsionaram sua disseminação. Tal correlação ganha destaque no momento em que observamos os *tweets* que se popularizaram (com alto engajamento) nas três datas evidenciadas.

A Tabela 2 destaca os *tweets* publicados nas datas sinalizadas como ponto de inflexão do Gráfico 2 que tiveram mais engajamento no Twitter (publicações mais *retweetadas*, mais respondidas, mais curtidas e mais citadas). Nas três datas, o *tweet* mais *retweetado* foi o mesmo que o mais curtido, mostrando uma correlação forte entre as duas métricas. Isso provavelmente se dá por serem duas funcionalidades em que é possível interagir apenas clicando em um botão, sem a necessidade de escrever texto adicional. De maneira similar, é possível perceber uma correlação entre as funcionalidades de resposta e citação, já que em duas das três datas os *tweets* mais respondidos e mais citados foram os mesmos. Essas funcionalidades exigem que a pessoa que está interagindo com a publicação original escreva um texto próprio.



**Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista:
o caso do termo “gado” na política brasileira**

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Tabela 2 - Tweets contendo o termo “gado” que tiveram mais engajamento

Data	Mais retweetado	Mais respondido	Mais curtido	Mais citado
16/08/2018 (início da campanha eleitoral, de acordo com o calendário do TSE)	os cara fala que é brincadeira pra não deixar as Muié braba KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK gado d+ ⁸	"Você é um gado" Falou o adolescente sem pelo no queixo enquanto mama nas tetas da mamãe. ⁹	os cara fala que é brincadeira pra não deixar as Muié braba KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK KKKKKKKKKKKKKK gado d+	"Você é um gado" Falou o adolescente sem pelo no queixo enquanto mama nas tetas da mamãe.
01/01/2019 (início do mandato presidencial de Jair Bolsonaro)	'Gado pra caralho #PatriotaPalooza  ¹⁰	'O que leva uma pessoa a vestir-se de amarelo e verde, viajar mil quilômetros e ficar cercada como gado só para dar um tchau a vários carros hermeticamente fechados? ¹¹	'Gado pra caralho #PatriotaPalooza 	Imprensa confinada "num local específico, como se fossem gado em um curral, não conseguem fazer seu trabalho." Mírian Leitão https://t.co/JdHyuFobbQ ¹² meu deus do céu. o gado eleitoral ele nao decepciona (sic)

⁸ <https://twitter.com/yourboyez/status/1030111537896337410>.

⁹ <https://twitter.com/monark/status/1030124509599330304>.

¹⁰ <https://twitter.com/CorrupcaoMemes/status/1080144687586045953>.

¹¹ <https://twitter.com/JRMalia/status/1080140820114796545>.

¹² <https://twitter.com/RodP13/status/1080096776202473472>.

**Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista:
o caso do termo “gado” na política brasileira**

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

<p>17/03/2020 (registro da primeira morte por COVID-19 no Brasil)</p>	<p>'Paulo Guedes sobre Lula: “soube trabalhar” pouco dinheiro ajudou a vida de muitos brasileiros” “mereceu ganhar uma, duas eleições...” alô, gado! vamos todos fazer um #mugidação nos postos Ipiranga ¹⁴</p>	<p>'Um haitiano, residente no Brasil, fala na cara dele: “Você não é mais Presidente”. O gado reage</p>
--	--	---

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



uma mulher traindo o namorado, que foi a Brasília para a posse presidencial, com outro homem. Tanto a postagem mais respondida quanto uma das mais citadas fazem referência a pessoas que ficaram em áreas cercadas durante a posse, por conta do esquema de segurança do evento. Uma delas questiona a motivação dos/as apoiadores/as do presidente, enquanto a outra critica a forma como a imprensa foi tratada na ocasião¹⁸. A outra mensagem mais citada nessa data mostra uma foto de apoiadores/as do presidente vestidos de verde e amarelo e usando a bandeira do Brasil enquanto fazem flexão de braço em frente ao Palácio da Alvorada.

Já em 17 de março de 2020, a publicação mais retweetada e mais curtida é uma incitação para que apoiadores/as do presidente Jair Bolsonaro critiquem o Ministro da economia, Paulo Guedes, em referência a uma fala dele em que são elogiadas ações do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e do vereador pela cidade de São Paulo Eduardo Suplicy. A publicação mais respondida e citada dessa data mostra um vídeo em que um hatiano, residente no Brasil, critica o presidente Jair Bolsonaro por ter participado, dois dias antes, de um evento em que apoiadores/as do governo pediam o fechamento do STF e do Congresso Federal¹⁹.

Ao observar os dados levantados e analisar os picos de uso diário associados aos acontecimentos politicamente relevantes, percebemos que há uma previsibilidade do uso da terminologia “gado”. Nesse sentido, é importante ressaltar que identificamos, no cenário político, a candidatura e eleição de Bolsonaro para a presidência da República²⁰ como marcos para interpretação dos dados quantitativos levantados à luz do ecofeminismo animalista, conforme desenvolvemos a seguir.

¹⁸ Diversos profissionais e veículos de imprensa relataram restrições e desrespeito na cobertura da cerimônia. Sobre o assunto, cf. DW Brasil. *Posse foi marcada por restrições ao trabalho da imprensa*: <https://www.dw.com/pt-br/posse-foi-marcada-por-restri%C3%A7%C3%B5es-ao-trabalho-da-imprensa/a-46921379>; GZH. *Restrição a trabalho de jornalistas na posse de Bolsonaro motiva críticas de profissionais*: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/01/restricao-a-trabalho-de-jornalistas-na-posse-de-bolsonaro-motiva-criticas-de-profissionais-cjqe82cbd0oro01pi0v0xd5pa.html>.

¹⁹ Cf. CNN Brasil. *Notícias do dia 17 de março de 2020 divulgadas no site da CNN*: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/1-morte-por-coronavirus-no-brasil-e-mais-noticias-da-tarde-de-17-de-marco/>.

²⁰ Para além de Bolsonaro, entendemos que sua eleição e atuação política são marcadas pelo bolsonarismo, fenômeno que transcende sua figura política e se estende para a constituição de uma ideologia de ultradireita. Exemplo disso foi o aumento expressivo de candidatos/as do PSL, partindo ao qual Bolsonaro era filiado no início do seu mandato. Em Santa Catarina, a sigla partidária foi responsável por eleger o então candidato a governador, Carlos Moisés, que sequer estava entre os favoritos nas pesquisas para o governo do estado.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



3. Contribuições do Ecofeminismo animalista para definir e decifrar a linguagem especista

Os ecofeminismos, que surgem a partir de uma conversação dialógica entre teoria e prática, entre mundo acadêmico e ativismos feministas e ambientais, proporcionam diversos instrumentos e chaves teóricas para a leitura do mundo. Entre essas contribuições temos a compreensão das relações, que se torna possível a partir do conceito dos “dualismos” destacado por autoras como Val Plumwood e Karen J. Warren.

Uma rede formada por diferentes dualismos está na base da cultura e do cenário político ocidental e permite reconhecer como as formas de opressão estão conectadas entre si. No entender de Plumwood (1993), os dualismos marcam a construção da esfera demarcada e desvalorizada do “outro”, além de negarem as formas de dependência e interdependência em relação ao “outro” subordinado. Eles se caracterizam por uma “forma de diferenciação alienada, em que o poder interpreta e constrói a diferença em termos de um reino inferior e estranho” (p. 42). Esses dualismos, em virtude da institucionalização e naturalização do poder, tornam-se parte de expressões culturais, entre eles, o sistema de linguagem humana.

Warren (2000) faz referência aos dualismos como parte das estruturas conceituais opressoras. É por meio dessas estruturas que relações de dominação e subordinação são justificadas e mantidas. Para tanto, se requer pensamento hierárquico de valor e dualismos de valor oposicionais, isto é: primeiro se dividem os grupos hierarquicamente em mais elevados e menos elevados, atribuindo mais valor aos primeiros; segundo, pares disjuntivos de grupos são formados, se tornam excludentes e oposicionais. O lado que possui mais valor nesses pares passa a exercer poder sobre o outro e garantir para si privilégios. A estabilidade desse sistema de dualismos exige uma “estrutura lógica de argumentação que ‘justifica’ a dominação e a subordinação” (p. 47). Fica evidente que a dominação se constrói e se mantém pela linguagem humana usada como meio para dar sentido à prevalência da lógica da dominação.

Conforme salienta Warren, é importante situar a linguagem nos contextos nos quais ela é utilizada. Nesse sentido, animalizar mulheres em uma cultura patriarcal nos quais os animais são vistos como inferiores aos humanos, rebaixa também o status das mulheres e as coloca numa relação de inferioridade aos homens. O inverso também ocorre: feminizar a natureza, em uma cultura patriarcal que subordina as mulheres, reforça e autoriza a dominação da natureza.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ao destacarmos a importância dos dualismos hierárquicos como um elemento central das culturas ocidentais que produzem sistemas de opressão, observamos que a linguagem está no centro da sustentação das oposições excludentes. Ela permite registrar e reafirmar continuamente a separação e oposição entre os de cima e os de baixo. Dunayer (2001) acrescenta que “o uso atual [da linguagem] promove uma falsa dicotomia entre humanos e não humanos. Léxicos separados sugerem comportamentos e atributos opostos” (p. 2). Esses dualismos, por meio do auxílio da linguagem, separam os diferentes sujeitos, humanos e não-humanos, em grupos com poder e grupos oprimidos, mostrando como os que estão do lado de cima compartilham várias características de poder. Dessa forma, temos os homens, brancos, racionais e a cultura, por exemplo, situados do lado de cima dos grupos com valor; enquanto as mulheres, pessoas negras/racializadas, emoções, natureza e animais estão do lado de baixo e pertencem aos grupos sem valor.

A individualidade e a subjetividade dos grupos oprimidos é negada, resultando em perspectivas existenciais muitas vezes diminuídas, apesar das tentativas de resistência que se constroem no interior de grupos subalternizados. No caso do exemplo em análise, o uso da palavra “gado” reforça a ideia de um coletivo sem individualidade, seja no caso do animal usado como meio para insultar, seja no caso do grupo humano insultado. Não há espaço para a diversidade e individualidade em meio ao coletivo. Dessa forma, o ato de insultar alguém com o nome de um animal, membro de um grupo situado do lado de baixo dos dualismos, mostra as associações que a lógica da dominação vai construindo, por meio da linguagem reducionista a favor da manutenção da dominação, entre aqueles que pertencem aos diferentes grupos do lado de baixo do dualismo.

Os ecofeminismos propõem que as aproximações realizadas entre os grupos submetidos aos impactos negativos da lógica da dominação nos levam a perceber que as opressões desses sujeitos não podem ser tratadas de forma indissociada. Em outros termos, isso significa que o combate à linguagem especista requer que se olhe para o funcionamento de uma linguagem humana baseada em dualismos e na lógica da dominação, pois esse sistema está na base da linguagem que expressa preconceitos contra diferentes grupos situados do lado de baixo dos dualismos hierárquicos de valor.

A linguagem baseada em dualismos é racista, capacitista, cisheterossexista e especista, portanto, na crítica à linguagem é necessária uma abordagem interseccional que promova o enfrentamento de toda a base do sistema de dominação e exploração que se manifesta na construção do discurso por meio dessa linguagem. Quando os grupos são tratados de forma dissociada, corre-se justamente o risco de fazer uma crítica a um grupo que está no poder e perpetuar injustiças e exploração contra outros grupos humanos, ao

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira, Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnen



mesmo tempo em que o grupo dos animais não-humanos, como no caso do uso da palavra “gado”, permanece inquestionadamente do lado de baixo dos dualismos. Por isso, a linguagem antiopressora, na perspectiva do ecofeminismo animalista, poderia ser um caminho importante a ser trilhado no combate a todos os “ismos” de dominação.

É importante destacar que analisamos o uso da palavra “gado” no contexto da rede social Twitter e suas implicações éticas em relação aos animais não-humanos, através de uma perspectiva ecofeminista animalista que busca a libertação animal intimamente conectada a todas as formas de opressão. É justamente por analisarmos a questão animal indissociada de aspectos socioambientais, sociorraciais, gendrificadas, heteronormativas que envolvem inúmeros elementos políticos que nos propusemos a pensar esse tema e contribuir, a partir da práxis ecofeminista²¹, com a construção de uma linguagem antiopressora, isto é, que não incorra nem perpetue quaisquer formas de opressão, inclusive em relação aos animais não-humanos subjugados pelo especismo.

É nesse intuito que investigamos a existência de algum tipo e/ou grau de violência implicada no uso recorrente da expressão “gado” no Brasil dos últimos anos. Consideramos que tal emprego, entre tantas expressões pejorativas que designam outros animais, impacta o nosso relacionamento interespecies. Além disso, procuramos identificar o limite que essa expressão estabelece uma vez que não busca obter um significado real acerca da vida dos animais bovinos no caso em questão. A esse uso e abuso da representação dos animais através da linguagem com intenções descritivas de um estado de inferiorização e subjugação, chamamos de “linguagem especista”. Dessa forma, compreendemos que a utilização das espécies animais como adjetivos que visam atribuir alguma “falta” cognitiva, inabilidade ou disfunção se ampara e, ao mesmo tempo, promove o especismo.

Tal atitude vem compondo o exercício contínuo de “animalização” – em oposição dualista e inferiorizada à “humanização” – de animais humanos e não-humanos ao longo da história. Ou seja, trata-se de uma tentativa permanente de realocar, através da linguagem, os animais à condição de animalidade enquanto inferioridade e subjugação ao humano detentor do poder, tendo em vista o par oposicional humano/animal. Nesse caso, a humanidade seria uma categoria preenchida por aquele que não é animal; ou seja,

²¹ “A práxis, entendida como a relação dialética entre pensamento e ação, é uma característica fundamental dos ecofeminismos. Teoria e prática se integram mutuamente de modo a compreender e sistematizar, a partir de ferramentas conceituais e metodológicas, tanto a relação entre as diferentes formas de opressão quanto as experiências das mulheres que revelam modos não hierárquico-dualistas e não exploratórios de estabelecer as relações sociais, ambientais e interespecies” (Rosendo & Kuhnen, 2021, n.p.).

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



por aquele capaz de negar ou controlar sua animalidade. A animalidade seria, ela própria, condição de possibilidade para a definição da humanidade e, essa última, dependente da animalidade para se figurar como hierarquicamente superior àqueles e àquelas que serão observados como “menos humanos” ou “animalizáveis”. É neste contexto que os animais se tornam não somente uma descrição, mas um insulto, visto que têm o seu estatuto moral rebaixado pela linguagem humana. A seguir, iremos analisar os problemas relativos ao emprego da palavra “gado” nesse âmbito.

4. A (in)visibilização de sujeitos não-humanos pela linguagem

Quando entramos em contato com o signo “gado”, a maioria de nós visualiza um conjunto de animais, comumente chamados de bois ou vacas. Nosso levantamento reafirma essa tendência, pois em nossa amostra, o conteúdo explícito e implícito das mensagens, imagens e pistas visuais alude aos seres bovinos. Entretanto, diversos dicionários da língua portuguesa e enciclopédias concordam ao definirem gado, de forma mais ou menos detalhada, como um conjunto de animais (de várias possíveis espécies) criados para fins agrícolas²². Com isso, destacamos um primeiro ponto que nos chama a atenção: embora o conteúdo semântico da palavra possa dizer respeito a muitos outros casos, tendemos a ver os bovinos como os representantes dessa modalidade de exploração que o termo “gado” nomeia.

Aqui, acionamos para auxílio na reflexão, o conceito de “referente ausente”, proposto pela filósofa Carol J. Adams (2010), o qual sinaliza a desvinculação entre o que foi transformado em objeto de consumo (frequentemente mulheres, pessoas racializadas e animais não-humanos) e o sujeito que o precede. Um exemplo é o modo como a palavra “carne” encobre o fato de nomear os fragmentos do corpo de alguém que foi transformado em objeto de consumo. Dessa forma, o sujeito cujo corpo foi transformado em carne, embora seja o referente do signo em questão, acaba ausentado do significado que a palavra evoca. O ato de atribuir rótulos mais convenientes para práticas inconvenientes e controversas (matar, explorar e consumir seres que sofrem), invisibilizando o sujeito referente real já é, em si, violento. E parece que o tratamento, via linguagem, tem relação indissociável com outros âmbitos e modos de tratar, fundamentais das relações. Por isso, Adams (2010) afirma que “qualquer movimento contra violência precisa reconhecer que não apenas mulheres não deveriam ser tratadas

²² Cf. Dicionários e definições: <https://dicionario.priberam.org/gado>; <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gado/>; <https://www.lexico.pt/gado/>; <https://pt.wikipedia.org/wiki/Gado#>.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



como carne, os animais também não deveriam” (n.p.), pois *tratar como carne* já seria em si mesmo uma violência.

Fazendo uma aproximação entre a reflexão do parágrafo anterior e o nosso tema específico de análise, entendemos que o signo “gado” desempenha função semelhante à do signo “carne”, enquanto instrumento objetificador, desindividualizador e capaz de ausentar o referente. Assim, propomos a adaptação da afirmação de Adams ao caso do “gado”. Há uma série de atos implícitos mesmo nas definições mais sucintas do vocábulo *gado*: dominar, forçar, explorar, confinar, prender, instrumentalizar. Parece-nos claro que *tratar como gado* é, por definição, violento. Portanto, se nos opomos à violência injustificada, faz sentido afirmarmos que não apenas humanos não deveriam ser tratados como gado, animais também não deveriam.

Sob o prisma do referente ausente, este parece um caso de desqualificação moral dupla: a quem se endereça e à própria espécie bovina. Assim como a injúria de gênero e a racial, há uma injúria especista. Ou seja, trata-se de um discurso injurioso²³ mais amplo que demonstra uma injustiça estruturalmente arraigada. Os sujeitos bovinos são os referentes da expressão “gado”, porém, são claramente ausentados, em sua subjetividade, quando são objetificados, fragmentados e consumidos das mais diversas formas, ou transformados em metáforas da ausência de inteligência, crítica e escolha consciente.

Sujeitos bovinos são cotidianamente explorados e objetificados de diversas formas. Quando traçamos um panorama das relações entre seres humanos e seres bovinos ao longo da história é evidente a prevalência de ações de dominação, subjugação e instrumentalização na conduta dos primeiros para com os segundos. O valor das vidas bovinas é lastreado pelo preço da arroba, do litro de leite, de quanto entretenimento é possível extrair de seus corpos em eventos como rodeios, vaquejadas e afins.

As representações e referências linguísticas aos bovinos são sintomáticas desse padrão violento de relacionamento, sendo a desindividualização uma das violências emblemáticas do modo como são referidos: rebanho, manada, boiada, vacada, plantel, lote, gado. Quando se diz “o gado” não se está considerando os interesses particulares de cada um dos participantes de um certo coletivo “gado”, frequentemente composto por dezenas de milhares de indivíduos, somando valores colossais, os quais chegamos a ter limitações epistêmicas para conceber.

