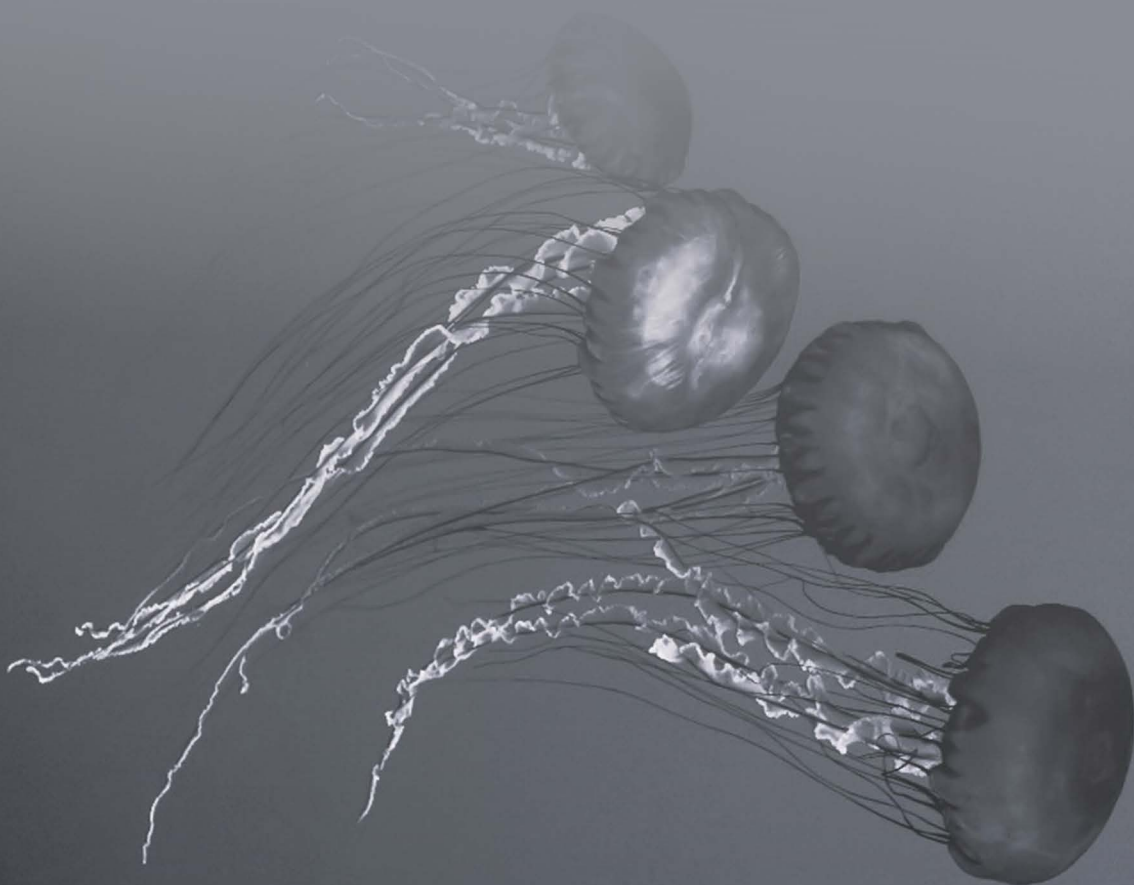




AÑO X, VOL II
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDENAM / COORDINAN
Martina Davidson e Fabio Oliveira



DOSSIÊ / DOSSIER

ANTIESPECISMOS E DECOLONIALIDADE

ANTIESPECISMOS Y DECOLONIALIDAD

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/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año X – Vol. II

Diciembre 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. Cragolini
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 Fernandez-Bravo
Emmanuel Biset
Hernán Neira
Kimberly Ann Socha
Fabiola Leyton
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Alejandro Kaufman
Oscar Horta
Marcelo Raffin

Coordinan este número

Fabio Oliveira
Martina Davidson

Tapa

AÑO X ♦ VOL II

Diciembre 2023

Fotografía de portada: Scott Webb (2019)

Ilustração de Blue Jellyfish

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 Cassiana Stephan, Anahí Gabriela González, Julieta Campos, Surama Lázaro Terol e Marisol Serrano Pinto que acompanharam de perto as diferentes etapas do processo de editoração do presente número.

*

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 Cassiana Stephan, Anahí Gabriela González, Julieta Campos, Surama Lázaro Terol e Marisol Serrano Pinto quienes siguieron de cerca las diferentes etapas del proceso de edición de este número.

*

We deeply thank the authors who contributed to this beautiful and powerful dossier. We also extend our gratitude to the entire team of the Latin American Journal of Critical Animal Studies, especially to Cassiana Stephan, Anahí Gabriela González, Julieta Campos, Surama Lázaro Terol, and Marisol Serrano Pinto, who closely followed the different stages of the editorial process of this issue.

Fabio Oliveira & Martina Davidson

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año X ✦ Volumen II

TABLA DE CONTENIDOS

DOSSIER

Antiespecismos e decolonialidade

Antiespecismos y decolonialidad

Antispeciesism and decoloniality

Editorial (Português)	8
Editorial (Castellano)	12
Editorial (Inglés)	16
Fabio Oliveira & Martina Davidson.	

ARTÍCULOS

La animalidad y la descolonización del pensamiento: más allá del etnocentrismo Luca Filaci	20
Paixões tórridas Maria Clara Dias	32
Quinze anos de debates brasileiros sobre os direitos de animais: uma revisão bibliométrica Rodrigo Coelho	36
Las personas homínidas y sus derechos: Reseña de Los derechos de los simios, de Casal y Singer Isaac Peña	55
Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910) Leandro Simari	62
Veganismo decolonial: Intersecções com o feminismo e com a luta anti-racista Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio	86
Cuerpo, emociones y performance en el desarrollo de prácticas y acciones colectivas antiespecistas Alejandra Vallejos Carrasco	108

Muito mais-que-humana: a desistência da espécie enquanto práxis decolonial Mar Revolta	134
Macuy y otros quelites: prácticas antiespecistas de alimentación descolonizada Lidia Patricia Guerra Marroquín	155
Direitos Animais para além dos Direitos da Natureza Anna Caramuru Aubert	174
Humano y masculino: puntos de expansión. En torno a la interseccionalidad y reciprocidad entre sistemas de opresión Débora Imhoff & Mariano Nadalig	197
Vaidade e [ir]racionalidade: perspectivas críticas contra a retórica de morte David Charles M. do Nascimento	222
Ciudad especista Florencia Castelar Figera	247

EDITORIAL

ANO X - VOL. II

ANTIESPECISMOS E DECOLONIALIDADE

Este dossiê nasce a partir de uma convicção: a necessidade de que os Estudos Críticos Animais compreendam o especismo - e os antiespecismos, por consequência - sob perspectivas decoloniais e, portanto, mais justas para com as existências e grupos oprimidos, despossuídos, marginalizados, perseguidos, subalternizados e aniquilados ao longo da história. No entanto, este dossiê também nasce também a partir de nós, Fabio Oliveira e Martina Davidson, uma vez que estas temáticas e compromissos teórico-práticos têm nos atravessado de forma potente e coletiva, seja em nossas trajetórias acadêmicas ou coletividades e afetos enlaçados. Logo, podemos dizer que o “nós” que aqui assina o dossiê extrapola a função mais formal designada pelo pronome que indica a primeira pessoa do plural, dado que se propõe a estabelecer pontos de entrelaçamentos, de encontro, interrupções e, conseqüentemente, de alternativas outras.

Desta forma, este número visa, justamente, aprofundar esses imbricamentos, entre arte e teoria, entre afeto e aposta ético-política, de forma a buscar colaborar com a compreensão radical do especismo enquanto um elemento constitutivo do colonialismo e da colonialidade. Compreender a colonialidade e o colonialismo como processos históricos, epistêmicos, ontológicos e metafísicos que forjaram, agravaram ou (re)criaram opressões estruturais no mundo capitalista-globalizado, constitui-se como uma convocação que nos posiciona em uma arena de enfrentamento efetivo das opressões direcionadas à grupos e existências oprimidas ao longo da história. Diante disso, convocamos Ocaña, López & Conedo (2018) quando apontam a importância de nomear esses processos de violência que promovem a subalternização enquanto “ações colonizadoras”, uma vez que elas se constituíam a partir da tríade: imperialismo, capitalismo e colonialismo.