²³ Por discurso injurioso entendemos, tal qual estabelece Judith Butler (2021) um ato de fala que visa a desqualificação dupla tanto daquele que é chamado por ele quanto aquele que é referenciado metaforicamente. Dessa forma, o discurso injurioso é também uma forma de manutenção de hierarquias através da linguagem.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



O conceito de “desindividualização” tem um papel importante na argumentação da psicóloga social Melanie Joy (2010), segundo a qual existe uma ideologia invisível – o carnismo – que legitima a exploração animal. A autora aponta um trio de distorções cognitivas, favorável à manutenção da ideologia carnista: objetificação, desindividualização e dicotomização. Tais mecanismos psicológicos de defesa consistem, respectivamente, em ver animais como objetos; ver animais como um grande grupo homogêneo e abstrato – não como diversos indivíduos únicos – e ver animais como pertencentes a categorias dicotomicamente opostas.

Em nossa investigação acerca das implicações e significados que permeiam o emprego da palavra “gado”, o conceito de “desindividualização”, especialmente, nos parece apropriado para descrever parte da invisibilização bovina que se evidencia por meio do discurso cotidiano. Joy (2010) descreve desindividualização como “o processo de só enxergar os indivíduos em termos da identidade do grupo, como se todos tivessem exatamente as mesmas características que qualquer um do grupo” atrelado à “falha em reconhecer a individualidade das partes que constituem o todo” (p.118).

Indivíduos bovinos compartilham características comuns que eventualmente são mais bem organizadas em agrupamentos descritivos para fins específicos, incluindo o detalhamento de particularidades fisiológicas relevantes para a compreensão de necessidades e interesses fundamentais de qualquer membro da espécie *Bos taurus*. O mesmo se aplica a qualquer outro agrupamento taxonômico e nomenclaturas semelhantes. Um indivíduo bovino pode ser mais bem atendido em alguma necessidade considerando-se que é um herbívoro, ruminante, com quatro estômagos e visão bilateral. Porém, sendo alguém único, subjetivo e portador de demandas particulares, o reconhecimento de sua individualidade também é fundamental para que suas necessidades possam ser supridas, assim como indivíduos humanos e quaisquer outros²⁴.

Tanto os atributos compartilhados com outros indivíduos quanto os particulares podem ter extrema relevância para qualquer sujeito. Nesse sentido, conhecer, entender e descrever expressões comportamentais comuns entre bovinos poderia não ser uma violência. À parte muitas críticas cabíveis, a etologia²⁵, por exemplo, embora possa ser

²⁴ Por uma limitação de escopo, não entraremos aqui no âmbito da Filosofia da Biologia e toda a problemática que circunda as diferentes propostas de classificações e agrupamentos de seres biológicos, tampouco nos debruçaremos sobre os possíveis paralelos disso com o problema do essencialismo, mas vale registrar que consideramos estes aspectos merecedores de fundamental atenção em condições oportunas. Para maiores informações, cf. o verbete Ereshefsky, M. *Species*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/species/>.

²⁵ Área que estuda o comportamento, reconhecida como ciência, no âmbito internacional, em meados da década de 70, ganhando expressividade no Brasil posteriormente. Para maiores informações, cf. Ades, C. (2010). “Do bicho que vive

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

violenta, também pode não ser (Buchanan *et al*, 2010). No entanto, as menções que se tem observado a respeito de como vacas e bois, teoricamente contidos no coletivo “gado”, se comportam, o que querem e do que são ou não capazes são injustas em múltiplos sentidos. Talvez o mais gritante seja o fato de que nunca se está falando das vacas e bois, sujeitos, de fato.

Vacas e bois são gregários, o que quer dizer que apreciam e precisam viver em grupo. Costumam ter organização social bem definida e se sentem desesperados quando se veem separados de seu grupo. Criam vínculos intensos de amizade entre si, são inteligentes, cuidadosos e gostam de interagir ludicamente (Marino & Allen, 2017). O fato de sua organização gregária ter se tornado um símbolo social pejorativo indica algo importante sobre as relações humano-bovino²⁶: ainda temos muito o que aprender, sobre eles e sobre nós.

A prática sistematicamente reproduzida pelas narrativas dominantes, de ausentar o referente, ou seja, de ignorar, invisibilizar, distorcer as múltiplas subjetividades por conveniência cultural ou mercadológica, é bastante evidente no âmbito da publicidade de leite e derivados, que exclui totalmente da cena do consumo as vacas reais, com suas preferências e particularidades (Capilé *et al*, 2021).

Também é violento o costume linguístico de se aludir aos bovinos com intuito de se ridicularizar, menosprezar e humilhar alguém, como quando mulheres são pejorativamente chamadas de “vacas” ou certos grupos ideológicos chamados de “gado” para conotar características consideradas socialmente desprezíveis, como obediência cega²⁷, subordinação, docilidade e ausência de resistência. O apelo às metáforas animais como símbolos de inferiorização do “outro” têm sido descrito e problematizado pela literatura ecofeminista desde seus primórdios (Dunayer, 1995), sendo também um tema recorrente de investigações na linha dos Estudos Críticos Animais.

Inclusive, quando Warren (2000) faz uma revisão da literatura ecofeminista e identifica as interconexões que as autoras traçam entre a opressão sofrida pelas mulheres e pela natureza, aparece também a referência à linguagem. Ao tratar, então, da

de ar, em diante: uma pequena história da Etologia no Brasil”. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, v. 78, n. 1, pp. 90-104.

²⁶ O termo original “*human-bovine relations*” foi utilizado (e provavelmente inaugurado, com esse sentido) por Linné e Pedersen (2017) em uma coletânea de textos da linha dos Estudos Críticos Animais acerca da cultura da carne (*meat culture*, no original em inglês). Adotamos o termo como uma tentativa de escapar do agrupamento generalizador “animais”, buscando direcionar a atenção aos indivíduos bovinos sobre os quais estamos falando. Para maiores informações, cf. Linné, T; Pedersen, H. (2017). “With care for cows and a love for milk: Affect and performance in dairy industry marketing strategies”. In: Potts, A. (Ed.). *Meat Culture*, pp. 109-128.

²⁷ Aqui, ao qualificar o tipo de obediência, registramos que além de especista a expressão é também capacitista.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



interconexão linguística, Warren ressalta que, na Filosofia (a exemplo de Wittgenstein), já se argumentava que a linguagem usada reflete o conceito de si e do seu mundo. Justamente por isso, a linguagem tem um papel fundamental na formação conceitual. As ecofeministas, por sua vez, têm argumentado que, conseqüentemente, a linguagem tem um papel crucial também para manter e reforçar a opressão sexista, racista e naturista²⁸.

Em sentido convergente, a filósofa Elisa Aaltola (2010) explica a importância de se investigar e entender a relevância do contexto e do paradigma cultural sobre as relações interespecie e seus desdobramentos éticos. Ela problematiza a tendência, observada ao longo do percurso histórico da ética animal – enquanto campo de estudo – a uma abordagem concentrada na razão e na teoria como vias exclusivas de abordagem da moralidade. A partir disso, a autora defende que uma abordagem mais adequada e completa precisa considerar outras esferas relevantes, como o papel do contexto e do paradigma cultural sobre o modo como as relações se constroem. Para isso ela volta a atenção ao âmbito da linguagem e das complexidades que compõem a construção de significados, o que ela identifica como abordagem wittgensteiniana. O termo deriva da aproximação feita pela autora a partir das contribuições de Wittgenstein para pensar a relação entre linguagem e realidade, especialmente a concepção de que a linguagem (sua dinâmica, seus elementos, funcionamentos e seus jogos) tem fundamental participação em como apreendemos e experienciamos o mundo.

Metáforas com animais para caracterizações humanas são historicamente usadas para desumanizar e inferiorizar membros de grupos externos. Em uma reflexão sobre a metáfora “pessoas são gado”, Waśniewska (2010, p. 10) sugere que as conotações negativas vêm do estereótipo de animais como máquinas, geralmente avaliados por desempenho produtivo. No Brasil, atualmente, gado descreve um grupo formado por vacas e bois e é sinônimo de “aceitar sem reclamar”, “apanhar sem revidar” mesmo quando se é ferido e mutilado, situação corriqueira no dia a dia da exploração animal. Agir como gado, nesse sentido, expressa uma obediência sem questionamento, uma ação realizada de forma automática. Esse significado reflete concepções binárias, dicotômicas e dualistas de que humanos se situam de um lado, providos de razão e vontade própria, e os não-humanos de outro lado, desprovidos destes atributos.

Contudo, essa suposta falta de resistência, muitas vezes entendida como docilidade bovina, frente aos abusos humanos, precisa ser contextualizada: os sujeitos bovinos com os quais convivemos hoje foram gananciosamente domesticados, inseridos, subjugados e

²⁸ Termo cunhado por Warren (2000) para designar a dominação injustificada da natureza.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnen**



forçados a viver sob determinadas condições, sem opção ou sem possibilidade de resistência. Talvez a não resistência do “gado” diga muito mais sobre os mecanismos humanos de opressão do que sobre uma suposta docilidade bovina.

5. Por uma linguagem antiopressora

Dentro de uma proposta de linguagem antiopressora, e mais especificamente antiespecista, é importante nos compreendermos a partir de um *continuum* de relações de interdependência marcadas pela diversidade e não por dualismos oposicionistas. A ideia de um *continuum* precisa nos manter preocupados/as com a individualidade dos sujeitos, ao mesmo tempo em que, conforme destaca Plumwood (1993), afasta o risco de simplesmente eliminar as distinções junto com a desconstrução dos dualismos. A linguagem precisa ser reconstruída nesse sentido, a partir da continuidade e não da separação e de supostas oposições excludentes.

Plumwood (1993) realiza algumas sugestões para auxiliar no desmantelamento do olhar dualista-hierárquico que nos constitui. Para escapar dos dualismos, segundo a pensadora, é necessário recorrer a remédios anti-dualistas e concepções não hierárquicas das diferenças, que envolvem: 1) construir sistemas de pensamento, abordagens e percepções que reconhecem a dependência como fundamentação; 2) afirmação da continuidade, recuperação das áreas de sobreposição e integração ao invés de manter o foco na separação; 3) revisão das identidades situadas em cima (consideradas superiores) e embaixo (tidas como inferiores), considerando as práticas de resistência destas últimas e as fontes independentes e positivas para essas identidades; 4) reconhecer a complexidade e diversidade para substituir a homogeneização e marginalização do outro excluído. Todos esses aspectos necessitam de permanente atenção na tentativa de construção de uma linguagem antiopressora, sempre conscientes de que se trata de uma nova rota, com trilhas e nós que surgirão, e que o caminho precisará ser revisto.

Se quisermos, portanto, construir uma comunidade de vida na Terra antiopressora, fortalecendo nossas relações de interdependência com os animais não-humanos por meio de encontros e práticas de coexistência justas, precisamos não apenas falar pelos animais, mas falar com eles. A linguagem humana não é a única fonte de comunicação. Conforme afirma Meijer (2019), “a linguagem é uma importante ferramenta de interação e de construção de mundo em comum com outros” (p.5). Para tanto, a autora salienta que o próprio sentido tradicional de linguagem precisa ser rompido para não repetirmos os tradicionais erros antropocêntricos.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ao reconhecer a possibilidade de desenvolver uma linguagem interespecies, Meijer (2019) destaca que devemos nos atentar ao fato de que não existe algo como “a linguagem animal”, mas sim muitas espécies diferentes, comunidades e grupos de animais não-humanos, indivíduos animais que se expressam de modos distintos a depender das relações construídas com os humanos, conforme se pode observar nos diferentes relatos de Vinciane Despret (2021). Nesse sentido, manter os diferentes animais como referentes presentes, reconhecendo suas distinções uns dos outros, é fundamental, juntamente com o reconhecimento de sua capacidade de agência e o confronto do dualismo entre humanos e animais.

No entendimento de Meijer (2019), os animais têm múltiplas formas de expressão, de criação de significados que estão por trás de suas próprias perspectivas de vida e comunicação com outros da mesma espécie ou interespecies. Dessa forma, “humanos e outros animais podem ter, e na verdade já têm, relações em que a espécie não é o fator determinante para alcançar compreensão ou intimidade e nas quais humanos não objetivam oprimir os outros animais com os quais eles compartilham a casa ou a terra” (p. 8).

Na tentativa de modificar a linguagem dualista, construída sob o pressuposto da exclusão de outros animais da esfera da linguagem, podemos olhar para outras cosmologias, que reconhecem o *continuum* entre as formas de vida. O pensador indígena Ailton Krenak (2019) apresenta sua experiência anti-dualista para adiar o fim do mundo ao afirmar que “tudo é natureza” e que em certas culturas é possível que os seres humanos conversem com pedras e montanhas, as quais podem, inclusive, ter uma personalidade que se manifesta nas relações e conversas com os seres humanos. Podemos observar, nessas culturas, outras possibilidades de uso da linguagem anti-dualista que fraturam o sistema opressor ocidental.

Também os ecofeminismos que dialogam com a ética do cuidado são essenciais aqui, à medida que propõem a necessidade de olhar para as particularidades dos contextos e voltar a atenção para o outro a partir do reconhecimento da interdependência. Uma atenção amorosa, segundo Josephine Donovan (1996), permite “(...) uma construção imaginativa simpatizante da realidade do outro” (p.152), em vez de meramente percebermos o outro como um oposto. Marti Kheel (2008) destaca que o cuidado se torna um modo de vida ou uma forma de consciência que nos convida a sermos responsáveis, o que nos auxilia na habilidade criativa de pensar uma linguagem que inclua as realidades de humanos e não-humanos.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn



Por fim, a construção de uma linguagem antiopressora requer também levar em consideração a metáfora de Warren (2000), sobre a teoria como um *quilt*²⁹, uma vez que precisamos repensar de forma constante as palavras que usamos para descrever as coisas e dar novos sentidos ao que existe no mundo. Acreditamos e defendemos que a teoria como um *quilt* nos compromete ética e politicamente com um outro mundo possível.

6. Considerações finais

Embora bovinos possam ser inteligentes, afetuosos e sensíveis, não é isso o que se pretende significar quando se acusa pessoas de serem gado. Reduzir o comportamento dos bovinos a certos aspectos negativos nos parece, portanto, não somente inadequado, mas sobretudo injusto e resultante do especismo estrutural que se manifesta também via linguagem. Ou seja, trata-se de um ato injurioso que visa única e exclusivamente a desqualificação do outro a partir de uma suposta ausência de boas características dos bovinos.

A forma derogatória como a expressão vem sendo usada, principalmente nos últimos anos – conforme o levantamento quantitativo realizado no Twitter entre 2018 e 2021 – reflete um tipo de desprezo pelos bovinos, os quais apenas ganham espaço no discurso público quando servem para simbolizar características malvistas que representam difamação. Consequentemente, os bovinos são instrumentalizados, inclusive de modo linguístico, por meio de rotulações que anulam qualquer possibilidade de visibilização da subjetividade bovina, de suas sofisticadas capacidades cognitivas, das sensibilidades, preferências, decisões e desejos próprios.

Além de servir à ausência do referente que permite a individuação dos bovinos, nessa linguagem especista – que aparentemente nada tem a ver com os animais em si, na medida em que o uso do termo “gado” parece almejar somente a adjetivação pejorativa de humanos –, está implícita também a subjugação dos próprios animais. Afinal, o que buscamos demonstrar é que a linguagem é justamente uma das formas pelas quais se sustentam e perpetuam as opressões interconectadas, conforme denunciam os dualismos de valor hierárquicos. Assim, essa linguagem pejorativa em relação aos humanos simultaneamente reforça e naturaliza, cada vez mais, a opressão dos animais.

²⁹ “A filósofa Karen J. Warren usa a metáfora do *quilt*, um trabalho artesanal geralmente feito por mulheres, para afirmar que teorias são como quilts e as condições necessárias são como seus limites. Nesse sentido, um *quilt* ecofeminista filosófico é altamente contextual na medida em que é formado por diferentes remendos e por pessoas de diferentes contextos, seja social, histórico ou material” (Rosendo, 2019, p. 27).

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

No contexto brasileiro, cujo modelo de desenvolvimento é assentado no tripé agronegócio, mineração e grandes empreendimentos, a linguagem especista exerce também a função de legitimar a exploração dos animais e da natureza, ambos inferiorizados. Além disso, a emissão de gases de efeito estufa oriunda da exploração de animais para fins alimentares (produção de carnes e laticínios, por exemplo) é um fator central que tem contribuído para o aquecimento global e a crise climática já instaurada.

Em linhas gerais, chamar alguém de “gado” significa dizer que essa pessoa “aceita sem resistir” e não faz uso de sua capacidade crítica ao fazer escolhas. Aparentemente essa ideia pressupõe uma premissa comum, de que gado aceita sem pensar, a qual costuma vir acompanhada de julgamentos arbitrários, como o de que gado age desse modo por estupidez ou incapacidade. Essa suposição é milenar, arraigada, historicamente sustentada por crenças e valores dualista-hierárquicos dominantes e tem influência em múltiplos setores da sociedade.

Como vimos ao longo do capítulo, entretanto, o gado não aceita (por opção) ser explorado, mas é violentamente forçado, por meio de agressão física e psicológica, a viver sob condições inaceitáveis. Portanto, a premissa sobre sua pretensa “falta de capacidade de fazer escolhas” sequer faria sentido na tentativa de construir algum argumento inicial para a defesa do emprego da palavra “gado” aos significados que localizamos por meio da pesquisa na rede social Twitter. Similarmente, a suposição seguinte é facilmente contestada, pois quaisquer possíveis sujeitos que sejam os referentes de um coletivo gado, podem ser inteligentes e inequivocamente capazes de pensar de acordo com os desafios do seu modo de vida. Há, de fato, muito o que se discutir, em âmbito ontológico, ético e político sobre os problemas de se insistir na formulação e aplicação de conceitos de inteligência ou capacidade de pensar, mas as dúvidas e problemas relativos a esses conceitos valem tanto para sujeitos humanos quanto não humanos. Não há, portanto, excepcionalidade que justifique a referência a um grupo bovino com o propósito de ridicularizar ou desmerecer um grupo humano.

A partir das considerações e reflexões apresentadas neste capítulo, esperamos ter contribuído para evidenciar um pouco mais as violências implícitas no uso cotidiano da linguagem humana. É importante enfatizar que não problematizamos a participação das metáforas na construção de significados ou ignoramos sua importância no processo de dar sentidos à realidade. Mas, destacamos a necessidade de nos mantermos constantemente atentos e críticos quanto ao uso da linguagem como um instrumento de opressão, isto é, a serviço da lógica da dominação.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Entendemos que a linguagem não cria ou altera a realidade diretamente, mas pode ser sinalizadora de fatores fundamentais acerca dela quando inserida em sistemas de opressão como o capitalismo patriarcal e colonial. Similarmente, a disposição para ressignificações e reconstruções no âmbito da linguagem indica e exige atenção, cuidado e interesse por modelos mais justos de relações, comunicações, interações e representações. Simultaneamente, reconhecemos a complexidade envolvida no tema das possíveis relações entre linguagem e realidade, e a profundidade que esse assunto demanda. Como se evidenciou ao longo deste capítulo, buscamos contribuir com essa discussão a partir de uma perspectiva ético-política, mas reconhecemos que existem outras dimensões filosóficas importantes para compreender essa relação, como a de cunho ontológico.

Ao partirmos do exemplo do termo “gado”, destacamos que a ausência de uma abordagem interseccional das relações que produzem a subalternidade e a exploração entre grupos nos leva a perpetuar o uso da linguagem a serviço da lógica da dominação, contribuindo para a sustentação dos sistemas de opressão. É importante dar novos significados às experiências negativas decorrentes do uso da linguagem em meio às relações de dominação entre diferentes grupos humanos, bem como no caso do sistema de dominação interespecies. Isso significa romper com os usos opressores da linguagem em diferentes contextos, e, a partir das experiências positivas de interação, reformular a linguagem.

Para construir as críticas aos sistemas de dominação vigentes entre seres humanos não é preciso instrumentalizar os animais não-humanos ou mesmo outros grupos humanos minoritários. Enquanto formos parte de grupos que argumentam estar na resistência e na luta progressista, que se propõe inclusiva e aberta a diferentes minorias – incluindo os animais não-humanos –, não podemos ficar presos e limitados aos velhos dualismos hierárquicos de valor e ao modo de pensar e expressar que forma a lógica da dominação. Uma linguagem antiopressora precisa ser também antiespecista, isto é, romper a fronteira da espécie como limite para a inclusão das vidas dignas de proteção e florescimento.

**Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista:
o caso do termo “gado” na política brasileira**

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



Bibliografia

- Aalzola, E. (2010). The anthropocentric paradigm and the possibility of animal ethics. *Ethics & the Environment*, 15(1), pp. 27-50.
- Adams, C. J. (2010). *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. 20th ed. London: Continuum.
- Ades, C. (2010). Do bicho que vive de ar, em diante: uma pequena história da Etologia no Brasil. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 78(1), pp. 90-104.
- Buchanan, B., Bussolini, J. & Chrulew, M. (2014). Introduction: philosophical ethology. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 19(3), pp. 1-3.
- Butler, J. (2021). *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Capilé, K. et al. (2021). Exploring the Representation of Cows on Dairy Product Packaging in Brazil and the United Kingdom. *Sustainability*, 13(15), 8418.
- Despret, V. (2021). *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu.
- Donovan, J. (1996). Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals. In Donovan, J. & Adams, C. (Eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, pp. 147-169.
- Dunayer, J. (2001). *Animal Equality: language and liberation*. Maryland: Ryce Publishing.
- Dunayer, J. (1995). Sexist Words, Speciesist Roots. In Dunayer, J. *Animals and women*. Duke University Press, pp. 11-31.
- Ereshefsky, M. (2022). *Species*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/species/>. Acesso em: 13 abr. 2022.
- Joy, M. (2010). *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: An introduction to carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Khell, M. (2008). *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Linné, T.; Pedersen, H. (2017). With care for cows and a love for milk: Affect and performance in dairy industry marketing strategies. In Potts, A. (Ed.). *Meat Culture*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 109-128.

**Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista:
o caso do termo “gado” na política brasileira**

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnen**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

- Meijer, E. (2019). Introduction. In Meijer, E. *When Animals Speak: Toward an Interpecies Democracy*. New York: New York University Press, pp. 1-12.
- Marino, L. & Allen, K. (2017). The psychology of cows. *Animal Behavior and Cognition*, 4(4), pp. 474-498.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge: London.
- Oliveira, F. A. G. (2021). Especismo Estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido. In Parente, Á., Danner, F. & Silva, M. A. (org.). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi, pp. 48-71.
- Rosendo, D. (2019). *Quilt ecofeminista sensível ao cuidado: uma perspectiva de justiça social, ambiental e interespecies*. 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Rosendo, D. & Kuhnen, T. (2021). Ecofeminismos. In *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, 7(2), pp. 6-40. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/ecofeminismos/>. Acesso em: 31 out. 2021.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: animal and disability liberation*. New York: New Press.
- Warren, K. J. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What it is and Why it Matters*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Waśniewska, M. *et al.* (2018). A dog or a wolf: The role of connotations in animalistic metaphors and the process of dehumanization. *New Horizons in English Studies*, 3(1), pp. 3-17.

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhn**



DANIELA ROSENDO

Doutora e Mestre em Filosofia (UFSC) e graduada em Direito (Univille). Entre 2020 e 2021, realizou estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É pesquisadora do Núcleo de Ética Prática (NuEP) da UFSC, do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF), onde co-coordena o projeto *Making Connections*, e do Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões, da Universidade Federal do Oeste da Bahia. Membro da Red de Mujeres Filósofas de América Latina (UNESCO), da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e do Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).

DENIS DUARTE

Mestre em Ciência de Dados pela University College Dublin (UCD) e graduado em Ciência da Computação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Membro do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

FABIO A. G. OLIVEIRA

Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF). Coordenador do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) e membro do grupo de pesquisadoras(es) do Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).

KARYNN CAPILÉ

Doutora em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF). Mestre em Ciências Veterinárias pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduada em Medicina Veterinária pela Universidade de Marília (UNIMAR). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

Contribuições para a defesa de uma linguagem antiespecista: o caso do termo “gado” na política brasileira

**Daniela Rosendo, Denis Duarte, Fabio A. G. Oliveira,
Karynn Capilé, Maria Alice da Silva, Tânia A. Kuhnén**



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

MARIA ALICE DA SILVA

Doutora e Mestre em Ética e Filosofia Política pelo PPGFIL-UFSC e graduada em Filosofia pela UFSC. É autora do livro “Direitos animais: fundamentos éticos, políticos e jurídicos” publicado em 2020 pela editora Ape’ku e organizadora da obra “Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos” publicado em 2021 pela editora Fi. É membra pesquisadora dos grupos vinculados ao CNPQ: LEA- UFF e OJE-UFSC. Também é coordenadora do grupo de estudos “ecofeminismos” da UFU e professora da plataforma de ensino “aulasdamariaalice.com.br”.

TÂNIA A. KUHNEN

Professora de Filosofia da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais (PPGCHS/UFOB). Coordenadora do Marginais: Grupo Interdisciplinar de Pesquisa sobre Minorias e Exclusões. Membro da Red de Mujeres Filósofas de América Latina (UNESCO) e da Rede Brasileira de Mulheres Filósofa

¿LOS PECES RESISTEN? ¹

OS PEIXES RESISTEM?

DO FISH RESIST? ²

Enviado: 25/01/2023

Aceptado: 26/02/2024

Dinesh Wadiwel

Doctor en Filosofía Política y Estudios culturales por la University of Western Sidney. Profesor Asociado en la Facultad de Artes y Ciencias Sociales, en la University of Sidney (Australia).

Email: dinesh.wadiwel@sydney.edu.au

Traducido por Josué Imanol López Barrios

Maestro en Filosofía por la Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (Francia).

Email: imanollopezb@gmail.com

¹ Este artículo se basa en una conferencia pública pronunciada en la Human Rights and Animal Ethics Research Network, Universidad de Melbourne, diciembre de 2014. Mi más sincero agradecimiento a una serie de académicos que ofrecieron sus ideas y su compromiso en el desarrollo del artículo, entre ellos Siobhan O'Sullivan, Clare McCausland, Matthew Chrulew, Sue Donaldson y Rhiannon Galla. [N.T. Hemos decidido respetar el uso de notas al pie de página tal y cómo aparece en el artículo original con el fin de preservar el argumento presentado.]

² Este artículo fue publicado originalmente en inglés en la revista Cultural Studies Review, en el año 2016 (v.22, n°1): <https://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/csrf/article/view/4363>. Agradecemos inmensamente al autor, Dinesh Joseph Wadiwel, quien nos dio permiso para traducir el texto al español, así como a la Revista Cultural Studies Review.

En este artículo Dinesh Wadiwel propone realizar un desplazamiento metodológico a partir del cual piensa nuestra relación con los peces y demás animales marítimos. En lugar de partir de la pregunta en torno al sufrimiento, pregunta mediada por una violencia epistémica que hace de los peces seres sin agencia y sensibilidad, Wadiwel pone de relieve la cuestión de la resistencia. Partiendo de una postura operaísta y foucaultiana, el autor elabora una concepción de resistencia que no necesariamente tiene que implicar un acto consciente, sino que funciona como la contraparte estratégica de los dispositivos desarrollados para combatirla. A través de esta lente, Wadiwel estudia tecnologías como el gancho de pesca, la red y las prácticas contemporáneas de acuicultura, como formas de contestar a la resistencia que los peces ponen a su captura.

Palabras clave: peces, violencia epistémica, resistencia, biopolítica.

Neste artigo Dinesh Wadiwel propõe um deslocamento metodológico a partir da qual pensa a nossa relação com os peixes e outros animais marinhos. Em vez de partir da questão do sofrimento, questão mediada por uma violência epistêmica que torna os seres peixes sem agência e sensibilidade, Wadiwel destaca a questão da resistência. Partindo de uma posição operaísta e foucaultiana, o autor elabora uma concepção de resistência que não necessariamente implicar em um ato consciente, mas funciona como a contrapartida estratégica dos dispositivos desenvolvidos para combatê-la. Através desta lente, Wadiwel estuda tecnologias como o anzol, a rede e as práticas contemporâneas de aquicultura, como formas de responder à resistência que os peixes apresentam à captura.

Palavras-chave: peixes, violência epistêmica, resistência, biopolítica.

In this article Dinesh Wadiwel proposes a methodological shift from which he thinks about our relationship with fish and other marine animals. Instead of starting from the issue of suffering, an issue mediated by an epistemic violence that turns beings into fish without agency and sensitivity, Wadiwel highlights the issue of resistance. Starting from an operaist and Foucauldian position, the author elaborates a conception of resistance that does not necessarily imply a conscious act, but functions as the strategic counterpart of the devices developed to combat it. Through this lens, Wadiwel studies technologies such as hooks, nets and contemporary aquaculture practices as ways to respond to the resistance that fish present to capture.

KeyWords: fish, epistemic violence, resistance, biopolitics.

1. ¿Los peces resisten?

En 2010, la organización británica *Fishcount.org.uk* publicó un informe pionero que intentaba estimar el número de animales marinos muertos cada año en el marco de la pesca comercial. Las organizaciones nacionales e internacionales han facilitado datos sobre las cantidades de pesca comercial; sin embargo, la mayoría de estas medidas, como las de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), se refieren a los animales marinos destinados para alimentación por peso y no por número, lo que oculta a la percepción pública el número real de animales marinos que son utilizados por los seres humanos (FAOSTAT, 2010). Basándose en su propia investigación, *Fishcount.org.uk* y la autora principal del informe, Alison Mood, propusieron una estadística aleccionadora: entre 0,97 y 2,7 trillones de peces salvajes son sacrificados cada año a través de la pesca comercial (Mood, 2010, p. 71). En un informe de seguimiento, Mood y Phil Brooke intentaron estimar también el número de peces sacrificados anualmente a través de la piscicultura (o acuicultura): su estimación en 2012 fue del orden de 37 a 120 mil millones al año (Mood & Brooke, 2012, p.1). Para poner estas cifras en perspectiva, los datos de la FAO indican que en 2010 se sacrificaron 63,000 millones de animales terrestres para consumo humano, una cifra que probablemente se acerque a los 70.000 millones en el 2015 (FAOSTAT, 2010). Estas cifras no incluyen el número potencialmente grande de peces capturados en todo el mundo a través de las prácticas de pesca recreativa.³

Sabemos que el uso mundial de animales marinos para la alimentación va a aumentar. El consumo mundial de pescado per cápita se ha duplicado más o menos en los últimos cincuenta años (de 9,9 kilogramos a 19,2 kilogramos por persona y año), lo que significa que no solo se matan más peces para alimentar a una población humana cada vez más numerosa en todo el mundo, sino que en promedio hoy se come más pescado por persona que nunca. (FAO, 2014, p. 3) La inquietud por la pesca ambiental, y en particular por los efectos de este aumento exponencial de utilización humana, también ha sido el centro de la preocupación medioambiental. La FAO (2014) afirma que en 2011 “se estimó que un 28,8% de las poblaciones de peces se pescaban a un nivel biológicamente insostenible” (p.7). No es de extrañar que el Premio Nobel Paul Crutzen, al proponer el período geológico del “Antropoceno”, señalara la pesca mecanizada como un ejemplo de un área significativa de impacto humano a escala planetaria. Crutzen (2002) señaló que

³ Ha habido algunos intentos de cuantificar el número de peces capturados mediante la pesca recreativa en estudios localizados, Por ejemplo, el trabajo de Smallwood, et al. (2011).

“la pesca elimina más del 25% de la producción primaria en las regiones oceánicas ascendentes y el 35% en la plataforma continental templada” (p. 23). La captura de peces silvestres representa ciertamente la mayor proporción de todos los peces utilizados para el consumo humano; sin embargo, la industria pesquera está pasando de la depredación mecanizada a la cría intensiva de peces en el contexto de la acuicultura. Tras una explosión en el uso de la acuicultura desde la década de 1990 (con una tasa de crecimiento de alrededor del 9,5% anual), los peces de criados en granjas de acuicultura representan hoy día cerca del 42% de todos los peces utilizados para consumo humano (FAO, 2014, pp. 6-19). En la actualidad, la piscifactoría ha superado a la cría de ganado vacuno en todo el mundo como fuente de proteína animal (Marshall, 19 de junio de 2013). La acuicultura — granjas industriales de peces — parece posicionarse como un elemento esencial dentro del suministro alimentario mundial.

El panorama del bienestar en el contexto de la pesca industrializada es aterrador (Black, 2012, pp. 245-263). A pesar de la enorme escala de la industria, hay pocas pruebas de que se tomen precauciones significativas en materia de bienestar animal en las prácticas pesqueras para reducir el sufrimiento que experimentan los peces en el proceso. Hay una serie de problemas de bienestar documentados públicamente en torno a las prácticas de pesca recreativa e industrial, incluyendo la pesca con sedal, la pesca con red y el trauma asociado a la captura y el transporte de peces vivos (FSBI, 2002; Mood, 2010). Sin embargo, podría decirse que el modo de sacrificio utilizado para matar a los peces en la mayoría de las prácticas de la industria pesquera nos ofrece la visión más reveladora de la pobreza de las actuales protecciones básicas de bienestar disponibles para los peces utilizados por los seres humanos. El método de sacrificio más utilizado por la industria pesquera es, por mucho, la muerte por asfixia, en la que se deja a los peces al aire libre para que mueran lentamente mientras sus cuerpos se ven privados de oxígeno. Los peces suelen tardar mucho en morir de este modo y los estudios han demostrado que el periodo hasta el aturdimiento — es decir, el periodo durante el cual los peces sufren antes de quedar inconscientes — es considerable. La trucha arco iris tarda unos quince minutos en aturdirse, la dorada veinticinco minutos y la lubina sesenta minutos (Poli, et al. 2005).⁴ La práctica habitual de colocar a los peces vivos en hielo no es mejor; de hecho, es probable que prolongue aún más el tiempo antes de que los peces estén efectivamente aturridos. Algunos estudios han demostrado que las truchas tardan entre veintiocho y

⁴ Todos estos son periodos de aturdimiento observados; sin embargo, hay una gran variación, y una gran cantidad de información anecdótica sugiere que algunos peces soportan muchas horas de asfixia.

ciento noventa y ocho minutos, el salmón sesenta minutos y la dorada entre veinte y cuarenta minutos (Poli, et al. 2005, p. 38).

Muchos peces se someten a la evisceración en vivo como parte del proceso de sacrificio. Algunos peces siguen vivos durante y después de eviscerados; un estudio indica que los tiempos de aturdimiento varían entre veinticinco y sesenta minutos para los peces eviscerados (Fishcount.org.uk, *s.f.*). El uso de dióxido de carbono para aturdir a los peces puede acelerar los periodos de aturdimiento. Pero esto también puede provocar una “reacción rápida y violenta, como nadando repetidamente, intentos de escapar de la bañera y una actividad anormal antes del aturdimiento” (Poli, et al., 2005, p. 39) En algunos casos, los animales marinos pueden tardar un tiempo relativamente largo en ser aturridos con dióxido de carbono; por ejemplo, 109 minutos para las anguilas (Poli, et al., 2005, p. 38). Muchos peces son indirectamente muertos o heridos por redes, anzuelos u otros peces antes de que desembarquen en un navío pesquero (algo de lo que hablo más adelante). Sin embargo, muchas formas de sufrimiento son directamente intencionadas, impuestas a los peces como parte del proceso de matanza, a menudo como medio para producir un producto comercializable al final del proceso (es decir, carne de pescado). Un ejemplo es cortar a los peces por las branquias y devolverlos vivos al agua. Se utiliza el corazón del pez mientras está vivo para sacar la sangre de su cuerpo, supuestamente para producir un efecto deseable en la carne de pescado en términos de sabor y apariencia. En el caso de las anguilas, es una práctica común colocarlas en un baño de agua salada para “descalcificarlas” — un proceso al que las anguilas tienen aversión — antes de ser evisceradas vivas. El proceso dura unos veinte minutos (Ashley, 2007).

Estos horrores viscerales forman parte de la pesca y de las industrias pesqueras, pero el desafío para los activistas en defensa de los animales, los académicos y los trabajadores sigue siendo enorme. Mientras que se ofrecen protecciones legales a muchos animales terrestres utilizados habitualmente como alimento, los peces no disponen de las mismas protecciones (Black, 2012). En parte, esta situación es el resultado de la falta de consenso si los peces son capaces de sufrir o si al menos este sufrimiento es importante. Existe cierto reconocimiento de que los animales terrestres usados para alimento, para experimentación y como entretenimiento pueden sufrir en manos humanas, y este hecho da forma a las leyes de bienestar y a la regulación que busca minimizar este sufrimiento.⁵

⁵ En el caso de Australia, se trata de leyes estatales como la Ley de Prevención de la Crueldad contra los Animales de 1979 (NSW Prevention of Cruelty to Animals Act 1979) y la Estrategia Australiana de Bienestar Animal (Australian Animal Welfare Strategy). Los planteamientos de bienestar tienen sus límites y han sido objeto de fuertes críticas por parte de algunos defensores de los animales y académicos. Por ejemplo, la

Esto, por otro lado determina los argumentos que los activistas utilizan en defensa de los animales terrestres, que normalmente implican encontrar el balance entre el sufrimiento animal y la utilidad humana.⁶ En el caso de los peces, no hay una aceptación universal de que los peces sufren, lo que determina la tarea activista. Los activistas están forzados a argumentar que, de hecho, los peces sufren (ya que es un asunto discutido) y, entonces, argumentar por que se tomen medidas que aseguren un mínimo (y muchas veces nada más que el mínimo) nivel de bienestar para mitigar el intenso volumen de este sufrimiento.⁷

Esta situación — donde los activistas tienen que argumentar que los peces sienten dolor ya que este conocimiento no se toma por dado — es en parte el resultado de cierta incertidumbre alrededor de la ciencia del sufrimiento de los peces. Existen varios estudios científicos que muestran que algunos peces experimentan dolor y que esto tiene importantes implicaciones para su bienestar. Lynne Sneddon (2003) y sus colegas realizaron experimentos en las truchas arcoíris. Observaron conductas aversivas frente a experiencias potencialmente dolorosas y también que al administrar morfina reducía significativamente estas conductas relacionadas con el dolor.⁸ Estos estudios y el problema que traen a la superficie fueron expandidos por Victoria Braithwaite (2010) en su libro *Do Fish Feel Pain?* Contra este punto de vista, otros científicos han argumentado consistentemente, tal vez como un eco de la perspectiva atribuida a Descartes que postula

legislación contra la crueldad incluye numerosas excepciones para determinados animales y exime ciertas acciones - como matar - del concepto de "crueldad". Como señala Malcolm Caulfield, "matar a un animal no es per se un acto cruel" (Caulfield, 2008, p. 139),

⁶ Este acto de cálculo utilitario es fundamental en las consideraciones de bienestar. Véase Webster (2004).