Assim, este dossiê busca analisar o que emerge deste processo, isto é: uma matriz colonial responsável por uma hierarquização baseada em binarismos, sob a qual conformam-se relações entre pares opacionais e, ao mesmo tempo, suplementares que definem as vidas que são dignas de serem protegidas e vividas (a do Homem, branco, cisgênero, heterossexual, dito saudável, do Norte Global) e as vidas que são jogadas à margem social, onde a opressão, exploração e violência (as vidas subalternizadas, isto é, animais, pessoas racializadas, pessoas queer ou LGBTI+, pessoas com deficiência, entre outras) são autorizadas e, em alguns casos, condição de possibilidade para a operação de um “fazer morrer” sistemático.

Portanto, os trabalhos e obras deste dossiê buscam identificar o lugar do especismo nesse processo, destacando seu papel na articulação e manutenção da opressão contra animais humanos, não humanos, mais que humanos e a natureza. Por essa razão, identificar no colonialismo a base de um

processo de ontologização das diversas formas de vida, bem como um fundamento para uma distribuição desigual entre as vidas que merecem e são dignas de viver e as que não são, tornam-se etapa importante para desmitificar os nós coloniais que assentam as opressões ainda em vigor.

A partir de uma necessidade de diagnosticar a estruturação do pensamento colonial moderno, María Lugones (2011) sugeriu que a hierarquia dicotômica humano/não humano se configurou como central da modernidade colonial e se impôs a partir do processo de colonização das Américas e do Caribe. Por esta razão, mesmo que os Estudos Críticos Animais nem sempre se comprometam com um posicionamento ativo, explícito e direto contra-colonial, decolonial ou descolonial, acreditamos que, para compreender a forma como o binômio humano/animal opera, é necessário abordar os processos de colonização/colonialidade de Abya Yala e outros territórios explorados e constantemente ameaçados pelos fantasmas coloniais, sem a qual a Modernidade não poderia ter prosperado como um sistema de violência constitutivo do status quo. Neste sentido, este dossiê busca, através de seu conteúdo, reconhecer os lugares comuns entre as diferentes opressões existentes nas relações sociais, culturais, econômicas e políticas, de forma a entender o especismo enquanto opressão estrutural (OLIVEIRA, 2022) localizada em continuum com o capacitismo, cisheterossexismo, racismo, e outros ismos de dominação (GONZÁLEZ & DAVIDSON, 2022).

Através de uma visão comprometida com a denúncia da colonialidade e colonialismo, objetivamos reunir trabalhos que nos auxiliem a entender o especismo como uma complexa forma de apropriação e invasão do mundo, aproximando-nos, assim, de narrar, formar e articular novos caminhos coletivos de resistência. Neste sentido, aqui encontram-se trabalhos de múltiplos formatos - resenhas, ensaios, artigos, intervenções artísticas - que buscam localizar o papel das ontologias coloniais, além de caracterizá-las, questioná-las e/ou gerar reflexões ético-políticas em relação a elas, destacando como a ideia do “animal” vem sendo articulada como dispositivo de controle para o aprofundamento das ações colonizadoras. Isto é, trata-se de somar esforços na denúncia comum entre as opressões através de um caminho decolonial. Desta forma, o dossiê poderá agir como um compilado, manifesto e território de enfrentamento e denúncia estrutural do especismo e de diversas outras opressões que se apresentam como braços necropolíticos da colonialidade.

Em função disso, este dossiê termina por incluir não apenas artigos científicos, mas também textos e imagens de expressão artística pois, em concordância com Karina Bidaseca (2021), vemos a arte como uma forma de resistência que pode questionar e subverter as estruturas de poder coloniais e hegemônicas. Mais que isso, compreendemos e sentimos a arte como a conformação de estéticas decoloniais que se constituem como práticas de desafio à estética estabelecida e reiterada por uma hegemonia eurocêntrica e estadunidense, operada pela indústria cultural imperialista. Assim sendo, entendemos que a arte pode atuar como um meio de preservação da memória e como uma forma de reparação simbólica, isto é, trata-se de uma abordagem da decolonialidade que integra a arte como uma ferramenta vital para a justiça social e a transformação cultural.

O dossiê apresenta uma série de textos que exploram diversos aspectos da relação entre humanos, animais e a natureza. O primeiro texto, de Lucas Filaci, “A animalidade e a descolonização do pensamento: para além do etnocentrismo” questiona a necessidade humana de se diferenciar dos

animais, enfatizando a expulsão do instinto e a relação com o mundo dos corpos e das vidas. Por sua vez, o segundo texto, de Maria Clara Dias, intitulado “Paixões Tórridas”, trata-se de uma obra de arte em prosa poética que descreve o cotidiano na praia e a conexão com uma gaivota e um gato, refletindo sobre a identidade e as mudanças no tempo.

O texto, subsequente, “Quinze anos de debates brasileiros sobre os direitos de animais: uma revisão bibliométrica”, de Rodrigo Coelho, analisa a produção acadêmica sobre os direitos dos animais no Brasil nos últimos quinze anos, identificando os principais artigos, autores e instituições que contribuíram para o debate. Por sua vez, o texto que segue é o de Isaac Peña e traz uma resenha do livro “Os Direitos dos Primatas” de Paula Casal e Peter Singer.

A continuação, temos o artigo “Viver como um cão, morrer como um animal: deslocamentos da vida canina em Buenos Aires” de Leandro Simari, que investiga a transformação do lugar dos cães na cultura urbana de Buenos Aires entre o final do século XIX e início do século XX. A seguir, Marco Tulio, em seu artigo intitulado “VEGANISMO DECOLONIAL: INTERSECÇÕES COM O FEMINISMO E COM A LUTA ANTI-RACISTA” discute a problemática de um veganismo constituído como filosofia de vida que carrega traços coloniais e de resistência, propondo a construção de veganismos plurais em diálogo com outras lutas.

A seguir, Alejandra Vallejos Carrasco, em seu texto “Corpo, emoções e performance no desenvolvimento de práticas e ações coletivas antiespecistas”, explora os aspectos emocionais e corporais das práticas veganas antiespecistas, mostrando como essas influenciam ações coletivas em prol dos animais não humanos. Assim sendo, na obra de Mar Revolta, encontramos uma poesia-manifesto que propõe, de forma potente e profunda, a desistência da espécie como práxis decolonial.

O texto que segue no Dossier, é o de Lidia Guerra, intitulado “Macuy e outros quelites: práticas antiespecistas de alimentação descolonizada”. Nesse artigo, a autora reflete sobre a alimentação baseada em vegetais como uma prática antiespecista situada, contribuindo para a construção de veganismos decoloniais através do reconhecimento histórico, veganização de receitas ancestrais e popularização dos alimentos vegetais.

A seguir, encontra-se a obra de Florencia Castelar Figuera, de nome “Cidade especista”. Esta obra de arte, oferece uma nova perspectiva sobre a cidade e suas práticas especistas através de registros fotográficos e reflexões filosóficas. O texto seguinte, de Anna Caramuru, intitulado “Direitos Animais para além dos Direitos da Natureza” aborda os ecofeminismos, focando na vertente animalista que considera a exploração animal como parte do problema a ser enfrentado, comparando os ordenamentos jurídicos brasileiro e equatoriano.

A seguir, encontra-se a contribuição de Mariano Nadalig e Débora Imhoff, intitulado “Humano e masculino: pontos de expansão. Em torno da interseccionalidade e reciprocidade entre sistemas de opressão”, que propõe nessa escrita conjunta, uma discussão sobre o antiespecismo decolonial como alternativa à exploração globalizada, analisando as interseções entre capitalismo, colonialismo, especismo, patriarcado e racismo, e propondo transições nas masculinidades como formas de contestação e subversão. Finalmente, o último artigo é “Vaidade e [ir]racionalidade: perspectivas críticas contra a retórica de morte” de David Charles do Nascimento. Tal artigo discute

como a ética antropocêntrica europeia perpetua desigualdades e preconceitos e propõe o veganismo como alternativa.

Convidamos es leitoris a adentrar nesses mundos decoloniais e antiespecistas através dos sentidos, da teoria, dos afetos e da resistência. Este dossiê é um convite à imersão em narrativas que desvendam as tramas entrelaçadas do colonialismo, do especismo e das opressões estruturais. É uma jornada que convida a sentir, pensar e agir, reconhecendo as histórias silenciadas e as vozes marginalizadas. Que a arte e a ciência aqui reunidas inspirem novas formas de ver, viver e resistir, tecendo coletivamente caminhos de justiça para todes. Que o compromisso com a decolonialidade e a luta antiespecista floresça em cada leitura e vislumbamento, transformando nossas percepções e ações em direção a um mundo mais ético e inclusivo.