⁷ La página web de Animals Australia sobre la pesca es un ejemplo de ello. Animals Australia afirma: "La pesca se considera un pasatiempo recreativo entre la mayoría de los australianos y Australia cuenta con una gran flota pesquera comercial. Cualquier grupo de protección de los animales que plantee la cuestión del bienestar de los peces en este país es ridiculizado al instante. Tener que reconocer que los peces sienten dolor y angustia no es algo que los que disfrutan de la pesca, o aquellos cuyos ingresos se generan a través de la pesca, quieran saber. Como organización protectora de animales, el papel de Animals Australia es presentar hechos que permitan a la comunidad tomar decisiones informadas – ya sean pescadores (o mujeres) o quienes comen pescado – sabiendo que muchos miembros de la comunidad, si están informados, tomarán decisiones personales que no causen daño a otros. Por lo tanto, el hecho de que los peces sientan dolor y angustia no es más que otra verdad incómoda que hay que contar." (Animals Australia, *s.f.*)

⁸ Sneddon (2003) afirma: "La administración de morfina redujo significativamente los comportamientos relacionados con el dolor y la frecuencia de los latidos operculares, por lo que la morfina parece actuar como analgésico en la trucha arco iris. Se concluye que estos comportamientos relacionados con el dolor no son simples reflejos y, por tanto, existe la posibilidad de que los peces perciban el dolor". Véase también Sneddon et al. (2003), Braithwaite et al. (2004) y Brown (2015).

que los animales son simples autómatas (*bête-machine*), que los peces no están realmente sufriendo, sino que sólo reaccionan a estímulos (Cottingham, 1978). Notablemente, James D. Rose (2014) otros investigadores contestaron el punto de vista en el que los peces pueden experimentar dolor de la forma en la que los seres humanos lo hacen:

Incluso si los peces estaban conscientes, no se puede asumir que tienen una capacidad para percibir el dolor similar a la humana. Finalmente, la evidencia conductual y neurobiológica revisada muestra que las respuestas de los peces a los estímulos nociceptivos son limitados y que es poco probable que experimenten dolor. (p. 1)⁹

La incertidumbre dentro de la comunidad científica con respecto a si los peces sienten dolor, combinado con el compromiso público a la continuación de las prácticas pesqueras existentes, produce un perverso silencio con respecto al bienestar de los peces. La falta de consenso sobre la pregunta del sufrimiento de los peces lleva a la inacción. Limita la capacidad de los legisladores para tomar acciones decisivas en la mitigación del sufrimiento de los peces. Como lo dice Celeste Black (2012): “la ausencia de un consenso en el asunto básico del sufrimiento en peces, puede ser usado para justificar la exclusión de los mismos del alcance de las leyes de bienestar animal” (p.250).¹⁰ Para los activistas por los animales, me parece que ahora mismo existe un dilema táctico sobre cómo responder a la masiva violencia humana dirigida contra los peces. Ya conocemos que la expansión de la utilización humana de animales terrestres para fines alimenticios representa un reto extraordinario a nivel ético y político. La realidad del aumento de la utilización humana de animales, la expansión de la reproducción industrializada, el confinamiento y la matanza, combinados con la voluntad limitada de quienes pueden tomar decisiones — en realidad, gran parte de los humanos — para mitigar su utilización de animales, significa que el prospecto de cambio a favor de los animales terrestres permanece estrecho. Como Sue Donaldson y Will Kymlicka (2011) han anotado: “en el futuro próximo, podemos esperar que cada vez más y más animales sean criados,

⁹ Véase también Rose (2002). Recientemente, Brian Key (2016) ha ofrecido otra defensa de la opinión de que los peces no sienten dolor. Véase igualmente mi respuesta (Wadiwel, 2016).

¹⁰ Lo más preocupante es que la falta de consenso sobre el sufrimiento de los peces permite que continúen las prácticas pesqueras recreativas e industriales basadas en generar placer humano a través del sufrimiento de los animales que utilizamos. Tal vez sea revelador a este respecto que los pescadores recreativos acogieran con satisfacción el estudio de Rose et al. (2014); Martin Salter, en Fishing World, exclamaba: “Los pescadores nunca se librarán de la pregunta ‘¿los peces no sienten dolor?’, que últimamente ha vuelto a ser noticia, pero en el buen sentido, gracias a un excelente trabajo del profesor estadounidense James Rose. Si alguna vez te lo encuentras, invítale a una cerveza”. En este contexto, véase también mi propia discusión sobre el placer y el displacer en relación con la soberanía humana sobre los animales (Wadiwel, 2015, pp. 21-29).

confinados, torturados, explotados y matados para satisfacer los deseos humanos” (p.2). Para los animales marinos la situación parece aún más sombría: el crecimiento del apetito por pescado per cápita a nivel mundial, la expansión exponencial de la acuicultura industrial y el limitado acuerdo público en la cuestión del sufrimiento de los peces, todo sugiere que el bienestar de los peces continuará siendo una prioridad baja, cara a la reestructuración global del consumo hacia proteínas pecuarias.

Es con esto en mente que en este artículo abandono la pregunta del sufrimiento animal —por lo menos de manera directa— y me concentro en la comprensión del potencial de la pregunta “¿los peces resisten?” Mi interés en la resistencia es que ofrece un modelo diferente para considerar la agencia política. Si reconocemos moralmente a los animales basándonos en su sintiencia, entonces suponemos que el valor moral depende de una capacidad innata relacionada con la sintiencia (por ejemplo, la capacidad para sentir dolor o experimentar emociones.) Las aproximaciones animalistas clásicas han tratado de demostrar estas capacidades innatas para “fundar” una petición de reconocimiento moral. Por ejemplo, el texto fundacional de Peter Singer (1975) *Animal Liberation*, utiliza una aproximación utilitarista del sufrimiento como la base para sustentar las reivindicaciones morales sobre los animales; por otro lado, Tom Regan (1983) en *The Case for Animal Rights* sostiene que los animales, en tanto que son “sujetos de una vida”, tienen un valor moral intrínseco; Martha Nussbaum (2004) aplica una aproximación basada en las capacidades para argumentar que los animales tienen sus propias necesidades de florecimiento y que es nuestra obligación reconocerlas.

Contra estas aproximaciones, mi interés en la resistencia es que describe una forma de agencia política que no debe de estar fundada en una capacidad o valor intrínsecos. Si pensamos en términos de resistencia — por ejemplo, la movilización política humana contra un dictador totalitario — no estamos inmediatamente preocupados con el reconocimiento del valor moral de aquellos que resisten, más bien estamos interesados en cómo aquellos que resisten están involucrados en relaciones de poder. Esta comprensión de la resistencia parte explícitamente de la tradición establecida por Foucault que entiende la resistencia siempre en relación con el poder (aunque, como discutiré en este artículo, es posible continuar enriqueciendo en esta comprensión): el poder describe la existencia de la contestación. Para Foucault (2007) el poder conlleva:

Puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y

remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreductibles. (p. 117)¹¹

La perspectiva foucaultiana del poder como una disputa friccional de fuerzas permite entender a los elementos resistivos dentro de las relaciones de poder como participando “agencialmente” en las relaciones de poder sin tener que demostrar que los que se resisten poseen capacidades dignas de reconocimiento moral (lenguaje, razón, capacidad de sufrimiento, etc.) (Wadiwel, 2009). Manteniendo las dinámicas de poder en foco, en algunos aspectos es simplemente suficiente para entender que donde hay poder, tiene que haber resistencia. Enfocándose en las relaciones de poder y su resistencia, nos permite preguntar si estas relaciones de poder son “sólo” relaciones, particularmente cuando estas son violentas. Entonces, cuando pensamos sobre la resistencia política a la autoridad, comúnmente nos preguntamos si la resistencia está justificada, y cómo aquellos que protestan están respondiendo con respecto al poder. Pensar sobre resistencia abre la pregunta de la justicia social, incluso sin que sea necesario pensar si aquellos que resisten tienen una capacidad individual innata que debemos de reconocer éticamente (como la capacidad de sufrir).

El objetivo de este artículo es explorar si la conceptualización de la resistencia de los peces ofrece oportunidades para reencuadrar la violencia humana hacia los animales marinos y si ofrece otras herramientas para el activismo. Utilizo el término “peces” en un sentido extraordinariamente amplio para describir “animales marinos”. Otros han discutido las dificultades para decidir entre categorías de animales del mar — mamíferos acuáticos, vertebrados e invertebrados marinos — y si estos diferentes animales requieren consideraciones distintas respecto a su bienestar (Black, 2012, pp. 245-246). Al mantenerme en una discusión conceptual amplia, me abstendré de discutir sobre la clasificación taxonómica de los animales marinos y si estas variaciones sugieren

¹¹ Véase la resonancia con la definición de Max Weber (1968): “Poder (Macht) es la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en condiciones de llevar a cabo su propia voluntad a pesar de la resistencia, independientemente de la base sobre la que se asiente esta probabilidad” (p. 53). La diferencia entre esta concepción del poder y la de Foucault es que, en este último modelo, la “voluntad” de un individuo no influye en la producción de poder. Nuestra propia “voluntad” en sí misma es un producto de la relación de poder en la que estamos atrapados: los efectos del poder rara vez son producto de la intención. Además, Foucault modifica notoriamente su visión de la resistencia, o al menos ofrece diferentes perspectivas sobre la resistencia, en particular en el contexto de su obra posterior. Sería incorrecto decir que la resistencia no importa en su obra tardía; al contrario, encontramos el problema de la resistencia revisitado de diferentes formas. Por ejemplo, en sus conferencias de 1977-78, Foucault (2006) aborda ampliamente el concepto de “contraconducta”, un modo de resistencia contra los regímenes gubernamentales. Los cursos tardíos de Foucault (2009, 2010) contienen resúmenes de su propia trayectoria metodológica.

diferencias en cómo deberíamos de entender la resistencia. Pero mi enfoque primario es en los peces que son objeto de la pesca industrial. No me baso en estudios observacionales para “probar” que los peces resisten a través de la observación de conductas normativamente definidas. Como discutiré en la sección siguiente, parte de mi desafío es poder plantear la resistencia de los peces como un “problema epistemológico”; es decir, un problema sobre cómo enmarcamos el lenguaje humano sobre los peces, y cómo esto da forma a lo que podemos conocer y pensar como posible. En la segunda parte del artículo, examino discusiones sobre la resistencia dentro de los estudios animales. Reviso particularmente el modelo “operaísta” de la resistencia como un modelo prometedor para entender a los peces. Finalmente, aplico este modelo operaísta de la resistencia para examinar tres tecnologías de pesca: el anzuelo, la red de cerco y la acuicultura. Sostengo que estas tecnologías, su existencia, han sido formadas en contra de la resistencia creativa de los peces, resaltando que los peces sí resisten y abriendo una forma distinta de conceptualizar la resistencia animal.

2. Epistemologías de la resistencia de los peces: “los peces en realidad querían morir”

Para poder comprender la resistencia de los peces, parece importante atender a la cuestión de la “epistemología” y después al concepto de “violencia epistémica”.¹² De cierta forma, la pregunta “¿los peces resisten?” sólo puede ser contestada tras deliberar en la cuestión de las epistemologías: en qué “conocemos” y cómo lo que “conocemos” enmarca lo que es posible. Por “epistemología” entiendo un sistema de conocimiento o de verdad: es dentro de los confines de un sistema de verdad que podemos verificar si un enunciado es verdadero o falso, y un sistema de verdad informa la manera en la que vemos y comprendemos el mundo. Un ejemplo de una epistemología es el sistema de conocimiento que ha sido construido alrededor del método científico, que se ha basado en la realización de observaciones sistemáticas y repetidas del mundo y de los fenómenos y basándose en estas observaciones, ha teorizado sobre qué podría ser verdadero. Otra consideración sobre la epistemología es el marco en el que planteamos un asunto particular, como este marco simultáneamente sitúa actores y cómo permite qué es posible y qué es imposible en cualquier contexto dado.

¹² En este ensayo me baso explícitamente en la elaboración conceptual en torno a la violencia epistémica y a la resistencia ya desarrollada en otra obra (Wadiwel, 2015).

Esta concepción de la epistemología, que da preferencia a la comprensión de los contornos, la dinámica y los efectos de lo que conocemos como verdadero, más que buscar verificar qué es en sí mismo “verdadero”, está marcada por una perspectiva explícitamente foucaultiana, que entiende que la epistemología está constituida por procesos sociales y políticos en conflicto.¹³ El método de Foucault (1968) ofrece una manera de entender y repensar el método “científico” de completar progresivamente la documentación de lo verdadero mediante la observación empírica (por ejemplo, a través de la experimentación para determinar conclusivamente si los peces sienten dolor), al permitirnos comprender el conocimiento como algo que determina lo que es posible, incluyendo lo que es posible pensar:

No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y "manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad. (p. 7)

Aquí el enfoque de Foucault no es evaluar el conocimiento, o la historia del conocimiento, entendiendo su potencial “proximidad” a una verdad objetiva. Por el contrario, lo que le interesa a Foucault es entender cómo un régimen de verdad condiciona la posibilidad y, por tanto, cómo influye en relaciones de poder.

Esta aproximación es increíblemente útil para desmarañar las relaciones de poder entre seres humanos y peces. Como he discutido antes, una de las tensiones que aparecen cuando consideramos si los peces utilizados por humanos merecen ciertas protecciones que aseguren su bienestar, es el debate científico actual sobre si los peces sufren. Es importante considerar el encuadre epistemológico que está en juego aquí. El hecho de que el sufrimiento de los peces está en entredicho, el hecho de que necesitamos científicos que respondan a esta pregunta antes de que nosotros — humanos — decidamos tomar acción, demuestra un problema de encuadre, donde es imposible imaginar la defensa del bienestar de los peces — o, de hecho, el fin de la pesca — hasta que se verifique que efectivamente los peces sufren.

Quizás más importante es el hecho de que este marco crea posiciones aparentemente racionales, que en algunos aspectos se convierten fácilmente en irracionales y ciertamente injustificables, por lo menos cuando son examinadas desde una

¹³ Véase los últimos párrafos de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1968).

perspectiva distinta sobre la “verdad”. En el presente los seres humanos matan trillones de peces; muchos de los cuales son pescados y asesinados (o criados intensivamente, confinados y asesinados) con mínimas (o ningunas) precauciones con respecto a su bienestar. Los seres humanos se sienten capaces de seguir con estas prácticas porque la ciencia aún no ha verificado consistentemente si los peces sufren. Existe evidencia insuficiente para promover un cambio y el cambio es costoso (Rose, et al., 2012, p. 123). Por otra parte, podríamos también argumentar que *no* deberíamos de usar peces hasta que exista un consenso científico sobre su sufrimiento. Dada la gravedad del volumen de sufrimiento potencial que estaríamos imponiendo en trillones de peces a través de nuestra utilización de ellos, la “posición racional” fácilmente podría ser que no deberíamos de lastimar a los peces o, alternativamente, deberíamos de ofrecerles el mayor bienestar posible, hasta que llegue el momento cuando tengamos evidencia que confirme, o niegue, rotundamente la cuestión del sufrimiento de los peces. Ciertamente, algunas de las mínimas precauciones que se han adoptado con respecto al bienestar de los peces han ocurrido gracias a este tipo de perspectiva que parte del “beneficio de la duda”, pero estas mismas precauciones han sido ampliamente criticadas ya que, como he dicho, el sufrimiento de los peces ha sido comprendido de una manera que asume que podemos seguir utilizándolos hasta que alguien pruebe que no deberíamos de hacerlo.¹⁴

No traigo esto a colación para cuestionar el método científico y su capacidad para responder a la inquietante pregunta: “¿los peces sufren?” Lo hago para acentuar que la epistemología del sufrimiento de los peces está moldeada por una amplia inversión humana — monetaria, infraestructural, dietética, institucional — en precisamente hacerlos sufrir y, a su vez, esto ha determinado lo que está en juego en la manera en la que vemos a los peces y el significado de la pregunta “¿los peces sufren?” El hecho de que utilicemos a los peces en una escala monstruosa y de una manera en que es probable que sufran si tienen la capacidad de hacerlo, y que lo hacemos sin tener ciencia fiable que confirme que no sufren en nuestras manos, nos dice algo sobre la relación de nuestro sistema de verdad y el poder, y la forma en que plantea problemas y determina posiciones subjetivas. En lugar de preguntar “¿los peces sufren?”, un tipo diferente de

¹⁴ Rose et al. (2012, pp.123-124) aseguran: “El dogma del ‘beneficio de la duda’ es un ejemplo de justificación de las políticas de bienestar restrictivas. Este tipo de lógica peculiar de la biología del bienestar es, en efecto, una admisión de que la cuestión del dolor de los peces no está resuelta (de ahí la duda), pero la consecuencia es imponer una política como si la cuestión estuviera realmente resuelta a favor de las interpretaciones del dolor de los peces. Se trata de una maniobra sociopolítica que exime de hecho a la ciencia válida de la política.”

cuestionamiento podría ser: “¿cómo podemos utilizar a los peces de la manera en la que lo hacemos, en la escala en que lo hacemos, cuando no tenemos certeza de que no sufren?”¹⁵ (Bentham, 2016). Los peces y la pesca nos recuerdan que la violencia misma es moldeada por nuestros sistemas de conocimiento y que como tal, muchas de estas preguntas son de naturaleza epistémica. Violencia, tal y como se lleva a cabo en el espacio público y por políticas del sufrimiento, sólo puede visibilizarse dentro del contexto de sistemas de conocimiento disponibles (Brown, 1995). Sólo es posible ver la violencia contra los animales cuando la conceptualizamos como algo posible.¹⁶ El relativo silencio alrededor de las prácticas de pesca, de la escala global e industrial de dicha empresa y la dependencia en el proyecto científico de verificar el sufrimiento de los peces, todo parece indicar que carecemos fundamentalmente de los sistemas de conocimiento que nos permitirían imaginar a los peces como sujetos de violencia o entender la pesca como un sistema de violencia concentrada contra animales marinos.