Fabio Oliveira e Martina Davidson

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2021). *La revolución será feminista y decolonial* [Versión Kindle]. Editorial Biblos. Disponible en <https://www.amazon.com.br/revoluci%C3%B3n-ser%C3%A1-feminista-descolonial-Spanish-ebook/dp/B097KG4K6Q>
- González, A. G., & Davidson, M. (2022). *Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista*. Desbordes. Revista De Investigaciones. Escuela De Ciencias Sociales, Artes Y Humanidades - UNAD, 13(1), 11-54.
<https://doi.org/10.22490/25394150.6775>
- Lugones, María. *Hacia un feminismo decolonial. La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.
- Oliveira, Fabio A.G, 2022. *Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido*. [em linha]. Em: Parente, Ádna; Danner, Fernando; Silva, Maria Alice da (orgs). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, 2021. [Acesso em 4 março de 2022] Disponível em: <https://www.editorafi.org/268animalidades>. DOI 10.22350/9786559172689.
- Silva, Maurício. Ocaña, Alexander Ortiz; López, María Isabel Arias; Conedo, Zaira Esther Pedrozo. *Decolonialidad de la educación. Emergencia/urgencia de una pedagogía decolonial*. Santa Marta/Colômbia, Universidad del Magdalena, 2018. EccoS – Revista Científica, [S. l.], n. 58, p. e19819, 2021. DOI: 10.5585/eccos.n58.19819. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/19819>. Acesso em: 5 jun. 2024.

EDITORIAL

AÑO X - VOL. II

ANTIESPECISMOS Y DECOLONIALIDAD

Este dossier surge de una convicción: la necesidad de que los Estudios Críticos Animales comprendan el especismo –y los antiespecismos, por consecuencia– desde perspectivas decoloniales y, por lo tanto, más justas para con las existencias y grupos oprimidos, desposeídos, marginados, perseguidos, subalternizados y aniquilados a lo largo de la historia. No obstante, este dossier también nace a partir de nosotres, Fabio Oliveira y Martina Davidson, ya que estas temáticas y compromisos teórico-prácticos nos han atravesado de forma potente y colectiva, tanto en nuestras trayectorias académicas como en nuestras colectividades y afectos entrelazados. Por lo tanto, podemos decir que el "nosotres" que aquí firma el dossier va más allá de la función más formal designada por el pronombre que indica la primera persona del plural, dado que se propone establecer puntos y alternativas de entrelazamiento, encuentro, interrupciones.

De esta forma, este número busca profundizar las imbricaciones entre arte y teoría, entre afecto y apuestas ético-políticas, de forma que contribuya a la comprensión radical del especismo como un elemento constitutivo del colonialismo y de la colonialidad. Comprender el colonialismo y la colonialidad como procesos históricos, epistémicos, ontológicos y metafísicos que forjaron, agravaron o (re)crearon opresiones estructurales en el mundo capitalista globalizado, constituye una convocatoria que nos posiciona en una arena de enfrentamiento efectivo de las opresiones dirigidas a grupos y existencias subalternizadas a lo largo de la historia. Ante esto, nos apoyamos en Ocaña, López & Conedo (2018) cuando señalan la importancia de nombrar como "acciones colonizadoras" a estos procesos de violencia que promueven la subalternización, ya que ellas se constituyen a partir de la tríada: imperialismo, capitalismo y colonialismo.

Este dossier busca analizar lo que emerge de este proceso, es decir: una matriz colonial responsable de una jerarquización basada en binarismos, bajo la cual se conforman relaciones entre pares opuestos y, al mismo tiempo, suplementarios, que definen las vidas que son dignas de ser protegidas y vividas (la del Hombre, blanco, cisgénero, heterosexual, considerado saludable, del Norte Global) y las vidas que son arrojadas a la marginación social, donde la opresión, explotación y violencia (las vidas subalternizadas, es decir, animales, personas racializadas, personas queer o LGBTI+, personas con discapacidad, entre otras) son autorizadas y, en algunos casos, son condición de posibilidad para la operación de un "hacer morir" sistemático.

Por lo tanto, los trabajos y obras de este dossier buscan identificar el lugar del especismo en este proceso, destacando su rol en la articulación y mantenimiento de la opresión contra animales humanos, no humanos, más que humanos y la naturaleza. Por esta razón, identificar en el colonialismo la base de

un proceso de ontologización de las diversas formas de vida, así como un fundamento para una distribución desigual entre las vidas que merecen y son dignas de ser vividas y las que no lo son, se convierte en una etapa importante para desmitificar los nudos coloniales que asientan las opresiones aún en vigor.

A partir de una necesidad de diagnosticar la estructuración del pensamiento colonial moderno, María Lugones (2011) sugirió que la jerarquía dicotómica humano/no humano se configuró como central de la modernidad colonial y se impuso a partir del proceso de colonización de las Américas y el Caribe. Por esta razón, aunque los Estudios Críticos Animales no siempre se comprometan con una postura activa, explícita y directa contracolonial, decolonial o descolonial, creemos que, para comprender la forma en que opera el binomio humano/animal, es necesario abordar los procesos de colonización/colonialidad de Abya Yala y otros territorios explotados y constantemente amenazados por los fantasmas coloniales, sin los cuales la Modernidad no podría haber prosperado como un sistema de violencia constitutivo del statu quo. En este sentido, este dossier busca, a través de su contenido, reconocer los lugares comunes entre las diferentes opresiones existentes en las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas, de forma que se entienda el especismo como una opresión estructural (OLIVEIRA, 2022) localizada en continuum con el capacitismo, el cisheterosexismo, el racismo y otros ismos de dominación (GONZÁLEZ & DAVIDSON, 2022).

A través de una visión comprometida con la denuncia de la colonialidad y el colonialismo, reunimos trabajos que nos ayudan a entender el especismo como una forma compleja de apropiación e invasión del mundo, aproximándonos, así, a narrar, formar y articular nuevos caminos colectivos de resistencia. En este sentido, aquí se encuentran trabajos de múltiples formatos -reseñas, ensayos, artículos, intervenciones artísticas- que buscan localizar el rol de las ontologías coloniales, además de caracterizarlas, cuestionarlas y/o generar reflexiones ético-políticas con relación a ellas, destacando cómo la idea del "animal" viene siendo articulada como dispositivo de control para la profundización de las acciones colonizadoras. Es decir, se trata de sumar esfuerzos en la denuncia común entre las opresiones a través de un camino decolonial. De esta forma, el dossier podrá actuar como un compendio, manifiesto y territorio de enfrentamiento y denuncia estructural del especismo y de diversas otras opresiones que se presentan como brazos necropolíticos de la colonialidad.

En función de esto, este dossier incluye no solo artículos científicos, sino también textos e imágenes de expresión artística pues, en concordancia con Karina Bidaseca (2021), vemos el arte como una forma de resistencia que puede cuestionar y subvertir las estructuras de poder coloniales y hegemónicas. Más que eso, comprendemos y sentimos el arte como la conformación de estéticas decoloniales que se constituyen como prácticas de desafío a la estética establecida y reiterada por una hegemonía eurocéntrica y estadounidense, operada por la industria cultural imperialista. En tal sentido, entendemos que el arte puede actuar como un medio de preservación de la memoria y como una forma de reparación simbólica (o no), es decir, se trata de una abordaje de la decolonialidad que integra el arte como una herramienta vital para la justicia social y la transformación cultural.

El dossier presenta una serie de textos que exploran diversos aspectos de la relación entre la colonialidad, los humanos, animales y la naturaleza. El primer texto, de Lucas Filaci, "La animalidad y la

descolonización del pensamiento: más allá del etnocentrismo" cuestiona la necesidad humana de diferenciarse de los animales, enfatizando la negación del instinto y la relación humana con el mundo corpóreo y vital. El segundo texto, de Maria Clara Dias, titulado "Pasiones Tórridas", es una obra de arte en prosa poética que describe la cotidianidad en la playa y la conexión con una gaviota y un gato, reflexionando sobre la identidad y los cambios en el tiempo.

El tercer texto, "Quince años de debates brasileños sobre los derechos de animales: una revisión bibliométrica", de Rodrigo Coelho, analiza la producción académica sobre los derechos de los animales en Brasil en los últimos quince años, identificando los principales artículos, autores e instituciones que contribuyeron al debate. Por su parte, el texto que le sigue, de Isaac Peña, trae una reseña del libro "Los Derechos de los Simios", de Paula Casal y Peter Singer.

El texto subsecuente, "Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires" de Leandro Simari, investiga la transformación del lugar de los perros en la cultura urbana de Buenos Aires entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. A continuación, Marco Tulio, en su artículo titulado "VEGANISMO DECOLONIAL: INTERSECCIONES CON EL FEMINISMO Y CON LA LUCHA ANTIRRACISTA", discute la problemática de un veganismo que aún carga rasgos coloniales, proponiendo la construcción de veganismos plurales en diálogo con otras luchas para constituir formas de resistencia más potentes e interesantes.

A continuación, Alejandra Vallejos Carrasco, en su texto "Cuerpo, emociones y performance en el desarrollo de prácticas y acciones colectivas antiespecistas", explora los aspectos emocionales y corporales de las prácticas veganas antiespecistas, mostrando cómo estas influyen en acciones colectivas en favor de los animales no humanos. En el texto que sigue, de autoría de Mar Revolta, encontramos una poesía-manifiesto que propone, de forma potente y profunda, la desistencia de la especie como praxis decolonial.

El texto siguiente en el Dossier es "Macuy y otros quelites: prácticas antiespecistas de alimentación descolonizada", de Lidia Guerra y. En ese artículo, la autora reflexiona sobre la alimentación basada en vegetales como una práctica antiespecista situada, contribuyendo a la construcción de veganismos decoloniales a través del reconocimiento histórico, la veganización de recetas ancestrales y la popularización de los alimentos vegetales.

A continuación, la obra de arte de Florencia Castelar Figuera, "Ciudad especista", ofrece una nueva perspectiva sobre la ciudad y sus prácticas especistas a través de registros fotográficos y reflexiones filosóficas. El texto que sigue, de Anna Caramuru, titulado "Derechos Animales más allá de los Derechos de la Naturaleza" aborda los ecofeminismos, enfocándose en la vertiente animalista que considera la explotación animal como parte del problema a ser enfrentado y compara los ordenamientos jurídicos brasileño y ecuatoriano.

La contribución siguiente, "Humano y masculino: puntos de expansión", de Mariano Nadalig y Débora Imhoff, aborda la interseccionalidad y la reciprocidad entre sistemas de opresión y plantea una discusión sobre el antiespecismo decolonial como alternativa a la explotación globalizada, analizando las intersecciones entre capitalismo, colonialismo, especismo, patriarcado y racismo, y proponiendo transiciones en las masculinidades como formas de contestación y subversión.

Finalmente, el último (pero no menos importante) artículo se titula "Vanidad e [ir]racionalidad: perspectivas críticas contra la retórica de muerte" y es de autoría de David Charles do Nascimento. Este artículo discute cómo la ética antropocéntrica europea perpetúa desigualdades y prejuicios, explorando el pensamiento sobre la racionalidad y la vanidad, sobre la crítica de la ideología del antropoceno y proponiendo, en función de eso, el veganismo como alternativa.

Invitamos a los lectoris a adentrarse en estos mundos decoloniales y antiespecistas a través de los sentidos, la teoría, los afectos y la resistencia. Este dossier es una invitación a la inmersión en narrativas que desentrañan las tramas entrelazadas del colonialismo, del especismo y de las opresiones estructurales. Es una jornada que invita a sentir, pensar y actuar, reconociendo las historias silenciadas y las voces marginadas. Que el arte y la ciencia aquí reunidos inspiren nuevas formas de ver, vivir y resistir, tejiendo colectivamente caminos de justicia para todes. Que el compromiso con la decolonialidad y la lucha antiespecista florezca en cada lectura y vislumbre, transformando nuestras percepciones y acciones en dirección a un mundo más ético e inclusivo.

Fabio Oliveira y Martina Davidson

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2021). *La revolución será feminista y descolonial* [Versión Kindle]. Editorial Biblos. Disponible en <https://www.amazon.com.br/revoluci%C3%B3n-ser%C3%A1-feminista-descolonial-Spanish-ebook/dp/B097KG4K6Q>
- González, A. G., & Davidson, M. (2022). *Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista*. Desbordes. Revista De Investigaciones. Escuela De Ciencias Sociales, Artes Y Humanidades - UNAD, 13(1), 11-54.
<https://doi.org/10.22490/25394150.6775>
- Lugones, María. *Hacia un feminismo decolonial. La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.
- Oliveira, Fabio A.G, 2022. *Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido*. [em linha]. Em: Parente, Ádna; Danner, Fernando; Silva, Maria Alice da (orgs). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, 2021. [Acesso em 4 março de 2022] Disponível em: <https://www.editorafi.org/268animalidades>. DOI 10.22350/9786559172689.
- Silva, Maurício. Ocaña, Alexander Ortiz; López, María Isabel Arias; Conedo, Zaira Esther Pedrozo. *Decolonialidad de la educación. Emergencia/urgencia de una pedagogía decolonial*. Santa Marta/Colômbia, Universidad del Magdalena, 2018. EccoS – Revista Científica, [S. l.], n. 58, p. e19819, 2021. DOI: 10.5585/eccos.n58.19819. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/19819>. Acesso em: 5 jun. 2024.

EDITORIAL

YEAR X - VOL. II

ANTISPECIESISM AND DECOLONIALITY

This dossier arises from a conviction: the need for Critical Animal Studies to understand speciesism – and consequently anti-speciesism – from decolonial perspectives and, therefore, towards fairer treatment for existences and groups that were oppressed, dispossessed, marginalized, persecuted, subalternized, and annihilated throughout history. However, this dossier also arises from us, Fabio Oliveira and Martina Davidson, as these themes and theoretical-practical commitments have profoundly and collectively impacted us, whether in our academic trajectories or in our intertwined collectives and affections. Therefore, we can say that the “we” that signs this dossier transcends the more formal function designated by the pronoun, as it proposes to establish alternative points of interlacing, encounter, interruptions.

In this way, this dossier aims to deepen these interweavings, between art and theory, between affection and ethical-political commitment, seeking to collaborate with the radical understanding of speciesism as a constitutive element of colonialism and coloniality. Understanding coloniality and colonialism as historical, epistemic, ontological, and metaphysical processes that forged, aggravated, or (re)created structural oppressions in the capitalist-globalized world constitutes a call that positions us in an arena of effective confrontation of oppressions directed at groups and existences oppressed throughout history. In view of this, we invoke Ocaña, López & Conedo (2018) when they point out the importance of naming these processes of violence that promote subalternization as “colonizing actions,” as they are constituted from the triad: imperialism, capitalism, and colonialism.

Thus, this dossier seeks to analyze what emerges from this process, that is: a colonial matrix responsible for a hierarchy based on binaries, under which relationships between oppositional and at the same time supplementary pairs are formed, defining lives that are worthy of being protected and lived (that of the Man, white, cisgender, heterosexual, said to be healthy, from the Global North) and lives that are cast into social margins (subalternized lives, that is, animals, racialized people, queer or LGBTI+ people, people with disabilities, among others), where oppression, exploitation, and violence are authorized and, in some cases, a condition of possibility for the operation of a systematic based on necropolitics.

Therefore, the articles and pieces in this dossier seek to identify the role that speciesism plays in this process, highlighting its role in the articulation and maintenance of oppression against human, non-human, more-than-human animals, and nature. For this reason, identifying in colonialism the basis of a process of ontologization of the various forms of life, as well as a foundation for an unequal

distribution between the lives that deserve and are worthy of living and those that are not, becomes an important step to demystify the colonial knots that underpin the oppressions still in force.

Out of a need to diagnose the structuring of modern colonial thought, María Lugones (2011) suggested that the dichotomous hierarchy human/non-human configured as central to colonial modernity and imposed itself from the colonization process of the Americas and the Caribbean. For this reason, even if Critical Animal Studies do not always commit to an active, explicit, and direct anti-colonial, decolonial, or decolonizing stance, we believe that to understand how the human/animal binary operates, it is necessary to address the colonization/coloniality processes of Abya Yala and other exploited and constantly threatened territories by colonial ghosts, without which Modernity could not have thrived as a system of violence constitutive of the status quo. In this sense, this dossier seeks, through its content, to recognize the common places among the different existing oppressions in social, cultural, economic, and political relations, in order to understand speciesism as a structural oppression (OLIVEIRA, 2022) located in continuum with ableism, cisheterosexism, racism, and other domination isms (GONZÁLEZ & DAVIDSON, 2022).

Through a vision committed to denouncing coloniality and colonialism, we aim to gather works that help us understand speciesism as a complex form of appropriation and invasion of the world, thus approaching narrating, forming, and articulating new collective paths of resistance. In this sense, here are works of multiple formats - reviews, essays, articles, artistic interventions - that seek to locate the role of colonial ontologies, as well as characterize, question, and/or generate ethical-political reflections regarding them, highlighting how the idea of the “animal” has been articulated as a control device for deepening colonizing actions. That is, it is about joining efforts in the common denunciation among oppressions through a decolonial path. Thus, the dossier can act as a compilation, manifesto, and territory of confrontation and structural denunciation of speciesism and various other oppressions that present themselves as necropolitical arms of coloniality.