En un ensayo conocido llamado *¿Puede hablar el subalterno?* Gayatri Chakravorty Spivak (2003) describe aquello que denomina como “violencia epistémica” como una manera de entender la capacidad de los sistemas de verdad para silenciar a ciertos sujetos y tornar *visible et invisible* ciertas formas de verdad y posibilidad. Spivak ofrece el caso de la inmólación ritual de viudas en la India, *sati*, práctica que fue objeto de regulación legal de los británicos como parte de su misión colonizadora en la India, y que luego fue objeto de respuesta de los tradicionalistas indios que reivindicaban la práctica como una “costumbre” (Kogacioglu, 2004). Spivak (2003) muestra la manera en la que un sistema

¹⁵ Es cierto que esta última cuestión no es de naturaleza científica, sino más bien ética y política, pero se refiere igualmente a cómo entendemos y respondemos a la verdad. Aquí estoy jugando deliberadamente con Jeremy Bentham y su famosa nota a pie de página, que resultó influyente para el discurso pro-animal, al menos en el texto fundacional de Peter Singer (1975), *Animal Liberation*. Véase Jeremy Bentham (2016, capítulo XIX, nota §4) Desde mi punto de vista, y en contra del de Bentham, la pregunta no debería ser si pueden pensar, razonar o sufrir, sino “¿por qué podemos justificar el uso de animales de la forma en que lo hacemos cuando existe la posibilidad, toda posibilidad, de que piensen, razonen y sufran como nosotros?”

¹⁶ Esto no debería parecer extraño a quienes han participado en otras luchas por la justicia social. Las feministas, por ejemplo, han luchado durante décadas para que la violencia doméstica y sexual sea reconocida en la legislación nacional e internacional como violencia digna de atención jurídica. Se trata de un problema epistémico, en la medida en que la ley y, por extensión, el patriarcado, han fracasado sistemáticamente a la hora de considerar los actos de violencia doméstica y sexual como constitutivos de violencia, han fracasado a la hora de reconocer que los autores ejercen la violencia (de modo que, por ejemplo, los hombres son configurados como desafortunados, o involuntarios, o víctimas ellos mismos) y, por último, han situado a las mujeres como sujetos que no pueden ser violados, o que están expuestos a ser violados sin la protección de la ley en determinadas circunstancias (como en el hogar).

de verdad moldea las narrativas de estas dos voces, la del colonizador y la del colonizado, de manera que silencia las voces de las mujeres indias:

La viuda hindú asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella. Este es el sacrificio de la viuda. (La transcripción convencional de la palabra sánscrita para “viuda” podría ser “sati”. Los británicos coloniales tempranos la transcribieron como “suttee”). El rito no era practicado universalmente y no tenía una fijación de casta o de clase. La abolición de este rito por los británicos ha sido entendida como un caso de “Hombres blancos salvando mujeres cafés de hombres cafés”. Las mujeres blancas — desde los registros misioneros británicos del siglo diecinueve hasta Mary Daly — no han producido una interpretación alternativa. Contra esto está el argumento indio nativo, una parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos: “las mujeres realmente deseaban morir”. (p.344)

La cita de Spivak es, en mi opinión, muy relevante para los estudios animales en general, dado el reto de entender el antropocentrismo y el problema de cómo la violencia da forma a su sujeto. Sirve en parte como un recordatorio que el problema ético del sufrimiento animal, tal y como lo planteamos actualmente, tiene sus límites y crea una estructura lógica de la cual es difícil escapar. Las políticas del sufrimiento — la instancia en la que se determina si los peces sienten o no dolor y se moldean las respuestas sociales y políticas a esta cuestión — genera sus propias políticas y sus propias subjetividades se convierten en irrefutables. Si los activistas por los animales explican que queremos salvar a los animales del sufrimiento, o reducir el sufrimiento de los animales a través de prácticas bienestaristas — si esta es la única manera que tenemos de plantear la cuestión — entonces corremos el riesgo de quedarnos atrapados dentro de esta verdad y, más importante, también se quedan atrapados los animales que estamos tratando de “salvar” a través de esta verdad. Esto no significa que no debemos de responder a la violencia o que las respuestas existentes no tienen ningún valor; por el contrario, el trabajo realizado por académicos y activistas para señalar este sufrimiento ha sido inmensamente exitoso en moldear las percepciones públicas. Sin embargo, incluso las respuestas valiosas participan en sistemas de verdad que generan su propia violencia. Hablando del valor del discurso de los derechos de las mujeres, Wendy Brown (2000) reconoce el apego agrídulce que podemos tener hacia ciertos discursos emancipatorios, que a la vez nos alivian del sufrimiento y, simultáneamente, crean los términos para la continuación de la dominación:

Si sufres de violencia, prácticamente cualquier medio para reducirla es valioso. El problema surge cuando la pregunta de cuándo y si los derechos de las mujeres son

formulados en de manera que sea posible escapar del estado de subordinación, del sitio de esa violación, y cuando y si ellos construyen una cerca alrededor de nosotras en ese sitio, regulando en lugar de desafiar las condiciones internas. (p. 231)

199

Sugiero que los activistas animales se enfrentan al mismo problema con respecto a las mejoras en la protección del bienestar animal enfocadas en reducir el sufrimiento. Por un lado, por lo menos con respecto a los animales terrestres utilizados para comida, ha habido mejoras tangibles en las condiciones de confinamiento y matanza. Sin embargo, varios críticos han mostrado que la reducción en sufrimiento *no* ha estado acompañada con una reducción en la utilización; al contrario, ha habido un incremento exponencial a nivel global en la escala y la intensidad de la utilización de animales para alimentación.¹⁷ Como Deirdre Bourke (2009, p.133) sugiere, “la legislación por el bienestar animal es comúnmente usada no sólo para proteger a los animales pero también para regular y, en realidad, facilitar la continua utilización de los animales”. Algunos “experimentos mentales” recientes sobre la posibilidad de crear a través de la bioingeniería ganado que no pueda sentir dolor, sólo parece resaltar el problema relacionado con las reivindicaciones éticas y políticas que sólo están basadas en la reducción del sufrimiento animal.¹⁸ De la misma manera en que Spivak sugiere que existe una violencia epistémica en la imaginar que la solución — la única solución — que las mujeres indias querían con respecto a la práctica ritual del *sati* era ser salvadas por los colonizadores británicos, podemos preguntarnos si la única solución al problema de la enorme utilización que los seres humanos hacen de los animales es evitar el sufrimiento (“salvar” a los animales que sufren).

Pero la oración final de esta cita de Spivak es la que me intriga más y es relevante tanto para el problema epistemológico sobre cómo imaginamos lo que los animales pueden desear, como para el gran reto de imaginar que los animales podrían desear no ser utilizados para beneficio humano. Spivak describe la respuesta de los conservadores indios con la irónica frase: “Las mujeres realmente deseaban morir”. Al observar que una defensa “nativista india” del *sati* participa efectivamente en la reproducción de la lógica absurda en la que las mujeres desean morir, Spivak se burla de una práctica institucional y patriarcal que silencia a las mujeres de tal forma que la única explicación sobre por qué ellas consentirían participar en dicha costumbre es preferir la muerte sobre la vida. La frase “las mujeres realmente deseaban morir” se puede usar perfectamente como una

¹⁷ Véase Francione (2007), Donaldson y Kymlicka (2011) y Sankoff (2009).

¹⁸ Al respecto véase Shriver (2009) y Twine (2010).

herramienta para entender la violencia material y epistémica que los humanos ejercen contra los animales, precisamente porque en nuestro marco epistémico, los animales y los monstruosos sistemas de violencia que existen contra ellos parecen sostenerse en una lógica en la que “los animales en realidad desean morir” por nuestro beneficio y placer. Quienes defienden el uso de animales apoyan explícitamente este tipo de mensajes cuando argumentan, por ejemplo, que los animales utilizados por los seres humanos experimentan una mejor vida que la que tendrían si no lo fueran.¹⁹ Encontramos que esta lógica está fuertemente presente en algunas prácticas pesqueras, donde los peces son, tal y como lo estipula la nomenclatura oficial de la FAO, simplemente “recogidos” de los océanos, mares y ríos para el uso humano (FAO, 2014, pp. 136-141).²⁰ En estos casos, se nos presenta la idea de que los peces se nos entregan pasivamente para ser utilizados, preferencia alguna con respecto si quisieran seguir vivos o morir en nuestras manos: “los peces en realidad deseaban morir”. La violencia epistémica nos hace pensar que los peces no tienen interés alguno en su propia vida. Sin embargo, podemos ver que este enunciado —“los peces en realidad deseaban morir” es absurdo, precisamente porque implica que los peces no pueden resistir a la utilización para nuestro beneficio y que, tal como en la fantasía pesquera de peces aventándose a la cubierta de los barcos pesqueros, preferirían morir en nuestras manos (o por lo menos, no tienen ninguna preferencia si mueren o no en nuestras manos. Como lo discutiré posteriormente, es precisamente porque la posibilidad de ofrecer un marco distinto, en realidad la necesidad de continuamente explorar marcos distintos, que es importante conceptualizar la posibilidad de que los

¹⁹ Un ejemplo de este argumento se encuentra en Wilcox (2011). Obsérvese que la famosa nota a pie de página de Bentham (2016) sobre los animales contenía más o menos la misma afirmación: “Si el ser comido fuera todo, hay una muy buena razón por la que se nos debería permitir comer lo que nos gusta comer: somos los mejores por ello, y ellos nunca son los peores. No tienen ninguna de esas prolongadas anticipaciones de la miseria futura que nosotros tenemos. La muerte que sufren en nuestras manos comúnmente es, y siempre puede ser, más rápida, y por lo tanto menos dolorosa, que la que les esperaría en el curso inevitable de la naturaleza. Si el ser matado fuera todo, hay muy buenas razones para que se nos permita matar a quienes nos molestan: seríamos peores por su vida, y ellos nunca son peores por estar muertos. Pero ¿hay alguna razón para que se nos permita atormentarlos? Una variante de este argumento es la opinión de que las dietas vegetarianas provocan más muertes: “depender de cereales y legumbres conlleva la destrucción de los ecosistemas nativos, amenazas significativas para las especies autóctonas y al menos 25 veces más muertes de animales sintientes por kilogramo de alimento...” (Archer, 2011).

²⁰ Un ejemplo de ello es el uso de la expresión “captura equilibrada” para describir de forma eficaz la matanza selectiva de especies de peces con el fin de mantener un número de población adecuado que garantice la viabilidad reproductiva y la sostenibilidad futura.

animales, incluyendo los animales marinos, resisten a su utilización y que prefieren no ser usados, incluyendo preferir no morir.²¹

3. Conceptualizando la resistencia animal

Existen trabajos interesantes dentro de los estudios animales en torno a la cuestión de la resistencia animal. Puede ser que el trabajo más prominente sea el de Jason Hribal (2014, 2016), el cual documenta, a través de casos históricos, ejemplos de animales escapando del control animal — rompiendo cercas, escapando de los mataderos, luchando contra los humanos que buscan controlarlos, mutilando a aquellos que se interponen en su camino. El método de Hribal (2016) consiste en utilizar información histórica para construir narrativas de resistencia animal. Un ejemplo relevante para el tema que me interesa, es el de la orca Tilikum en Sea World (resistencia que ha aparecido en el documental *BlackFish*). En estos casos, la resistencia animal está compuesta de actos intencionales de insubordinación contra la dominación humana. En algunos aspectos, tenemos los recursos para entender esta suerte de resistencia de “grandes peces” porque forma parte del imaginario cultural occidental. *Moby Dick* de Herman Melville, por ejemplo, es una historia similar de lucha entre el Capitán Ahab y una ballena blanca, efectivamente, una historia de dominación y resistencia (Melville, 2003). De forma similar, *The Old Man and the sea* de Ernest Hemingway (1952) representa una narrativa similar de violencia humana y resistencia animal que resuena con una visión de la resistencia animal como el reflejo de una lucha intencional contra la dominación humana.

²¹ Una de las principales críticas a este supuesto es que se basa en un “antropomorfismo sentimental”. Vemos elementos de esta crítica en el reciente trabajo de Elspeth Probyn sobre la pesca, que en su afán por no emplear puntos de vista antropocéntricos sobre lo que los peces pueden querer, no se compromete con las cuestiones de bienestar que podrían conllevar el uso del pescado como alimento y la violencia de este uso. Probyn (2011) afirma: “En lo que respecta a nuestras propias áreas de estudio, las complejas y controvertidas cuestiones de la alimentación y las relaciones humanas y no humanas no pueden reducirse a qué especie está más dotada antropomórficamente. Si realmente queremos avanzar en un programa de investigación y ética sobre la alimentación, debemos prestar atención tanto a la singularidad de las especies como a nuestra mutualidad. Es una decisión difícil, pero necesaria si queremos prestar atención a las condiciones materiales de lo que constituye una geografía emocional y para quién. Como investigadores, estamos obligados a prestar mucha atención a los aspectos facetados de la vida, reconociendo la multiplicidad de lo que hace sentir a las cosas. Puede que no nos guste que los atuneros sean hombres de negocios, pero también son personas complejas vinculadas a lugares, peces, familias y comunidades y, por supuesto, al mar. No sabemos qué sienten los atunes, y especular sobre ello corre el riesgo de arrastrarnos a la falsa seguridad de la comodidad sentimental.” (p. 110). Probyn intenta evitar un tipo de violencia epistémica que surge del sentimentalismo; sin embargo, creo que hay una “comodidad sentimental” en suponer que “el pez realmente quería morir”. Se trata sin duda de una suposición central y cómoda que permite que continúen las principales prácticas violentas contra los animales.

En ambos casos, es claro que el animal preferiría no morir. Sostengo que, hasta cierto punto, las prácticas de pesca recreativa — es decir, pescar como “deporte” donde el objetivo es capturar peces por placer y no como comida — se sostienen en una conceptualización de la resistencia animal que alimenta el placer humano. Es precisamente porque los peces resisten en estos casos que la pesca recreativa se convierte en un “deporte”; ya que el supuesto placer y arte de detrás de estas prácticas pesqueras se basa en la captura de un animal que elude al pescador recreativo y luchará contra el sedal tras morder el anzuelo (hablaré más sobre el anzuelo posteriormente) (Wadiwel, 2014). La práctica de la pesca recreativa de “jugar” con los peces una vez que están enganchados — prolongando el periodo en el que el pez está en el anzuelo para que naden hasta el agotamiento tratando de escapar — ilustra la medida en la que la resistencia o por lo menos cierto entendimiento de la resistencia de los peces, como actos de insubordinación contra la dominación animal, es conceptualmente un componente importante de la pesca.²²

Contra esta conceptualización de la resistencia de los peces, algunos pueden argüir que no podemos decir racionalmente que los peces “resisten” a la dominación humana de forma intencional o “agencial”. Por lo menos dos argumentos pueden hacerse contra esta conceptualización de la resistencia. Una perspectiva es que no existe “evidencia científica” que sugiere que los peces, como agentes intencionales, trabajan contra la dominación animal; es decir, los peces carecen de la capacidad racional (o agencial) para elegir resistir a la dominación humana y cualquier evidencia de cómo podría lucir esta resistencia (por ejemplo, los peces luchando al final de una línea de pesca) refleja un comportamiento “instintivo” y no “racional” (esto es, como ya he discutido, una versión de la visión cartesiana del animal como autómatas). Ciertamente, proponer un argumento empíricamente basado que justifique la agencia de los peces excede los alcances de este artículo y, como he discutido, el problema epistemológico del marco conceptual de la resistencia de los peces puede prevenir que sea posible “probar” (a través de estudios observacionales u otros) que los peces “resisten de esta manera”. Si las principales aproximaciones científicas no pueden confirmar la posibilidad de la agencia y cognición de los peces, entonces resulta imposible mostrar empíricamente que los peces actúan de forma intencional para resistir la dominación humana y, por lo tanto, estamos condenados, igual que con la cuestión del sufrimiento, a esperar que la ciencia pruebe o

²² A este respecto, véase el análisis de Adrian Franklin (2011) sobre la pesca con caña y los organismos que la disputan entre los peces y los pescadores.

desmienta que los peces, o por lo menos la mayoría de los peces, son capaces de resistir. Una solución para esto puede ser el repensar la cuestión de la agencia y su relación con la intencionalidad, como sugiere Agnieszka Kowalczyk (2014): “los actos de resistencia a la explotación realizados por cuerpos no humanos no necesariamente tienen que ser premeditados... para ser reconocidos como significativos” (p. 194). Pero como sostendré más adelante, no necesitamos probar que los peces ejercen aquello que normativamente construimos como “agencia” para entender que ellos resisten a la dominación humana; esto depende del modelo conceptual de resistencia que usemos.

Hay una segunda versión, que a mi punto de vista es más sofisticada, del argumento que los animales, entre ellos los peces, no pueden resistir a la dominación humana. Este argumento sugiere que tenemos sistemas de violencia y confinamiento de animales que son tan intensos, que literalmente no es posible que los animales resistan en el sentido de entrar en relaciones de poder de manera significativa. Esta posición argumenta que, ya que estas formas de dominación parecen ser totalmente unilaterales y orientadas a remover cualquier capacidad de escape, entonces no hay ninguna posibilidad de interacción o respuesta. Esta es la perspectiva que Clare Palmer (2001) sostiene en un ejemplo temprano de la discusión de la resistencia animal. Dentro del contexto de esta discusión, Palmer (2001) se adhiere a una postura foucaultiana que sostiene que la resistencia deja de ser posible para los animales atrapados dentro de sistemas intensos de dominación: “No hay relación... toda la espontaneidad y casi toda la comunicación ha sido removida de nuestro encuentro brutal. Entonces no puede ser una *relación de poder*” (p. 354).²³ La resistencia, en esta perspectiva, sólo es posible cuando las entidades que son el objeto de esta violencia tienen algún medio de respuesta o reacción para establecer relaciones de poder. Donde no se percibe ninguna libertad de movimiento por parte de la víctima, no hay posibilidad de poder.

Contra esta perspectiva de Palmer, sugiero que es posible de imaginar la resistencia si nos concentramos en la instrumentalización de la violencia usada contra los animales y si pensamos las maneras en que estos aparatos trabajan efectivamente contra la resistencia activa de los animales, incluso si, desde el exterior, estas relaciones parecen no implicar una respuesta o parecen unilaterales. En un ensayo importante, Tim Ingold (2006) nos recuerda que la violencia siempre busca neutralizar y contestar a la resistencia. De hecho, las tecnologías de violencia no se utilizarían si los objetos de violencia no fueran autónomos o no hubieran evadido la captura y la utilización en primera instancia:

²³ Véase también Clark (2014).

Consideren el esclavista, con el látigo en mano, forzando a su esclavo a trabajar, a través de la imposición bruta de dolor intenso. Claramente en esta situación, la autonomía del esclavo para actuar según su propia volición está seriamente coartada. ¿Esto significa que el esclavo responde de forma meramente mecánica al golpe del látigo? Difícilmente. Cuando hablamos de la aplicación de fuerza en este tipo de situación, imputamos al receptor poderes de resistencia — poderes que la inflicción de dolor busca específicamente anular. Es decir, el uso de la fuerza se basa en la asunción que el esclavo es un ser con la capacidad de actuar y sufrir y, en ese sentido, es una persona. Y cuando decimos que el amo causa que el esclavo trabaje, la causación es personal, no mecánica: se basa en la relación social entre amo y esclavo, la cual es claramente una relación de dominación. En realidad, la connotación original de “fuerza” es precisamente aquella de una acción directamente intencionada contra la resistencia de otro ser sintiente. (Ingold, 2006, p. 73) ²⁴

Esta comprensión de resistencia comprende los instrumentos de violencia y su desarrollo económico, como elementos íntimamente relacionados con las formas de resistencia que encuentran en su aplicación. Aquí, el cuerpo resistente genera la necesidad del instrumento de violencia y el refinamiento tecnológico de esta instrumentalización de la violencia corresponde con la continua creatividad e innovación de aquellos que resisten.