As a result, this dossier includes not only scientific articles but also texts and images of artistic expression because, in accordance with Karina Bidaseca (2021), we see art as a form of resistance that can question and subvert colonial and hegemonic power structures. More than that, we understand and feel art as the formation of decolonial aesthetics that constitute as practices challenging the established aesthetic reiterated by a Eurocentric and American hegemony, operated by the imperialist cultural industry. Thus, we understand that art can act as a means of preserving memory and as a form of symbolic reparation, that is, it is an approach to decoloniality that integrates art as a vital tool for social justice and cultural transformation.

The dossier presents a series of texts that explore various aspects of the relationship between coloniality, humans, animals, and nature. The first text, by Lucas Filaci, “Animality and the Decolonization of Thought: Beyond Ethnocentrism,” questions the human need to differentiate from animals, emphasizing the denial of instinct and the human relationship with the corporeal and vital world. In turn, the second text, by Maria Clara Dias, titled “Torrid Passions,” is a prose poetry artwork

that describes daily life on the beach and the connection with a seagull and a cat, reflecting on identity and changes over time.

The third text, "Fifteen Years of Brazilian Debates on Animal Rights: A Bibliometric Review," by Rodrigo Coelho, analyzes academic production on animal rights in Brazil over the last fifteen years, identifying the main articles, authors, and institutions that contributed to the debate. The following text is by Isaac Peña and presents a review of the book "The Rights of Monkeys" by Paula Casal and Peter Singer.

The subsequent text, "Living like a Dog, Dying like an Animal: Displacements of Canine Life in Buenos Aires" by Leandro Simari, investigates the transformation of the place of dogs in urban culture in Buenos Aires between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Next, Marco Tulio, in his article titled "DECOLONIAL VEGANISM: INTERSECTIONS WITH FEMINISM AND THE ANTI-RACIST STRUGGLE," discusses the problematic nature of a veganism that still carries colonial traits, proposing the construction of plural veganisms in dialogue with other struggles to constitute more potent and interesting forms of resistance.

Following this, Alejandra Vallejos Carrasco, in her text "Body, Emotions, and Performance in the Development of Anti-Speciesist Collective Practices and Actions," explores the emotional and bodily aspects of anti-speciesist vegan practices, showing how these influence collective actions in favor of non-human animals. The next work, by Mar Revolta, presents a poetry-manifesto that powerfully and profoundly proposes the abandonment of species as a decolonial praxis.

The following text/work in the dossier is by Lidia Guerra, titled "Macuy and Other Quelites: Anti-Speciesist Practices of Decolonized Eating." In this article, the author reflects on plant-based eating as a situated anti-speciesist practice, contributing to the construction of decolonial veganisms through historical recognition, veganization of ancestral recipes, and popularization of plant-based foods.

Next is the work of Florencia Castelar Figuera, titled "Speciesist City." This artwork offers a new perspective on the city and its speciesist practices through photographic records and philosophical reflections. The following text, by Anna Caramuru, titled "Animal Rights Beyond the Rights of Nature," addresses ecofeminisms, focusing on the animalist strand that considers animal exploitation as part of the problem to be addressed, and compares the Brazilian and Ecuadorian legal systems.

Following this is the contribution of Mariano Nadalig and Débora Imhoff, titled "Human and Male: Points of Expansion. On the Intersectionality and Reciprocity between Systems of Oppression," which proposes, in this joint writing, a discussion on decolonial anti-speciesism as an alternative to globalized exploitation, analyzing the intersections between capitalism, colonialism, speciesism, patriarchy, and racism, and proposing transitions in masculinities as forms of contestation and subversion. Finally, the last (but not least) article is titled "Vanity and [ir]rationality: Critical Perspectives Against the Rhetoric of Death" and is authored by David Charles do Nascimento. This article discusses how European anthropocentric ethics perpetuate inequalities and prejudices,

exploring thoughts on rationality and vanity, criticizing the ideology of the anthropocene, and consequently proposing veganism as an alternative.

We invite readers to delve into these decolonial and anti-speciesist worlds through their senses, theory, affections, and resistance. This dossier is an invitation to immerse in narratives that unravel the intertwined threads of colonialism, speciesism, and structural oppressions. It is a journey that invites feeling, thinking, and acting, recognizing silenced histories and marginalized voices. May the art and science gathered here inspire new ways of seeing, living, and resisting, collectively weaving paths of justice for all. May the commitment to decoloniality and the anti-speciesist struggle flourish in every reading and vision, transforming our perceptions and actions towards a more ethical and inclusive world.

Fabio Oliveira and Martina Davidson

Bibliografía

- Bidaseca, K. (2021). *La revolución será feminista y decolonial* [Versión Kindle]. Editorial Biblos. Disponible en <https://www.amazon.com.br/revoluci%C3%B3n-ser%C3%A1-feminista-descolonial-Spanish-ebook/dp/B097KG4K6Q>
- González, A. G., & Davidson, M. (2022). *Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista*. Desbordes. Revista De Investigaciones. Escuela De Ciencias Sociales, Artes Y Humanidades - UNAD, 13(1), 11-54.
<https://doi.org/10.22490/25394150.6775>
- Lugones, María. *Hacia un feminismo decolonial. La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.
- Oliveira, Fabio A.G, 2022. *Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido*. [em linha]. Em: Parente, Ádna; Danner, Fernando; Silva, Maria Alice da (orgs). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, 2021. [Acesso em 4 março de 2022] Disponível em:
<https://www.editorafi.org/268animalidades>. DOI 10.22350/9786559172689.
- Silva, Maurício. Ocaña, Alexander Ortiz; López, María Isabel Arias; Conedo, Zaira Esther Pedrozo. *Decolonialidad de la educación. Emergencia/urgencia de una pedagogía decolonial*. Santa Marta/Colômbia, Universidad del Magdalena, 2018. EccoS – Revista Científica, [S. l.], n. 58, p. e19819, 2021. DOI: 10.5585/eccos.n58.19819. Disponível em: <https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/19819>. Acesso em: 5 jun. 2024.

LA ANIMALIDAD Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO: MÁS ALLÁ DEL ETNOCENTRISMO

**A ANIMALIDADE E A DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO:
PARA ALÉM DO ETNOCENTRISMO**

**ANIMALIZATION AND DECOLONIZATION OF THOUGHT:
BEYOND ETHNOCENTRISM**

Enviado: 24/08/2023 Aceptado: 29/02/2024

Luca Filaci

Doctor en Filosofía por la Universidad de Cagliari (Italia) y Licenciado en Filosofía por la Universidad La Sapienza (Roma).

Email: lucafilaci2315@gmail.com

**La animalidad y la descolonización del pensamiento:
Más allá del etnocentrismo**
Luca Filaci



La cuestión más importante que tratamos de dilucidar no es tanto lo parecidos que somos o lo diferentes que somos de otras formas de vida que, por lo menos en este contexto, no es lo más importante. Se trata, más bien, de comprender el porqué de esa necesidad asfixiante; cómo es que lo humano (en particular, el humano occidental moderno) tiene la continua necesidad de autodefinirse por diferencia de lo animal, expulsando como residuo de instintividad inhumana todo lo que en él remite a ese mundo, el mundo de los cuerpos y las vidas.¹

Palabras clave: animalidad, descolonización, antropocentrismo, naturalezas.

A questão mais importante que estamos a tentar elucidar não é tanto a semelhança ou a diferença entre nós e as outras formas de vida, o que, pelo menos neste contexto, não é o mais importante. Trata-se antes de compreender a razão dessa necessidade sufocante; como é que o humano (em particular o homem ocidental moderno) tem a necessidade contínua de se definir como distinto do animal, expulsando como resíduo de instinto inumano tudo o que nele remete para esse mundo, o mundo dos corpos e das vidas.

Palavras-chave: animalidade, descolonização, antropocentrismo, naturezas.

The most important question we are trying to elucidate is not so much how similar or how different we are from other forms of life, which, at least in this context, is not the most important thing. Rather, it is a question of understanding the reason for this suffocating need; how it is that the human (in particular the modern western human) has the continuous need to define itself as distinct from the animal, expelling as a residue of inhuman instinct everything in it that refers to that world, the world of bodies and lives.

Key Words: animality, decolonisation, anthropocentrism, natures.

¹ “¿No le oculta la naturaleza [al ser humano] casi todo, incluso sobre su cuerpo, para confinarlo y encerrarlo en una conciencia orgullosa y fantasmagórica, lejos del entrelazamiento de sus entrañas, del rápido fluir de su sangre, de los complicados temblores de sus fibras?” F. Nietzsche, *La filosofía nell'epoca tragica dei Greci* (2017, p. 229, nuestra traducción).