Esta perspectiva de la resistencia como generada por y trabajando íntimamente contra los sistemas de producción es compatible con lo que llamaría un modelo *operaísta* o “autónomo” de la resistencia. He sido influenciado tanto por la corriente marxista del operaismo italiano y por el trabajo reciente de Fahim Amir, quien explora el operaismo como una manera de explicar la subordinación animal en los sistemas de producción.²⁵ Desde este punto de vista, los sistemas de producción e intercambio, como el capitalismo, succionan las capacidades productivas y creativas de los cuerpos que trabajan dentro de estos sistemas. Esto constituye una relación esencialmente parasitaria, donde la resistencia es capturada y reutilizada dentro de los sistemas de subordinación.²⁶ Aquí, incluso las formas extremas de dominación, que parecen carecer de cualquier movimiento o resistencia son, en realidad, el producto de formas activas de resistencia creativa de aquellos subordinados: una forma de resistencia que es consecuentemente cooptada en

²⁴ Nótese que para Ingold sintiencia más resistencia a la violencia demuestra una forma de agencia.

²⁵ Para un resumen de la corriente operaísta véase Mezzadra (2009). Véase también Fahim Amir (2013a, 2013b) y Kowalczyk (2014, pp. 183-200)

²⁶ Véase Noske (1997) para la discusión de la domesticación animal como una forma de parasitismo.

los procesos de dominación. Por lo tanto, los medios utilizados para frenar y dominar intensamente a los animales son un producto de las formas activas de resistencia empleadas por los animales contra la instrumentalización humana. Este modelo autónomo u operaísta de la resistencia re-conceptualiza de forma dinámica la forma en la que ocurre la producción, de modo que los sistemas de dominación deben de seguir el ritmo de las nuevas formas de resistencia para extraer productividad (esto forma parte del proceso de “subsunción” inherente a la producción).²⁷ Por ejemplo, como Michael Hardt y Antonio Negri han sostenido, las nuevas flexibilidades en los espacios de trabajo que caracterizan a la producción post-fordista (horarios de trabajo flexibles, trabajo en casa, trabajo a distancia, etc.) son el resultado del capitalismo adaptándose a la resistencia de los trabajadores a los modelos fordistas de producción disciplinada. Es porque los trabajadores activamente abandonaron el trabajo a través del abstencionismo, a través la experimentación cultural, a través el sabotaje diario, que el capitalismo necesitó adaptarse y remodelar el trabajo mismo para mantener la productividad (Hardt y Negri, 2000, pp. 272-276). Aquí la resistencia siempre está presente, pero sólo se vuelve aparente donde hay confrontación organizada; sin este elemento tendríamos una visión inmaculada de la producción, donde aquellos quienes son sujetos a formas intensas de dominación y disciplina, parecen estar trabajando en cohesión con el aparato productivo. Como Mario Tronti (2012) sugiere:

Las luchas obreras determinan el curso del desarrollo capitalista; pero el desarrollo capitalista utilizará esas luchas para sus propios fines si no se abre un proceso revolucionario, capaz de cambiar ese equilibrio de fuerzas. Resulta fácil ver esto en el caso de las luchas sociales en las que todo el aparato sistémico de dominación se recoloca, se reforma, se democratiza y se estabiliza de nuevo. (pp.110-111)

Podemos aplicar esta perspectiva operaísta de la resistencia para entender la relación entre procesos tecnológicos y productivos emergentes y la confrontación en el contexto del confinamiento, cría y matanza animal. Un ejemplo de esto son los corrales curvos usados en los mataderos (Grandin, 1984/5). La introducción de curvas en las rampas que llevan al ganado hacia su muerte, minimizan la posibilidad de que un animal responda al mugir y retroceder (Grandin, 1984/5, 295). En tanto que estas curvas sirven para mejorar el proceso de matanza y trabajan con (en lugar de contra) el movimiento animal, estos corrales curvos responden directamente a y buscan “lubricar” la resistencia

²⁷ Me refiero aquí al proceso de subsunción “real” que Karl Marx (1864) describe en el borrador del capítulo 6 de *El Capital* (“El proceso de producción directa”) que ha sido influyente para la conceptualización operaísta.

animal (Wadiwel, 2009). Quisiera dejar claro que esta cooptación de la resistencia no necesariamente tiene que producir un aumento en el sufrimiento animal; todo lo contrario. Trabajar para contrarrestar la resistencia en este sentido puede trabajar en promover el bienestar; los corrales curvos supuestamente reduce el sufrimiento de los animales antes de la muerte (por lo menos el sufrimiento producido por el estrés, la cognición y la anticipación de la muerte por venir). Sin embargo, estas curvas también funcionan para controlar la resistencia y facilitar el proceso de matanza, maximizando la eficacia de la utilización humana. Los cuerpos dan forma a los procesos productivos y, a su vez, la producción da forma a los cuerpos; en este sentido, la “agencia” animal (por lo menos en tanto agentes resistentes) es generada como una subjetividad política. Como Hardt y Negri (2000) aseguran:

Es de este modo como las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes — es decir, producen productores. (p.21)

De cierta forma, pensar sobre la resistencia de esta manera se diferencia del “enfoque relacional” con respecto a nuestra relación con los animales. Los “enfoques relacionales” están recibiendo mucho interés en el campo de los estudios humano-animales, a través de propuestas como las de Claire Palmer (2010), John Law (2012) (que discutiré más abajo), Donna Haraway (2008) y Elspeth Probyn (2014). Algunos de estos enfoques cuestionan explícitamente los relatos “dualistas” de las relaciones humano-animales — como los relatos basados en los derechos animales que se enfocan en una dominación unilateral del ser humano sobre los animales — al concentrarse en formas de relacionalidad y trabajo compartido, donde los animales y los seres humanos “se dan forma” unos a otros y pueden derivar beneficios mutuos de sus relaciones.²⁸ La postura

²⁸ En algunos aspectos, el trabajo de Elspeth Probyn revela los problemas que plantea una ética relacional que hace hincapié en la interrelación entre lo humano y lo no humano, pero opta por no subrayar el papel estructurador de la violencia en estas relaciones. Probyn (2014) intenta desarrollar una ética del “cuidado” en relación con los pescadores, el océano y los peces que intentan capturar: “la capacidad de cuidar con matices procede de un habitus imbuido de lo oceánico. Pero quizá aún más importante que el cuidado sean los vínculos que nuestras acciones generan con los demás, tanto humanos como no humanos. Al cuidar, nos vinculamos a los demás y nos imbricamos con los movimientos del océano. Una política cultural de lo más-que-humano debe oler a mar y estar abierta a las relaciones oscilantes entre las personas, los peces y el océano.” (p. 297). Como sugiere mi ensayo, este tipo de perspectiva sólo es posible mediante un marco epistémico que niegue la violencia y la resistencia de los peces a esa violencia.

que aquí delinearé se diferencia de estos enfoques en que sostengo que el conflicto es el punto de partida para pensar la relacionalidad: estamos en una relación con los animales, pero es una relación principalmente de hostilidad. Como sostendré en la conclusión posteriormente, este conflicto no tiene que pensarse como un callejón sin salida, sino que puede conllevar un comienzo potencial para relacionalidades distintas (ojalá que menos violentas).

4. Tres tecnologías: el anzuelo, la red de cerco y la acuicultura

Continuando con esta conceptualización de la resistencia, me gustaría revisar tres ejemplos de cómo podríamos pensar la resistencia de los peces, concentrándonos en tres tecnologías usadas para capturar, utilizar y matar peces: el anzuelo, la red de cerco y la acuicultura. Esta identificación de tecnologías es compatible con la posición autónoma u operaísta de la resistencia que he descrito aquí. Todos estos ejemplos están enmarcados por el entendimiento de que estas tecnologías apuntan a contrarrestar y anular la resistencia; como tal, la tecnología por sí misma nos dice algo sobre las políticas activas de restricción y resistencia que operan en las prácticas pesqueras, sin tener que demostrar que los peces manifiestan agencia intencionalidad normativamente definida y agencia.

4.1 El anzuelo

Posiblemente, el anzuelo es una de las innovaciones tecnológicas más antiguas que los seres humanos utilizaron para capturar animales (O'Connor, et al., 2011). Este desarrollo tecnológico permitió la caza de animales marinos, que de otra manera habrían evadido su captura, tal y como los animales terrestres eran cazados. Describiendo evidencia de restos humanos de hace 100,000 años en las cuevas del río Klasies en África, Richard Klein y Blake Edgar (2002) observaron que es probable que estas personas evadieran prácticas riesgosas y confortativas de cacería:

Las personas tendían a evadir las confrontaciones con animales más comunes — pero más peligrosos — como el búfalo para perseguir a otros más dóciles, pero menos comunes, como el antílope. Tanto el búfalo como el antílope son animales bastante grandes, pero el búfalo se planta frente y resiste a los predadores potenciales mientras que el antílope entra en pánico y huye tras sentirse en peligro. (p.18)

También sugieren que hay poca evidencia de pesca entre estos grupos que vivían cerca de cuerpos de agua, reflejando una “diferencia en tecnología” en comparación a seres humanos posteriores. Los peces resisten de forma distinta al búfalo: ellos evaden la captura, son elusivos. Es solo cuando se desarrolla equipamiento de pesca que es posible contrarrestar esta resistencia:

Sólo los sitios más recientes contienen lo que es probablemente equipo de pesca, como piedras acanaladas para añadir peso a las redes, sedales, y pequeñas astillas de hueso talladas a las que se les añadiría un sebo y serían amarradas a los sedales para funcionar como anzuelos. Es decir, sólo los grupos más recientes poseían la tecnología necesaria para la pesca. (Klein & Edgar, 2002, 20)

En este sentido, el anzuelo es una de las innovaciones tecnológicas que cambiaron la naturaleza de las prácticas de cacería y volvieron disponible al mar como fuente de alimentación basada en animales.²⁹ La revista *Forbes* recientemente incluyó al anzuelo en una lista de las veinte herramientas más importantes jamás inventadas (Ewalt, 15 de marzo de 2006).

El anzuelo no sería importante si los peces se dejaran “cosechar” pasivamente. Por el contrario, es precisamente porque los peces eluden la captura humana, que el anzuelo se inventó. El anzuelo es un dispositivo ingenioso de captura y matanza.³⁰ Es una punta afilada con una curva, la cual puede fijarse a una línea, permitiendo al operador actuar a distancia. La curvatura es crucial ya que el anzuelo no sólo busca empalar a su destinatario, sino enganchar el cuerpo del pez al anzuelo, permitiendo así que sea arrastrado por el sedal. El anzuelo comúnmente funciona con un señuelo o sebo. En estos casos el anzuelo es un dispositivo oculto: busca engañar a un animal que, de otra manera, escaparía a su captura. Elaine Scarry (1985), en su libro clásico sobre tortura titulado *The Body in Pain*, apunta que la forma los dispositivos de tortura más ingeniosos son aquellos que usan el cuerpo de la víctima contra sí mismo. El anzuelo no es diferente. Cuando encuentra carne a la cual empalarse y adherirse, el cuerpo del pez se vuelve contra sí

²⁹ Véase mi discusión sobre Locke, los “comunes” y la propiedad con relación a los animales en Wadiwel (2014).

³⁰ El anzuelo es principalmente un dispositivo de captura; sin embargo, participa en la muerte incluso cuando las prácticas pesqueras (como la “captura y suelta”) pretenden evitar la muerte. Un estudio, por ejemplo, sugiere una tasa de mortalidad del 18% para los peces capturados y liberados, y señalando la dificultad de obtener una imagen completa de las tasas de mortalidad, observa que “muchas estimaciones de mortalidad comunicadas probablemente subestiman la mortalidad real, al menos para las especies marinas, porque rara vez incluyen la depredación durante la captura y después de la liberación, o tienen en cuenta la mortalidad acumulada por múltiples liberaciones”. Véase Bartholomew & Bohnsack (2005).

mismo; el pez va a luchar contra su propia boca (o alguna otra parte — la tripa, el ojo) que ha sido atrapada por el anzuelo, a veces haciendo más profunda la sujeción del anzuelo a la carne (Steina, et al., 2012). La innovación técnica de la púa en el anzuelo — un espolón en sentido contrario cerca de la punta — aumenta la capacidad del anzuelo como tecnología para contrarrestar la resistencia. La púa hace más difícil para un pez el liberarse una vez que ha mordido el anzuelo; la liberación del anzuelo sólo es posible a través de un aumento en la laceración.

Las discusiones actuales dentro de la comunidad de pesca recreativa — pesca de “atrapar y liberar”— sobre el uso de anzuelos sin púas por razones éticas (y de sustentabilidad) resultan interesantes en este contexto.³¹ La pesca recreativa, como he sostenido, extrae un supuesto placer de la resistencia de los peces a la captura. La pesca recreativa no está interesada simplemente en empalar a los pescados, sino en el proceso completo de lucha contra un pez para después, si el animal sobrevive, dejarlo en libertad. La púa en el anzuelo ofrece un seguro adicional para que el pez no se resbale una vez empalado; sin embargo, representa un riesgo de herida o muerte para el pez, especialmente si es empalado en las tripas, trabajando en contra del supuesto objetivo de la pesca recreativa de simplemente capturar y regresar peces como deporte. No es ninguna sorpresa que el desarrollo del anzuelo puede trabajar para maximizar la resistencia y aumentar el carácter “deportivo” de la pesca. Por ejemplo, los “anzuelos circulares” incorporan una curva más amplia para facilitar la pesca deportiva, esta “forma única del anzuelo hace que éste se deslice hacia el punto de resistencia y se incruste en la mandíbula o en la comisura de la boca del pez. La propia forma curvada del anzuelo impide que éste se enganche en la cavidad intestinal o la garganta” (Sea Grant Florida, *s.f.*, p. 1). La circular del *Florida Sea Grant* aquí citada continúa explicando que “los peces con el anzuelo en la orilla de la boca o en la mandíbula tienden a luchar mejor que aquellos que son empalados en las tripas” (Sea Grant Florida, *s.f.*, p. 2). Aquí la resistencia misma, la maximización de la resistencia, la prolongación de la misma es el objetivo de la actividad productiva, su *raison d’être*. Por un lado, la pesca recreativa nos dice mucho sobre el penoso estado del bienestar de los peces y del limitado impacto que las consideraciones bienestaristas, o la posibilidad del sufrimiento de los peces, han tenido sobre las prácticas pesqueras. Por otro lado, nos dice sobre el interés que la pesca recreativa tiene en la resistencia de los peces, ya que esta práctica sólo es considerada productivamente placentera (para el pescador) si

³¹ Para un resumen de las investigaciones en esta área véase Barwick (2012).

los peces permanecen atrapados al sedal hasta que el pescador los suelta, aun cuando este proceso de lucha y resistencia lleve a la muerte no planeada de los peces mismos.

4.2 Red de cerco

La red es otra innovación en la captura de peces y, tal como el anzuelo, tiene una larga historia de uso humano (Von Brandt, 1984). Una red es un dispositivo de captura discriminada, por lo menos en algunos aspectos: el uso de cuerda o cordón en un patrón de malla permite al agua y las pequeñas creaturas pasar a través de la red, mientras que atrapa a los peces más grandes. Con relación a la pesca mecánica, ha habido una creciente preocupación con respecto al impacto ambiental de las prácticas de pesca con red, especialmente la pesca de arrastre (donde una red es arrastrada a través del agua a grandes velocidades) y la falta de discriminación en este tipo de pesca con respecto a la captura incidental de “megafauna de gran valor” (como los delfines) (Dayton, et al, 1995; FAO, 1996; Lewison et al., 2004; Ryer, 2002; Davies et al., 2009; Amandè, et al, 2012). Como el anzuelo, la red es una innovación tecnológica diseñada para capturar animales que de otra manera evadirían la captura. Como he sostenido, la red es una vieja técnica de cacería humana; hoy día, la industrialización ha mecanizado esta práctica de depredación para aumentar masivamente su eficiencia. La pesca de arrastre, por ejemplo, frecuentemente utiliza una velocidad motorizada y la anchura y profundidad de la red para agotar grupos de peces en el agua; los peces nadarán hasta el agotamiento antes de finalmente rendirse a la red (Mood, 2010, pp. 26-31).

Un ejemplo de una red que es utilizada comúnmente en la industria de la pesca silvestre, y una tecnología que sirve para contrarrestar la resistencia de los peces, es la red de cerco. Esta es como una gran bolsa con cordón. Una gran red — la cual puede ser hasta de un kilómetro de largo y doscientos metros de profundidad — se extiende sobre un área y después se tira hacia dentro para atrapar a todos los animales dentro. Este método difiere de la pesca de arrastre. En lugar de usar la mera velocidad para capturar a los peces, la red de cerco se utiliza de forma sigilosa para rodearlos. Se pueden usar señuelos para este tipo de pesca; por ejemplo, objetos flotantes o “Dispositivos de Agregación de Peces” (FADs por sus siglas en inglés), pueden usarse para congrega a los peces antes de usar la red de cerco (Davies, et al., 2014). La tecnología de la red puede discriminar especies específicas: “la geometría de la red durante la puesta es significativa para comprender la dimensión vertical de la operación y el volumen abarcado, lo que determina qué bancos y qué individuos son atrapados” (Hall & Roman, 2013, p. 10).

Este tipo de pesca industrial puede generar grandes preocupaciones en torno al bienestar. Por ejemplo, cuando la red se recoge, muchos peces morirán ya sea aplastados por otros peces que están arriba de ello. Aquí, la resistencia de los peces puede ser usada directamente para fines humanos. Mientras se recoge la red, los peces se agitarán y lucharán. Mientras la red se cierra, los peces entran en contactos violentos entre sí, y muchos peces saldrán lastimados o morirán en el proceso (Vold, et al., 2010; Lockwood, et al., 1983; Tenningen, 2012). Una práctica en la pesca con red de cerco es el ir cerrando progresivamente la red y permitir que los peces luchen y se lastimen unos a otros mientras la compresión de la red aumenta (es por ello que la superficie del agua se llena de sangre mientras se comprime la red). Una bomba o red más pequeña se usa para sacar a los peces que estén lastimados o muertos. Una vez que estos peces han sido recogidos, la red se comprime aún más y el proceso vuelve a empezar. La resistencia de los peces, contra el prospecto de su propia muerte es subsumida y utilizada como un medio para facilitar la productividad humana de la pesca silvestre.