Un pasaje emblemático de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Nietzsche, de 1873, resume bien esta arrogancia humana que esconde un profundo sentimiento de angustia ante un cosmos habitado por una infinidad de puntos de vista, todos igualmente legítimos y válidos:

En un remoto rincón del resplandeciente universo, repartido en infinitos sistemas solares, hubo una vez una estrella, sobre la que animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más atractivo y mentiroso de la "historia del mundo": pero sólo duró un minuto. Tras unos cuantos alientos de la naturaleza, la estrella se endureció y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero no ilustraría suficientemente cuán miserable, fantasmal, fugaz, sin propósito y arbitrario es el comportamiento del intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existió; cuando todo haya terminado de nuevo para él, no habrá ocurrido nada notable. Para ese intelecto, en efecto, no hay más misión que lleve más allá de la vida humana. Más bien, es humano, y sólo quienes lo poseen y lo producen pueden considerarlo tan patéticamente, como si los goznes del mundo girasen a su alrededor. [...] Ya nos cuesta mucho trabajo [a los humanos] admitir que el insecto o el pájaro perciben un mundo muy distinto del mundo humano, y que la cuestión de determinar cuál de las dos percepciones del mundo es la más justa carece por completo de sentido, ya que una medida al respecto tendría que establecerse sobre la base del criterio de la percepción exacta, es decir, sobre la base de un criterio que no existe.

En estas últimas líneas, Nietzsche muestra la inconsistencia de todos esos experimentos comparativos, a menudo innecesariamente violentos, cuyo objetivo es analizar las capacidades comunicativas, cognitivas, conductuales, afectivas, etc. de otros animales basándose siempre y exclusivamente en un único referente: el ser humano, casi siempre el adulto occidental.

Una epistemología radicalmente alternativa a la de nosotros, los *Modernos*,² está representada por el modo de identificación animista de los Achuar, una población indígena de la Amazonia estudiada durante mucho tiempo por el antropólogo Philippe Descola. En su cosmogonía, no cabe la fuerte oposición entre un sujeto universal y separado, por un lado, y una realidad inerte y lista para conocer, por otro. Su enfoque del conocimiento es relacional; cada entidad viva representa un punto de vista sobre el mundo a partir de sus propias características físicas, perceptivas, su propia capacidad de acción y el espacio que ocupa. En este

² Utilizamos la expresión en el sentido en el que la utiliza Bruno Latour.

sentido, el antropólogo francés habla, de forma muy antiintuitiva y perturbadora para nuestra epistemología, de un *relativismo natural* y de un *universalismo cultural*, ya que nos encontramos ante un cosmos poblado por una multiplicidad diferenciada de cuerpos dotados, sin embargo, de una interioridad común.

En este mundo de cuerpos y subjetividades múltiples, la pareja depredador-presa es fundamental. El cazador en el Amazonas cuando mata a otro animal no está impregnado tanto por un sentimiento de culpa como por “una sorda inquietud ante la evidencia de la porosidad de las fronteras ontológicas” (Descola, 2021, p.327). Así, la cadena trófica se experimenta como el fundamento en perpetuo movimiento de las diferentes subjetividades que de vez en cuando se relacionan intercambiando energía, materia, líquidos y comunicaciones simbólicas.

Así, estas poblaciones perciben “su subjetividad como inmanente a las actividades concretas del cuerpo” (p.329). Otra población amazónica, los desana, comprenden la caza como una actividad que debe asegurar siempre el perfecto equilibrio del sistema-cosmos, evitando comer demasiados ejemplares de una especie y propiciando la reproducción de los animales abatidos mediante la práctica de la abstención sexual para aumentar el “poder fecundante que circula por el universo” (p.393). No es casualidad que, en el lenguaje de los desana, “cazar” se denomine “hacer el amor con los animales”.

Es evidente cómo estas prácticas vitales están muy alejadas de las nuestras³ y cómo es muy difícil percibir las en toda su extensión, sintiendo la trama secreta que las sustenta.⁴ Sin embargo, nos muestran cómo, en efecto, hay una multiplicidad de formas de conjugar las naturalezas, en las que incluso toda una serie de elementos que hemos hipostasiado, como la muerte, la violencia, el conflicto, se resemantizan y declinan de diferentes maneras. Por ejemplo, los jívaro consideran la guerra como el tejido mismo de la vida social, consustancial a la vida del yo (p.387), lo que no implica que sea la única característica de estos colectivos. La concepción heracliteana del *polemos* como principio cósmico de todas las cosas quizá se aproxime a esta perspectiva, con las debidas distinciones, por supuesto.

Una vez más, sin embargo, es necesario subrayar cómo es imposible seguir una tercera vía que supere el dualismo imperante entre el monismo naturalista y el relativismo cultural, que tiene su origen en la fe original de nuestra (de la tradición occidental moderna) concepción ontológica, a saber, la oposición entre *Naturaleza* y culturas humanas. Debe quedar claro que

³ Aquí nos referimos obviamente a la perspectiva de los investigadores occidentales, pero por supuesto hay muchos casos de profesores e investigadores indígenas que sin duda pueden transmitir mejor la riqueza de estas prácticas de vida.

⁴ “hay que descartar que un sujeto moderno pueda volverse completamente animista o totemista –la experiencia etnográfica lo demuestra– o incluso volver sistemáticamente a las antiguas seducciones del analogismo.” (Descola, 2021 p. 346, traducción nuestra).

aquí no nos referimos en bloque a toda la historia de la cultura occidental, sino a su configuración moderna, que, con el paradigma dualista cartesiano, inauguró una concepción ontológica profundamente escindida, que aquí pretendemos superar.

Uno de los riesgos que corremos en este intento de salir de nuestros propios esquemas⁵ de pertenencia es el de no darnos cuenta de que la fascinación que ejercen ciertas culturas sobre nosotros se debe precisamente a la propia estructura de nuestro contexto. Es el caso, por ejemplo, del gran interés por las culturas orientales que ha estado presente en Occidente durante varios siglos. Tal vez sea precisamente a causa de la progresiva desintegración del universalismo de nuestra tradición por lo que muchos occidentales, incluidos los científicos contemporáneos, encuentran en estas cosmovisiones un terreno fértil para saborear de nuevo una perspectiva holística libre de toda la angustiada fragmentariedad que la secularización trae consigo (Descola, 2021, p.342).

Se trata de recurrir, en la medida de lo posible, a una imagen diferente de la subjetividad humana, capaz por fin de sentir los infinitos lazos que nos unen a todos los organismos. Desde las bacterias exterminadas que habitan nuestro cuerpo y hacen posible nuestra digestión, hasta las plantas que nos permiten respirar produciendo oxígeno, pasando, por supuesto, por el continuo intercambio con otros seres vivos que también experimentamos a diario al alimentarnos, aunque sea de forma mediada respecto a la relación depredador-presa que veíamos antes. Ser capaces de abandonar la pretensión de controlar la realidad y a nosotros mismos, de percibir todo esto sólo como una arrogante ilusión que sólo crea destrucción y autodestrucción, y de abrazar una visión del yo para la que dejemos espacio a la fragilidad metamórfica y vacua que nos caracteriza:

Por fin podemos dejar de pensar que somos quienes, para bien o para mal, controlamos el mundo, lo contaminamos y lo salvamos, lo amamos y lo explotamos, lo saqueamos y lo veneramos. No somos el centro del mundo, nunca lo hemos sido. [...] el mundo ni siquiera sabe que le hemos dado un nombre. [...] nuestras palabras no pueden hacer nada contra el mundo.

En este contexto, es importante recordar cómo, en relación con la actual crisis ecológica, es más apropiado hablar del *Negroceno* que genéricamente del Antropoceno, especificando así que, como estamos viendo, han existido y existen diferentes formas de

⁵ “estructuras cognitivas, emocionales y sensoriomotoras que canalizan la producción de inferencias automáticas, dirigen la acción práctica y organizan la expresión del pensamiento y el afecto según patrones relativamente estereotipados” (Descola, 2021, p. 352, traducción nuestra).

relacionarse con los entornos naturales además de la contemporánea caracterizada por prácticas industriales de rapacidad devoradora⁶, autodestructiva y esclavizadora.⁷

Esta expresión, *Negroceno*, es la que mejor capta el fenómeno de la actual crisis medioambiental y climática porque muestra cómo ésta se debe no tanto a un ser humano genérico y atemporal como a un modo específico de ser humano, a saber, el colonial, extractivo y destructivo inaugurado con el colonialismo de las Américas por los pueblos europeos hace unos cinco siglos.