La pesca con red de cerco es otro ejemplo de cómo podemos conceptualizar la resistencia de los peces en relación con la innovación tecnológica. La red de cerco, como el anzuelo es una tecnología antigua. Pero es utilizada en conjunto con tecnologías contemporáneas: helicópteros usados para localizar bancos de peces, transporte marítimo incluyendo botes de alta velocidad diseñados para encadenar la zona rodeada, el Puretic Power Block que es capaz de arrastrar grandes redes hasta el barco, la bomba que puede extraer fácilmente a los peces del agua hacia neveras en la cubierta (Schmidt, 1959). Estas tecnologías se acompañan de técnicas que se refinan año con año para hacer más eficiente la captura; por ejemplo, el uso de dispositivos flotadores, o el uso de la compresión y la bomba, que ya he descrito más arriba. Estas técnicas y tecnologías intentan todas contrarrestar la resistencia; su promesa de mejorar la eficiencia está relacionada con su capacidad de capturar entidades que evaden y resisten la captura.

4.3 Acuicultura

La pesca comercial de peces silvestres es un tipo de cacería. Actualmente opera como una forma de depredación mecanizada e industrial (Von Brandt, 1984). En este sentido, la pesca es distinta cualquier forma de utilización de animales a gran escala para la alimentación humana. La domesticación industrial domina la producción de animales terrestres para consumo humano, pero la caza mecanizada de “peces silvestres” continúa siendo la principal forma en que el mundo obtiene peces para alimento. Mientras los

números de peces silvestres sean suficientemente abundantes para mantener esta cacería industrial, por lo menos en el presente, y a la vez, las técnicas y tecnologías desarrolladas para la pesca silvestre sean suficientemente efectivas (es decir, efectivas en contrarrestar la resistencia de los peces contra ellas), esta suerte de depredación a gran escala seguirá siendo económicamente viable.

Sin embargo, como he argüido, en los últimos veinte años ha habido una extraordinaria aceleración en el desarrollo de la acuicultura que ha transformado sustancialmente la naturaleza de la industria pesquera a gran escala. De cierta manera, el desarrollo de la acuicultura es en sí mismo una respuesta a la resistencia de los peces. Sabemos que desde los años 1980s el número de peces silvestres capturados a nivel mundial se ha mantenido más o menos en el mismo nivel (FAO, 2014, p. 3-10). Es la acuicultura que ha llenado el vacío en el suministro de peces para consumo humano. Por un lado, hay una explicación ambiental para ellos: como los expertos han constantemente advertido, la pesca silvestre ha alcanzado su máxima capacidad o incluso está siendo sobre explotada con respecto a muchas especies de peces. Sin embargo, esta perspectiva asume que los peces son meros objetos pasivos que tiene que ser encontrados y “cosechados” (esto es un problema epistémico al que me he referido más arriba). Una forma distinta de conceptualizar esto es comprender que los medios técnicos humanos para capturar peces silvestres a través de la pesca mecanizada han llegado a su límite. Cazar a los peces restantes que actualmente evaden la captura ya no hace sentido económico y, gracias a estas actividades de pesca los peces no son capaces de “reponerse” a través de la reproducción para satisfacer la demanda creciente. (Ciertamente, sabemos que los controles regulatorios han tenido un impacto limitado en la prevención de la explotación de peces silvestres a nivel mundial) (Hanich y Ota, 2013; Hanich et al., 2015). Las realidades económicas relacionadas con la captura de animales evasivos y escasos, disminuyendo y evadiendo la captura, deben de empujar la viabilidad de otras opciones, incluyendo la cría intensiva. Así formas de utilización más concentradas como la acuicultura se han vuelto económicamente viables. En ese sentido, la resistencia de los peces ha jugado un rol en el desarrollo de la acuicultura a nivel global. Los peces silvestres no sólo son escasos porque los seres humanos no pueden encontrarlos; son escasos porque evaden la captura. La acuicultura resuelve este problema al “domesticar” a los peces en “granjas” cerradas. La domesticación es una solución a la resistencia animal que ha sido efectivamente aplicada en los animales terrestres durante miles de años (Ingold, 2013). Ahora está siendo aplicada a los peces.

La emergencia de la acuicultura no tiene por qué producir peores escenarios para el bienestar de los peces. Ciertamente es concebible que las disposiciones de bienestar puedan incluso mejorar como resultado de su implementación. Por ejemplo, es más viable el uso de métodos relativamente “rápidos” para aturdir y matar, como aturdir individualmente a cada pez con golpe o un pico, o usar una nueva técnica como la electrocución. En tanto que la salud es un elemento importante para el bienestar, la acuicultura brinda oportunidades para prevenir enfermedades y lesiones a través del manejo concentrado.

Pero existe una compleja historia de poder y resistencia que acompaña al desarrollo de las técnicas de acuicultura, incluyendo aquellas orientadas a la mejora del bienestar. La acuicultura promete mitigar los efectos de la resistencia diaria de los peces a través de formas concentradas de control. Esto es porque, como otras formas de ganadería industrial, la acuicultura permite a los operadores ejercer controles desde el momento del nacimiento hasta la muerte para un manejo más refinado del producto final. Incluso, como lo admite un experto: “el ciclo vital entero ha sido rigurosamente controlado. Sabemos dónde nació, donde murió y que comió durante toda su vida.” (Knowledge@Wharton, 18 de octubre de 2006) Un área de innovación es el control de los parásitos y las enfermedades a través de la inmunización; otra es el aumento en el control del tamaño y calidad de la carne ofertada, posibilitando la producción de una mercancía más homogeneizada y consistente (Krkošek, et al., 2013; Bui, et al., 2013; Handeland, et al., 2008). Esto no significa que los peces criados en acuicultura carezcan de la capacidad de resistir este abrumador sistema de control; en el contrario, la acuicultura intenta gestionar el movimiento de poblaciones que son ellas mismas elusivas y, por lo tanto, representa un intento concentrado de hacer frente a la resistencia de los peces. Como John Law (2013) ha apuntado al respecto de las granjas de salmón, a pesar de la intensidad de los métodos de crianza, los peces dentro de los ambientes de la acuicultura desafían los sistemas de control y detección:

Los salmones en el corral son más o menos invencibles. A veces puedes ver qué está sucediendo, pero la mayor parte de las veces no puedes. Más bien, todo lo que alcanzas a ver son sólo unas cuantas docenas de salmones de un total de 50,000. Esta es la paradoja. Incluso cuando están siendo controlados, los salmones también están disolviéndose en la invisibilidad. Así que este es el argumento. Si los salmones son animales es precisamente porque en relación a los seres humanos ellos son elusivos. Ahí abajo del agua, en tanto respecta a las personas, ellos también están haciendo sus propios asuntos de salmones. (, p. 9)

Esto no significa que, como otros sistemas de producción basada en animales, que la resistencia creativa no puede ser capturada. A partir de la perspectiva “operaísta” de la resistencia que he explorado aquí, podemos identificar una serie de técnicas y tecnologías que capturan y usan la autonomía de los mismos peces. Consideremos los experimentos actuales sobre el uso de luces en los corrales de acuicultura para el control de la conducta. Algunos peces que son criados de forma intensiva manifiestan lesiones provocadas por agresiones entre peces y abrasión contra las superficies; problemas que no ocurrirían en un ambiente silvestre. En algunos casos, esto es resultado de las “densidades de población” dentro de los ambientes de la acuicultura (Ashley, 2007, pp. 211-213). El problema se ve exacerbado cuando los peces se congregan y no se extienden de forma regular en todo el espacio disponible en los corrales, como es el caso del salmón. Varios investigadores han experimentado con el uso de lámparas subacuáticas para influir en la conducta del salmón y evitar la congregación, ayudando así a mitigar los problemas asociados con la alta densidad (Ashley, 2007, p. 214). Estas técnicas sirven para dar forma a la capacidad de los peces para responder al ambiente del corral marino. Las técnicas luminosas capturan las respuestas de los peces — como la aversión a la luz brillante — y canalizan dichas conductas para mejorar la eficacia de las técnicas de producción. La luz se prende y algunos peces se alejarán: esta técnica usa la resistencia y la autonomía de los peces para evitar que se concentren en una zona y para mejorar la calidad de la carne producida. La creatividad y la resistencia son conducidas para crear cuerpos dóciles a partir de cuerpos resistentes; es decir, moldean a los peces para que usen el espacio de producción de formas en que no se vea comprometida la calidad de la carne.

En algunos casos, las técnicas intensivas usan los procesos corporales del propio animal para aumentar la productividad. Consideremos cómo los peces de cría son constantemente privados de alimento antes de ser transportados y matados (Ashley, 2007, pp. 208-209). En algunos casos, esto puede durar por días o incluso semanas. Los peces son “ectotérmicos” y por lo tanto tienen alta eficiencia metabólica en el consumo de alimentos; muchos peces silvestres sobreviven habitualmente durante largos periodos sin alimento. Los productores de acuicultura utilizan esta cualidad en las técnicas de inanición; aprovechan el metabolismo reducido y el hecho de que los peces han vaciado sus tripas de heces, lo que resulta en un mejor producto final (Ashley, 2007, p. 208). Por su puesto, la imagen del bienestar aquí no es tan sencilla. Algunos argumentan que el metabolismo aletargado, producido por la inanición, es benéfico para el bienestar ya que, por ejemplo, reduce las conductas agresivas (Bergqvist y Gunnarsson, 2013). En estos

casos, sin embargo, encontramos también que las energías creativas de los peces, incluyendo su propia resistencia — por lo menos al nivel de la voluntad de supervivencia — es capturada por el proceso productivo y aprovechada para los fines de la producción. La producción, en este sentido, es un proceso de interacción entre seres humanos y peces, en el que la innovación en relación con la resistencia de los peces impulsa la innovación en producción hacia los fines humanos (Law, 2012).

5. Conclusión

Me gustaría concluir con algunas observaciones sobre la conceptualización de la resistencia de los peces y el potencial que tiene para pensar cómo podríamos intervenir frente a la violencia sistemática de los seres humanos hacia otros animales. Primeramente, quiero dejar claro que no estoy argumentando que debemos abandonar una posición bienestarista para pensar el trato humano hacia los peces. Es necesario notar que, aunque el progreso en el bienestar de los peces ha sido relativamente modesto, por lo menos con respecto a los animales terrestres ha habido pasos en el buen camino. En principio, los activistas que buscan aumentar el bienestar de los peces deben apoyar cualquier reforma que reduzca el sufrimiento experimentado por ellos como parte del proceso de utilización humana. Preguntas sobre el bienestar serán cada vez más importantes ya que el consumo de peces criados en acuicultura está aumentando a nivel global. El inevitable crecimiento de la industria de la acuicultura representará una mezcla de oportunidad y peligro para el activismo animal. Por una parte, tendremos más control para regular el bienestar para los peces criados en comparación a los peces silvestres, simplemente porque en la acuicultura los peces son vigilados a todo momento y existe la posibilidad de un manejo minucioso de las condiciones de crianza y matanza. Por otro lado, así como con los animales terrestres dentro de las granjas industriales, es muy posible que veamos un aumento en la intensidad de la utilización de los peces, donde las economías de escala funcionarán contra el bienestar y nuevos horrores se introduzcan, mientras que los peces son expuestos a sistemas intensivos y mecanizados de producción a gran escala.

Es por esta última razón que pienso que es prometedor explorar nuevas formas de conceptualizar el problema de la utilización humana de animales y que es urgente desarrollar nuevos marcos teóricos. Como he argumentado, si podemos entender a los peces como sujetos a sistemas de violencia a gran escala, y comprender que los peces resisten a estos sistemas, entonces tenemos una manera de imaginar una forma de justicia social para con los animales que va más allá del alivio del sufrimiento y hacia el alivio de

la violencia impuesta por los seres humanos. Esta perspectiva nos empuja a imaginar a los peces no sólo como seres que pueden sufrir, sino como seres que prefieren no ser utilizados y que preferirían no morir, seres que resisten activamente los intentos humanos para doblegarlos hacia esos fines. Adoptar una perspectiva como esta ofrece oportunidades para, por lo menos, cambiar un poco del lenguaje utilizado para hablar de los peces y la pesca. Por ejemplo, un marco epistemológico diferente puede permitirnos desechar la perniciosa idea de que los peces son objetos pasivos que son “cosechados” de los océanos y ríos. Además, el comprender a los peces como animales resistentes puede ayudar a modificar la percepción pública en torno a las tecnologías asociadas con la pesca — el anzuelo, la red, la granja de peces — como instrumentos específicamente diseñados para violentar (es decir, armas) criaturas que preferirían no recibir esta violencia. Por lo tanto, la cuestión si los peces sufren no es central para entender si resisten. Si los peces sienten o no dolor puede ser importante para medir la gravedad de la violencia que imponemos en los animales marinos en tanto que un problema de justicia social, pero esto no altera la realidad que esta violencia existe y que hay criaturas que resisten esta violencia.

Finalmente, y puede que sea el punto más complicado, reconocer la resistencia de los peces necesariamente implica comprender que los peces son co-creadores (aunque lo sean de forma inintencionada) del mundo en el que vivimos. Nuestros sistemas de violencia dirigidos contra los peces — la compleja cadena de suministro de alimentos que vincula el océano o la granja de peces y nuestro plato de cena — le deben algo a la resistencia de los peces, ya que estas industrias y economías están moldeadas para contrarrestar esta resistencia. Esta es una forma a la vez aleccionadora y empoderadora de conceptualizar el problema de la resistencia de los peces. Aleccionadora, ya que implica una gran cantidad de potencial creativo — humano y no humano — que ha sido canalizado hacia tanta violencia; esta violencia que los activistas animalistas han denunciado como innecesaria. Sin embargo, es empoderador pensar en la resistencia de los peces de esta manera porque pensar que los peces pueden resistir nos brinda la posibilidad de entender la inmensa contribución de la agencia no humana en la configuración del mundo que nos rodea. Nuestro mundo sería irreconocible sin todos los animales que han sido intencionalmente o no co-creadores en nuestro pasado; pero a la vez esto nos ofrece una manera para pensar en cuánto podría cambiar nuestro mundo si cultivamos una relación distinta con los animales que habitarán nuestro futuro. En una

discusión sobre el valor de considerar la resistencia y su utilidad para pensar las estructuras políticas y los cambios en ellas, Hardt y Negri (2002) sostienen que:

Ahora, parece perfectamente responsable preguntar si es verdad que la resistencia viene antes del poder y si la lucha social precede y prefigura la reestructuración capitalista. No hemos ofrecido un argumento a favor, realmente — precisamente, lo hemos tratado como un axioma. Nuestro libro trata de demostrar que es posible leer la historia desde abajo, pero esto no es realmente una prueba. Sin embargo, lo más interesante es que el efecto político de este axioma, que este resalta el poder de la resistencia y el poder de las luchas sociales... Hoy día, al enfrentarnos a las fuerzas de la globalización capitalista y el nuevo orden mundial, es demasiado fácil y común sentir que nosotros y nuestros movimientos sociales somos impotentes. Este método puede servir como un antídoto al cinismo y el sentido de impotencia. No se trata de pretender que somos poderosos cuando no lo somos, sino de reconocer el poder que realmente tenemos; el poder que ha creado al mundo contemporáneo y podría crear otro. (§1-2)

Los peces crean mundos que ni siquiera alcanzamos a entender: desafían nuestra imaginación. Nuestra principal relación con ellos, por lo menos hasta el momento, ha sido violenta y parasitaria. Nos hemos literalmente alimentado de su creatividad para nuestro propio beneficio. Reconocer la resistencia de los peces puede ofrecernos distintas maneras de pensar sobre cómo podemos relacionarnos más allá de simplemente encontrar nuevas formas de contrarrestar su resistencia frente a nosotros. ¿Cómo luciría nuestro mundo si trabajáramos con y sostuviéramos la creatividad de los peces, en lugar de simplemente trabajar en contra de ella?

Bibliografía

Amandè, M.J., E. Chassot, P. Chavance, H. Murua, A. Delgado de Molina, N. Bez. (2012). Precision in Bycatch Estimates: The Case of Tuna PurseSeine Fisheries in the Indian Ocean, *ICES Journal of Maritime Science*, 69(8), doi: <http://dx.doi.org/10.1093/icesjms/fss106>.

Amir, F. (2013). *1000 Tauben: Vom Folgen und Fliehen, Aneignen, Stören und Besetzen*, Eurozi-ne, <http://www.eurozine.com/articles/2013-05-07-amir-de.html>.

Amir, F. (2013). *Zooperaismus: Über den Tod hinaus leisteten die Schweine Widerstand...*, Presentation at Critique of Political Zoology Conference, Hamburg, 14-15.

Animals Australia, (s.f.), *Fishing*, Animals Australia, <http://www.animalsaustralia.org/issues/fishing.php>.

Animals Australia, (s.f.). *Fishing: Can They Suffer? Do They Feel Pain? Understanding the Creatures of the Marine Kingdom*, Animals Australia, <http://www.animalsaustralia.org/issues/fishing.php>.

Archer, M. (2011). *Ordering the Vegetarian Meal? There is More Blood on Your Hands*, The Conversation, <http://theconversation.com/ordering-the-vegetarian-meal-theres-more-animal-blood-on-your-hands-4659>.

Ashley, P.J. (2007). Fish Welfare: Current Issues in Aquaculture, *Applied Animal Behaviour Science*, 104, 199–235, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.applanim.2006.09.001>.

Australian Animal Welfare Strategy, (s.f.). *Commercial Capture Fishing Guidelines*: <http://www.australiananimalwelfare.com.au/content/aquatic-animals/commercial-capture-fishing-guidelines2>.

Bartholomew, A., & Bohnsack, J. (2005). A Review of Catch-and-Release Angling Mortality with Implications for No-take Reserves. *Reviews in Fish Biology and Fisheries*, 15, 129-154. doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s11160-005-2175-1>.

Barwick, M. (2012). *Are Barbless Hooks Really Better?*, Australian Government Fisheries Research and Development Corporation.

Bentham, J. (2016). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Library of Economics and Liberty, <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML18.html>.

Bergqvist, J., S. Gunnarsson. (2013). Finfish Aquaculture: Animal Welfare, the Environment, and Ethical Implications, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26, 75–99, doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s10806-011-9346-y>.

Bjørndal, T., J.M. Conrad (1987). The Dynamics of an Open Access Fishery, *The Canadian Journal of Economics / Revue canadienne d'Economie*, 20 (1), 74-85, doi: <http://dx.doi.org/10.2307/135232>.

Black, C. (2012). The Conundrum of Fish Welfare, in P. Sankoff, S. White, C. Black (ed.), *Animal Law in Australasia: Continuing the Dialogue*, Sydney: Federation Press.

Bold, C. (2013). *One Way to Catch Salmon in Alaska: Onboard the Purse Seine Owyhee*, The Kitchn, <http://www.thekitchn.com/this-is-one-way-to-catch-salmon-in-alaska-193566>.

Bourke, D. (2009). The Use and Misuse of “Rights Talk” by the Animal Rights Movement, in P. Sankoff and S. White (eds), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*, Sydney: The Federation Press.

Braithwaite, V.A., Huntingford, F.A. (2004). Fish and Welfare: Can Fish Perceive Pain and Suffering?, *Animal Welfare*, 13.

Braithwaite, V.A., (2010). *Do Fish Feel Pain?* Oxford: Oxford University Press.

Brown, C. (2015). Fish Intelligence, Sentience and Ethics, *Animal Cognition*, 18(1), 1-17, doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s10071-014-0761-0>.