Una de las dicotomías fundamentales que subyace a nuestra concepción del sujeto es, sin duda, la de Creador-creado. Evidentemente, esto remite inmediatamente a la *Creatio ex nihilo* (creación de la nada) del universo por el Dios cristiano, así como a la imagen del demiurgo que se encuentra en el *Timeo* platónico, con las debidas diferencias, en particular, el juego de la categoría de la *nada* en el relato bíblico. En ambos casos, sin embargo, hay una diferencia radical de estatus ontológico entre el creador y lo que produce. Por un lado, tenemos un sujeto activo con libre albedrío y, por otro, un objeto pasivo, inerte y condicionable. No es difícil ver cómo esta división se repite a varios niveles en la ontología naturalista⁸, a la que pertenecemos.

Así, este modelo arquetípico se repite también y sobre todo cuando dios concede al hombre el libre albedrío, comparando así a los sujetos divino y humano y situándolos a ambos en el mismo plano de excepcionalidad y separación ontológica de las restantes formas de vida. Este modelo ontológico se repite evidentemente en la relación humano-naturaleza, en la que el reino de la libertad del espíritu y del intelecto se contrapone a un mundo natural determinado mecánicamente, disponible para ser manipulado y consumido a voluntad.⁹ Este modelo se

⁶ En este punto, Descola deja claro que existe una ambigüedad estructural en nuestro modo ontológico de relación, el naturalismo, que en su declive económico adquiere una inquietante apariencia bifronte: “el naturalismo es [...] depredador más que predador [...] cuya versatilidad han sabido demostrar las potencias coloniales a lo largo de los últimos siglos: dominante en la madre patria, los registros de la producción ordenada y del intercambio comercial se perdieron luego en ultramar, tras el saqueo de las riquezas naturales y de la fuerza de trabajo, que, por otra parte, se presentaba a menudo en términos de misión de protección. [...] el naturalismo no puede desarrollarse en forma de un único modo de relación”, (Descola, 2021, p. 450, traducción nuestra).

⁷ Véase a este respecto, Malcolm Ferdinand, *Une écologie décoloniale*, Seuil, París, 2019.

⁸ Que se basa en la idea de que todos los seres son de la misma materia pero que los humanos tienen una interioridad diferente, que sea el alma o la mente. El totemismo se caracteriza por una similitud de interioridades y una similitud de fisicalidades, mientras que el analogismo se caracteriza por una diferencia tanto de interioridades como de fisicalidades y, por último, el animismo se caracteriza por una similitud de interioridades y una diferencia de fisicalidades. (Descola, 2021, p. 144). Sin embargo, conviene precisar que, en nuestra opinión, esta división tajante en cuatro órdenes o ámbitos ontológicos realizada por Descola es excesivamente rígida y no da cuenta del mestizaje y la fluidez que rigen, en cambio, todas las formas de vida, incluida la vida humana.

⁹ “¿Queremos realmente que la existencia se degrade hasta convertirse en un ejercicio para contables y matemáticos encerrados en sus estudios? En primer lugar, no debemos querer despojar a la existencia de su carácter *polimorfo*: el *buen* gusto lo exige [...] ¡respeto por todo lo que está más allá de su horizonte! [...] Sin embargo, ¡un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente *desprovisto de sentido*! Suponiendo que se pudiera medir el *valor* de la música en función de cuánto de

extiende también al concepto de creación individual, ya sea artística, agroalimentaria, técnico-científica, literaria, artesanal, filosófica, etc. No es casualidad que la mayoría de las metáforas utilizadas para describir este proceso de creación divina procedan del mundo de la artesanía, tanto en la tradición cristiana como en la griega.¹⁰

Por un lado, está el creador de la obra y por otro el fruto de su libre voluntad creadora al que ha imprimido su sello a partir de una materia informe. Es evidente cómo este esquema de interpretación sigue actuando profundamente en nuestra cultura actual. En este escenario, quizá sea útil recordar la sugerencia de Nietzsche de hacer de uno mismo una obra de arte, haciendo coincidir así el proceso de transformación vital con el artístico-creativo.

Nos referimos aquí a la concepción nietzscheana para la cual vida y arte forman parte de un mismo proceso creativo, metamórfico en realidad, como sugiere el filósofo alemán en la *Gaya ciencia* hay que hacer de la propia existencia una experimentación sin fin.

Por tanto, la concepción según la cual es el trabajo, entendido en sentido amplio, es decir, como producción, creación, lo que caracteriza al ser humano es también fruto de nuestra específica y limitada tradición cultural, y por tanto no tiene carácter de universalidad.¹¹

En algunos pueblos amazónicos, por ejemplo, la producción artesanal de ciertos objetos de mimbre es el resultado de un proceso de *mimetismo ontológico* en el que el autor es concebido meramente como un viático para que se produzca la metamorfosis en cuestión:

La labor del artesano del mimbre wayana, lejos de entenderse en términos de producción-creación de una cosa nueva a partir de una materia inerte que es moldeada por el arte y el diseño de un agente autónomo, se presenta así como aquello que hace posible una verdadera metamorfosis, es decir, el cambio de estado de una entidad que ya existía como sujeto y que en este tránsito conserva todos o parte de sus atributos.

Esta confrontación cultural desintegra por completo la muy extendida pretensión absurda de ser los creadores únicos y absolutos de cualquier tipo de creación, de poder dar forma al sustrato ontológico que nos une a todos, y nos invita en cambio a adoptar una actitud más humilde, atenta a los infinitos microcosmos de concausas que han conducido y siguen

ella pudiera computarse, calcularse, traducirse en fórmulas, ¡qué absurda sería tal medición "científica" de la música! ¿Qué habríamos entendido, comprendido, conocido? Nada, nada de lo que es propiamente "música" en ella...!". (Nietzsche, 1977, pp. 308-309, traducción nuestra).

¹⁰ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., pp. 366-367.

¹¹ "Todo ser vivo recrea el mundo mediante brotes de crecimiento estacional, pautas de reproducción de la vida y geografías de expansión. Dentro de una misma especie, pues, hay múltiples pares de composición temporal, en los que los organismos encajan y se coordinan para dar forma a los paisajes." (A. L. Tsing, 2021, p. 49, traducción nuestra).

conduciendo a la realización de una idea, de una obra de arte, de un descubrimiento científico, de un artefacto, así como de la subjetividad misma¹²:

Los errores fundamentales. Para que el hombre sienta algún placer o displacer espiritual, debe estar dominado por una de estas dos ilusiones: o bien cree en la igualdad de ciertos hechos, de ciertos sentimientos, y entonces, comparando las posiciones del momento con las anteriores, y encontrándolas iguales o desiguales (como ocurre con todo recuerdo), siente un placer o un displacer espiritual; o bien cree en la libertad de la voluntad, por ejemplo cuando piensa "esto no debería haberlo hecho", "esto podría haber sido de otra manera", e igualmente obtiene placer o displacer. Sin los errores que operan en todo placer y displacer espiritual, nunca habría surgido la humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el ser libre en el mundo de la necesidad, el taumaturgo eterno, actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el super-animal, el casi-Dios, el sentido de la creación, lo impensable como inexistente, la palabra que resuelve el enigma cósmico, el gran gobernante de la naturaleza y despreciador de ella, ¡el ser que llama a su historia la historia del mundo! - Vanitas vanitatum homo.

Curiosamente, estas reflexiones sobre el espíritu de creación (dominante) que caracteriza a nuestra era productivista sin sentido resuenan en contraste con la imagen de Wittgenstein de lo que él cree que debería distinguir a la filósofa y al filósofo:

La esencia de la civilización contemporánea se define, según Wittgenstein, por el progreso y la acumulación, por la producción constante de novedades y la complicación incesante de la forma de vivir y de pensar, que va acompañada de un intento de racionalizar esta innovación y complicación crecientes. Ahora bien, el camino del filósofo, tal como lo concibe Wittgenstein, es exactamente el opuesto a esta tendencia. La filosofía no descubre ni produce nada nuevo, no construye ingenios eruditos y complicados, no inventa nuevas explicaciones o teorías o valores, no busca cosas novedosas sino que busca la claridad en todas las cosas. En una sociedad que ha hecho de la producción y el movimiento su santo y seña, representa la improductividad y el inmovilismo por excelencia.

¹² “El Otro’ no podemos tocarlo, es el conjunto de condicionamientos, de tradiciones, de ‘historias’ precisamente que debemos introyectar para llegar a ser humanos: no es casualidad que Vygotskyj lo defina como un verdadero ‘proceso de transplante’. La realización completa del deseo del yo, el sueño de toda subjetividad liberada, coincide de hecho con el máximo de sometimiento. El problema no es liberar el yo, sino liberarse del yo” (F. Cimatti, 2013, p. 180, traducción nuestra).