Brown, W. (2000). Suffering Rights as Paradoxes, *Constellations*, 7(2), 208-229, doi: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-8675.00183>.

Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.

Bui, S., F. Oppedal, Ø.J. Korsøen, T. Dempster (2013). Modifying Atlantic Salmon Behaviour with Light or Feed Stimuli May Improve Parasite Control Techniques, *Aquaculture Environmental Interactions*, 3, 125-133.

Campbell, H.F, R.B. Nicholl, G. Meyer. (1993). Search Behavior in the Purse Seine Tuna Fishery, *Natural Resource Modeling*, 7(1), 15-35.

Caulfield, M. (2008). *Handbook of Australian Animal Cruelty Law*, Sydney: Animals Australia.

Clark, J.L. (2014). Labourers or Lab Tools? Rethinking the Role of Lab Animals in Clinical Trials, in N. Taylor and R. Twine (ed.) *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*, London/New York: Routledge.

Cooke, S.J. and C.D. Suski. (2004), Are Circle Hooks an Effective Tool for Conserving Marine and Freshwater Recreational Catch-and-Release Fisheries?, *Aquatic Conservation: Marine Freshwater Ecosystems*, 14, 299-326, doi: <http://dx.doi.org/10.1002/aqc.614>.

Cottingham, J., (1978). A Brute to the Brutes? Descartes Treatment of Animals, *Philosophy*, 53(206), 551-559, doi:[10.1017/S0031819100026371](https://doi.org/10.1017/S0031819100026371).

Cowperthwaite, G. (2013). *Blackfish*, Documentary, Dogwoof.

Crutzen, P.J.,E.F. Stoermer. (2000). The “Anthropocene”, *Global Change Newsletter (IGBP)*, 41.

Crutzen, P.J. (2000). Geology of Mankind, *Nature*, 415(23).

Davies, R.W.D., S.J. Cripps, A. Nickson, G. Porter. (2009). Defining and Estimating Global Marine Fisheries Bycatch, *Marine Policy*, 33(4), 661-672, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.marpol.2009.01.003>.

Davies, T.K., C.C. Mees, E.J. Milner-Gulland. (2014). The Past, Present and Future Use of Drifting Fish Aggregating Devices (FADs) in the Indian Ocean, *Marine Policy*, 45, 163-170, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.marpol.2013.12.014>.

Dayton, P.K., S.F. Thrush, M.T. Agardy and R.J. Hofman. (1995). Environmental Effects of Marine Fishing, *Aquatic Conservation: Marine and Freshwater Ecosystems*, 5(3), 205-232, doi: <http://dx.doi.org/10.1002/aqc.3270050305>.

Donaldson, S., W. Kymlicka. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Ewalt, D.M. (2006). *The Twenty Most Important Tools Ever*, Forbes, http://www.forbes.com/2006/03/14/technology-tools-history_cx_de_06toolsland.html.

Fishcount.org.uk, (s.f.). *Humane Slaughter*, Fishcount.org.uk: <http://fishcount.org.uk/fish-welfare-in-commercial-fishing/humane-slaughter>

Fisheries Society of the British Isles (FSBI). (2002). *Fish Welfare*, Briefing Report 2.

Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2010). *FAOSTAT*: www.faostat.fao.org.

Food and Agriculture Organization of the United Nations. (2014). *The State of World Fisheries and Aquaculture*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Trad. de Ulises Guiñazú, México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. de Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI.

Francione, G.L. (2007). *Animals, Property and the Law*, Philadelphia: Temple University Press.

Franklin, A. (2011). Performing Acclimatisation: The Agency of Trout Fishing in Postcolonial Australia. *Ethnos*, 76, 19-40. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00141844.2010.537759>.

Fudge, E. (2013). The Animal Face of Early Modern England. *Theory, Culture & Society*, 30(7-8), 177-198, doi: <https://doi.org/10.1177/0263276413496122>.

Grandin, T. (1984/85). Race System for Cattle Slaughter Plants with 1.5m Radius Curves, *Applied Animal Behaviour Science*, 13, 295-299, doi: [http://dx.doi.org/10.1016/0168-1591\(85\)90053-X](http://dx.doi.org/10.1016/0168-1591(85)90053-X).

Gregg, M. (2007). Freedom to Work: The Impact of Wireless on Labour Politics. *Media International Australia*, 125(1), 57-70, doi: <https://doi.org/10.1177/1329878X0812500108>.

Gregg, M. (2009). Learning to (Love) Labour: Production Cultures and the Affective Turn, *Communication and Critical/Cultural Studies*, 6(2), 209-214, doi: <http://dx.doi.org/10.1080/14791420902868045>.

Hall, M, M. Roman. (2013). *Bycatch and Non-Tuna Catch in the Tropical Tuna Purse Seine Fisheries of the World*, FAO Fisheries and Aquaculture Technical Paper, 568.

Handelanda, S.O., A.K. Imslanda, S.O. Stefanssona. (2008). The Effect of Temperature and Fish Size on Growth, Feed Intake, Food Conversion Efficiency and Stomach Evacuation Rate of Atlantic Salmon Post-Smolts, *Aquaculture*, 283(1-4), 36-42, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.aquaculture.2008.06.042>.

Hanich, Q., & Ota, Y. (2013). Moving Beyond Rights-Based Management: A Transparent Approach to Distributing the Conservation Burden and Benefit in Tuna Fisheries, *The International Journal of Marine and Coastal Law*, 28(1), 135-170, doi: <https://doi.org/10.1163/15718085-12341268>.

Hanich, Q., B. Campbell. M. Bailey, E. Molenaar. (2015). Research into Fisheries Equity and Fairness: Addressing Conservation Burden Concerns in Transboundary Fisheries, *Marine Policy*, 51, 302-304 doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.marpol.2014.09.011>.

Haraway, D.J. (2008). *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, M., A. Negri. (2002). *Marx's Mole is Dead! Globalisation and Communication*, Eurozine, <http://www.eurozine.com/articles/2002-02-13-hardtnegri-en.html>.

Hardt, M., A. Negri. (2000). *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.

Hemingway, E. (1952). *The Old Man and the Sea*, New York; Scribner.

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, Madrid: Ochocuatros ediciones.

Hribal, J. (2016). *Miedo Al Planeta Animal: La Historia Oculta De La Resistencia Animal*, North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Ingold, T. (2006). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London/New York: Routledge.

Jones, J.B. (1992). Environmental Impact of Trawling on the Seabed: A Review, *New Zealand Journal of Marine and Freshwater Research*, 26(1), 59-67, doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00288330.1992.9516500>.

Kaldewaij, F. (2013). Does Fish Welfare Matter? On the Moral Relevance of Agency, *Journal of Agricultural Environmental Ethics*, 26, 63-74. doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s10806-011-9372-9>.

Key, B. (2016). Why fish do not feel pain. *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 1(1).

Klein, R., B. Edgar. (2002). *The Dawn of Human Culture*, , New York: John Wiley and Sons, Inc.

Knowledge@Wharton. (2006). *Aquaculture Is Needed to Satisfy Global Demand for Fish*, Wharton, University of Pennsylvania, <http://knowledge.wharton.upenn.edu/article/aquaculture-is-needed-to-satisfy-global-demand-for-fish/>.

Kogacioglu, D. (2004). The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey, differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, 15(2), 118-151, doi: <http://dx.doi.org/10.1215/10407391-15-2-118>.

Kowalczyk, A. (2014). Mapping Non-Human Resistance in the Age of Biocapital, in N. Taylor and R. Twine (eds), *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*, London/New York: Routledge.

Krkošek, M., Revie, C. W., Gargan, P. G., Skilbrei, O. T., Finstad, B., & Todd, C. D. (2013). Impact of parasites on salmon recruitment in the Northeast Atlantic Ocean. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 280(1750), doi: <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2012.2359>.

Law, J. (2012). Notes on Fish, Ponds and Theory, *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 24(3-4), 225-236, doi: <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2898-2012-03-04-03>.

Lewison, R.L., L.B. Crowder, A.J. Read, S.A. Freeman. (2004). Understanding Impacts of Fisheries Bycatch on Marine Megafauna, *Trends in Ecology and Evolution*, 19(11), 598-604, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.tree.2004.09.004>.

Lockwood, S., Pawson, M.G., & Eaton, D.R. (1983). The effects of crowding on mackerel (*Scomber scombrus* L.) — Physical condition and mortality. *Fisheries Research*, 2, 129-147, doi: [http://dx.doi.org/10.1016/0165-7836\(83\)90114-5](http://dx.doi.org/10.1016/0165-7836(83)90114-5).

Marshall, M. (2013). *Farmed Fish Overtakes Farmed Beef for First Time*, New Scientist, <http://www.newscientist.com/article/dn23719-farmed-fish-overtakes-farmed-beef-for-first-time.html#.VLSaUiuUeP8>.

Marx, K. (1861-1864). *The Direct Production Process*, Economic Works of Karl Marx 1861-1864, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1864/economic/ch02a.htm#469a>.

Melville, H. (2003). *Moby Dick*, Mineola: Dover Publications.

Ménard, A., D. Fonteneau, V. Gaertner, B. Nordstrom, B. Stéquert, E. Marchal. (2000). Exploitation of Small Tunas by a Purse-Seine Fishery with Fish Aggregating Devices and their Feeding Ecology in an Eastern Tropical Atlantic Ecosystem, *ICES Journal of Maritime Science*, 57(3), 525-530, doi: <http://dx.doi.org/10.1006/jmsc.2000.0717>.

Mezzadra, S. (2009). Italy, Operaism and Post-Operaism, in I. Ness (ed.), *International Encyclopedia of Revolution and Protest*, Oxford: Blackwell Publishing.

Amandè, M.J., Ariz, J., Chassot, E., Molina, A.D., Gaertner, D., Murua, H., Pianet, R., Ruiz, J., & Chavance, P. (2010). Bycatch of the European purse seine tuna fishery in the Atlantic Ocean for the 2003-2007 period, *Aquatic Living Resources*, 23, 353-362, doi: <http://dx.doi.org/10.1051/alr/2011003>.

Mood, A., P. Brooke. (2012). *Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year*, Fishcount.org.uk.

Mood, A. (2010). *Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish*, Fishcount.org.uk.

Murillas-Maza, A. (2011). *Spatial and Inter-temporal Economic Sustainability Assessment: A Case Study of the Open Oceans Basque Purse-seine Fleets*, Proceedings of the 1st World Sustainability Forum, Sciforum Electronic Conference Series, 1.

Nibert, D.A. (2013). *Animal Oppression & Human Violence: Domestecration, Capitalism and Global Conflict*, New York: Columbia University Press.

Noske, B. (1997). *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, Montreal: Black Rose Books.

Nussbaum, M.C. (2004). Beyond Compassion and Humanity, in C.R. Sunstein and M.C. Nussbaum (eds), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M.C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.

O'Connell, D.A. (2005). Tuna, Dolphins, and Purse Seine Fishing in the Eastern Tropical Pacific: The Controversy Continues, *UCLA Journal of Environmental Law and Policy*, 23, 77, doi: <http://dx.doi.org/10.1126/science.1207703>.

O'Connor, S., R. Ono, C. Clarkson. (2011). Pelagic Fishing at 42,000 Years Before the Present and the Maritime Skills of Modern Humans, *Science*, 334(6059), 1117-1121.

Palmer, C. (2001). *Animal Ethics in Context*, Columbia: Columbia University Press.

Palmer, C. (2010). Taming the Wild Profusion of Existing Things? A Study of Foucault, Power and Human/Animal Relationships, *Environmental Ethics*, 23(4), 339-358.

Poli, B.M., Parisi, G., Scappini, F., & Zampacavallo, G. (2004). Fish welfare and quality as affected by pre-slaughter and slaughter management, *Aquaculture International*, 13, 29-49, doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s10499-004-9035-1>.

Probyn, E. (2011). Swimming with Tuna: Human-Ocean Entanglements, *Australian Humanities Review*, 51, 97-114.

Probyn, E. (2014). The Cultural Politics of Fish and Humans: A More-Than-Human Habitus of Consumption, *Cultural Politics*, 10, 287-299, doi: <http://dx.doi.org/10.1215/17432197-2795681>.

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.

Robb, D.H.F. (2008). Welfare of Fish at Harvest, in E.J. Branson (ed.), *Fish Welfare*, Oxford: Blackwell, doi: <http://dx.doi.org/10.1002/9780470697610.ch14>.

Rose, J.D. (2002). The Neurobehavioral Nature of Fishes and the Question of Awareness and Pain, *Reviews in Fisheries Science*, 10(1), 1-38, doi: <http://dx.doi.org/10.1080/20026491051668>.

Rose, J.D., R. Arlinghaus, S.J. Cooke, B.K. Diggles, W. Sawynok, E.D. Stevens, C.D.L. Wynne. (2014). Can Fish Really Feel Pain?, *Fish and Fisheries*, 15(1), 97-133, doi: <http://dx.doi.org/10.1111/faf.12010>.

Ryer, C.H. (2002). Trawl stress and escapee vulnerability to predation in juvenile walleye pollock: Is there an unobserved bycatch of behaviorally impaired escapees? *Marine Ecology Progress Series*, 232, 269-279.

Salter, M. (2013). *Fishos Buoyed by "Fish Pain" Study*, Fishing World, <http://www.fishingworld.com.au/news/blog-fishos-buoyed-by-fish-pain-study>.

Sankoff, P. (2009). The Welfare Paradigm: Making the World a Better Place for Animals?’, in P. Sankoff and S. White (eds), *Animal Law in Australasia: A New Dialogue*, Sidney: The Federation Press.

Scarry, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.

Schmidt, P.G. (1959). The Poretic Power Block and its Effect on Modern Purse Seining, in Hilmar Kristjansson (ed.), *Modern Fishing Gear Of The World*, Rome: FAO.

Sea Grant Florida, (s.f.) ‘Circle Hooks’, Sea Grant Florida, SGEF, no. 170, <<http://nsgl.gso.uri.edu/flsgp/flsgpg08003.pdf>>.

Serres, M. (1982). *The Parasite*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Shriver, A. (2009). Knocking Out Pain in Livestock: Can Technology Succeed Where Morality has Stalled?, *Neuroethics*, 2(3), 115-124, doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s12152-009-9048-6>.

Singer, P. (2010). *Fish: The Forgotten Victims on Our Plate*, The Guardian, <http://www.theguardian.com/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-forgotten-victims>.

Singer, P. (2009). Speciesism and Moral Status, *Metaphilosophy*, 40(3-4), 567-581, doi: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01608.x>.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation*, London: Jonathan Cape.

Smallwood, C.B., K.H. Pollock, B.S. Wise, N.G. Hall, D.J. Gaughan. (2011). *Quantifying Recreational Fishing Catch and Effort: A Pilot Study of Shore-based Fishers in the Perth Metropolitan Area*, Fisheries Research Report, no. 216, Final NRM Report—Project No. 09040, Department of Fisheries, Western Australia.

Sneddon, L.U. (2003). The Evidence for Pain in Fish: The Use of Morphine as an Analgesic, *Applied Animal Behaviour Science*, 83, 153-162, doi: [http://dx.doi.org/10.1016/S0168-1591\(03\)00113-8](http://dx.doi.org/10.1016/S0168-1591(03)00113-8).

Sneddon, L.U., V.A. Braithwaite, M.J. Gentle. (2003). Do Fish Have Nociceptors?: Evidence for the Evolution of a Vertebrate Sensory System, *Proceedings of the Royal Society London Series B*, 270(1520), 1115–1121, doi: <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2003.2349>.

Spivak, G.C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?, *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Stein, J.A., Shultz, A.D., Cooke, S.J., Danylchuk, A.J., Hayward, K., & Suski, C.D. (2012). The influence of hook size, type, and location on hook retention and survival of angled bonefish (*Albula vulpes*). *Fisheries Research*, 113, 147-152, doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.fishres.2011.11.001>.

Tenningen, M., Vold, A.T., & Olsen, R.E. (2012). The response of herring to high crowding densities in purse-seines: survival and stress reaction. *Ices Journal of Marine Science*, 69, 1523-1531, doi: <http://dx.doi.org/10.1093/icesjms/fss114>.

Tronti, M. (2012). Nuestro Operaismo, *New Left Review*, 73.

Twine, R. (2010). *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*, London: Earthscan.

United Nations Food and Agriculture Organisation. (1996). *A Global Assessment of Fisheries Bycatch and Discards*, *FAO Fisheries Technical Paper no. 339*, United Nations Food and Agriculture Organisation.

Vold, A., J. Saltskar and I. Huse. (2010). *Crowding in Purse Seine Can Kill Half the Catch of North Sea Herring*, *Marine Research*, Institute of Marine Research, Working Paper no. 6.

Von Brandt, A. (1984). *Fish Catching Methods of the World*, Farnham: Fishing News Book.

Wadiwel, D. (2016). Fish and pain: The politics of doubt. *Animal Sentience: An Interdisciplinary Journal on Animal Feeling*, 1, 31.

Wadiwel, D.J. (2015). *The War against Animals*, Leiden/Boston: Brill/Rodopi, doi: <http://dx.doi.org/10.1163/9789004300422>.

Wadiwel, D. (2014). The Will for Self-Preservation: Locke and Derrida on Dominion, Property and Animals. *SubStance*, 43, 148-161, doi: <http://dx.doi.org/10.1353/sub.2014.0029>.

Wadiwel, D.J. (2009). Lubricative Power, *Theory and Event*, 12(4), doi: <http://dx.doi.org/10.1353/tae.0.0090>.

Weber, M. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, New York: Bedminister Press.

Webster, A. (2001). Farm animal welfare: the five freedoms and the free market. *Veterinary journal*, 161 3, 229-37, doi: <http://dx.doi.org/10.1053/tvj.2000.0563>.

Wilcox, C., (2011). *Bambi or Bessie: Are Wild Animals Happier?*, *Scientific American*, 12 April, <http://blogs.scientificamerican.com/guest-blog/2011/04/12/bambi-or-bessie-are-wild-animals-happier>.

DINESH JOSEPH WADIWEL

Joseph Dinsch Wadiwel es doctor en Filosofía Política y Estudios Culturales por la University of Western Sidney. Actualmente profesor de filosofía, derechos humanos y estudios socio.jurídicos en la Universidad de Sidney, Australia. Su trabajo teórico se destaca dentro de los Estudios Críticos Animales, por recentrar la cuestión de la resistencia animal dentro de una perspectiva estratégica de lucha anitespecista. En 2015 publica *The War Against Animals* donde conceptualiza la violencia estructural contra millones de animales como una forma de guerra biopolítica contra los animales no humanos.

Traducido por JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

Josué Imanol López Barrios es Licenciado en Filosofía (2019) por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), con una tesis titulada *Gubernamentalidad y dominación animal*. Ganador de la Medalla al Mérito Académico de la UAQ 2018. Maestro en Filosofía (2023) por la Université de Paris 8 con una tesis titulada *Généalogie et animaux. Entre Nietzsche et Foucault*. Parte del Comité Editorial de la RLECA desde julio de 2020. Temas de investigación y de trabajo: filosofía política, fotografía y estudios críticos animales.