Lo mismo sucede con el lenguaje, que es en su “naturaleza” profunda y radicalmente social, no sólo y no tanto en el sentido de que se utiliza para comunicarse, sino de que siempre ha estado impregnado de la dimensión colectiva y social que lo estructura, vinculándolo inmediatamente de forma evidente al pensamiento mismo. No hay, por tanto, posibilidad de un lenguaje-pensamiento privado¹³, en el sentido de sólo conocible por quien lo utiliza, porque inmediatamente las reglas de este lenguaje deben ser compartidas y abiertas a la comunidad de hablantes, del mismo modo que todo “nuevo” significado se inscribe siempre en un marco público preconstituido y compartido.

Sin hacer del lenguaje, entendido en sentido amplio como dimensión semiótico-simbólica humana, un absoluto más y recordando su ser ante todo, constitutivamente, histórico-natural, esto no quita su evidente centralidad en el proceso de antropogénesis, junto por supuesto con las dimensiones gestual y exosomática.

En este contexto, es interesante observar cómo, según Descola, es precisamente la modificación y reestructuración de los distintos colectivos de existentes y de sus vínculos ontológicos lo que subyace a los enormes cambios técnico-instrumentales que han caracterizado la historia humana desde la domesticación de plantas y animales:

La evolución técnica podría considerarse no en términos de un aumento gradual de la complejidad de los instrumentos y procesos de transformación, sino más bien como una serie estrecha y más o menos acumulativa de objetivaciones de nuevas relaciones.

El autor sugiere, por tanto, que sólo a partir de nuevos campos de posibilidades, abiertos por las relaciones inéditas que los colectivos establecen entre sí a lo largo del tiempo, se despliega el interés y la practicabilidad de nuevas soluciones técnicas y nuevos comportamientos asociados a ellas. También se pone de relieve cómo es precisamente en periodos de gran desorientación y cambio radical, tanto social como natural, como el que estamos viviendo actualmente, cuando los impulsos de reconfiguración de los dispositivos anteriores son aún más fuertes (2021, p.441).

Es evidente cómo las monstruosas transformaciones que se producirán en los próximos años debido al cambio climático a todos los niveles: político, social, natural, económico, etc. conducirán inevitablemente a un profundo replanteamiento de nuestra relación con los demás seres humanos y con todos los habitantes del cosmos. Lo crucial es seguir reservándonos la

¹³ Sobre este punto, se hace referencia a las reflexiones de L. Wittgenstein, en particular al párrafo 243 de las *Investigaciones filosóficas*: “¿sería [...] concebible disponer de un lenguaje en el que uno pudiera expresar por escrito u oralmente sus experiencias interiores –sus sentimientos, estados de ánimo, etc.– para uso propio?” (L. Wittgenstein, 2014, p. 104, traducción nuestra).

capacidad de elegir en qué dirección queremos ir, evitando dejarnos avasallar por pulsiones autárquicas y destructivas que tienden a aislarnos en nuestros reductos identitarios, sean del color que sean.

Es muy interesante, en este tema de la alteridad, ver la relación que las poblaciones amazónicas tienen con la domesticación de animales porque muestra bien el poder de la red de relaciones que guían su esquema ontológico y, de manera inversa, también el nuestro. En estas poblaciones se dan casos en los que algunos ejemplares de especies animales, por *imprinting* de sustitución¹⁴, son cuidados y cohabitan con colectivos humanos sin que, sin embargo, sean sometidos a selección de crías o apareamiento en cautividad, y esto no se debe a la baja densidad de población de esas zonas ya que esto no ocurría ni siquiera durante el periodo precolonial, en el que había poblaciones mucho mayores (2021, p.432).

Esto demuestra que, para estas poblaciones, las relaciones de parentesco con los otros existentes, hechas de respeto, de mantenimiento de los equilibrios ecosociales, de temor ontológico, van mucho más allá de nuestra ligera apertura hacia los no humanos, considerándolos sujetos de derecho al mismo nivel que las “personas”. Es por ello que el intercambio (de carácter comercial) y la protección (de los ciudadanos por parte del Estado), que son dos de los pilares fundacionales de nuestras democracias liberales occidentales, no se extienden a los no humanos porque, siguiendo el esquema naturalista que nos estructura, poseen una interioridad diferente: la ausencia de sentido moral y de conciencia reflexiva.

Desde este punto de vista, todos los intentos de restablecer un vínculo originario perdido con la “Naturaleza” están necesariamente abocados al fracaso, ya que todos ellos son fruto de esa *decepción con el dualismo* que caracteriza nuestra tradición y que también conduce a su reproposición bajo claves diferentes como la posibilidad de buscar una interioridad en los aparatos y dispositivos tecnológicos.

De nada sirve, por tanto, buscar en estas realidades culturales mejores modelos a los que poder o donde imitar, somos por desgracia o por fortuna fruto de nuestra específica tradición cultural, lo que no implica en consecuencia un rígido determinismo según el cual sea imposible acceder a esas zonas de maleabilidad y plasticidad antes mencionadas en las que se difuminan las claras fronteras entre colectivos. Sin embargo, y esta es la intención de este texto, es posible rastrear la historia que ha conducido a la constitución de esta específica visión nuestra de la

¹⁴ Consiste en el hecho de que algunos animales salvajes jóvenes, debido a la muerte de sus padres, tienden a seguir libremente a quienes ven como nuevas figuras de referencia, incluso fuera de su propia especie.

realidad, identificando sus zonas de sombra así como sus potencialidades y defectos de modificabilidad.

Teniendo como brújula la duda¹⁵ y el cuestionamiento perenne de toda estabilidad aparente, que es probablemente el rasgo más característico de la propia filosofía occidental, tal vez sea posible echar mano de ese perspectivismo multinaturalista al que estos pueblos, en sus formas concretas de vida¹⁶, más allá o al margen de cualquier posible especulación intelectualista¹⁷, nos entregan. Quizá sólo sea cuestión de tener la capacidad de dejar espacio en nuestro interior a ese archipiélago de posibilidades inexpresadas.¹⁸

Bibliografía

- Cimatti, F. (2013). *Filosofia dell'animalità*. Editori Laterza, Bari.
- Cimatti, F. (2021). *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene*. DeriveApprodi, Roma.
- Descola, P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Raffaello Cortina Editore, Milán.
- Ferdinand, M. (2019). *Une écologie décoloniale*, Seuil, París.
- Nietzsche, F. (2017). *La filosofía nell'epoca tragica dei Greci*. Adelphi, Milán.
- Nietzsche, F. (1977). *La gaia scienza e Idilli di Messina*. Adelphi, Milán.
- Nietzsche, F. (1979). *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Vol. II*, Adelphi, Milán.
- Tsing, A. L. (2021). *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*. Keller Editore, Rovereto.
- Wittgenstein, L. (1975). *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Adelphi, Milán.
- Wittgenstein, L. (2014). *Ricerche filosofiche*. Einaudi, Torino.

¹⁵ "Debo sumergirme una y otra vez en las aguas de la duda." (Wittgenstein, 1975, p.17).

¹⁶ "Ya me parece mal querer explicar una costumbre [...] no hace más que hacerla plausible a los hombres de ideas afines. [...] donde esa costumbre y esas concepciones coexisten, la costumbre no deriva de la concepción - allí simplemente se dan ambas.", (Wittgenstein, 1975, p.18).

¹⁷ Una vez más nos referimos aquí al hecho de que esta aproximación alternativa a la realidad no es el resultado de una superestructura social rígidamente impuesta por los sujetos que la sufren a través de valores preestablecidos, sino que es el fruto de una práctica existencial-material-espiritual que conecta fuertemente el sentir y el pensar y que en nuestra tradición pertenece más a la práctica artística, en particular a la práctica del poeta, que a las instituciones legislativas y políticas.

¹⁸ "imaginarios, muy alejados de lo que estamos acostumbrados. E insistía cada vez en que, contrariamente a nuestros prejuicios racionalistas y etnocéntricos, éstos, a pesar de su carácter extraño o aberrante, podían ser perfectamente naturales, sencillos y apropiados en las situaciones adecuadas.", (Wittgenstein, 1975, pp. 63-64).

**La animalidad y la descolonización del pensamiento:
Más allá del etnocentrismo**
Luca Filaci



LUCA FILACI

Doctor en Filosofía por la Universidad de Cagliari (Italia) y Licenciado en Filosofía por la Universidad La Sapienza (Roma).

PAIXÕES TÓRRIDAS

PASIONES TÓRRIDAS

TORRID PASSION

Enviado: 30 /01/2024

Aceptado: 14/05/2024

Maria Clara Dias

Psicologia Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil), mestrado em Filosofia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil) e doutorado em Filosofia - Freie Universität Berlin (Alemanha).

Email: mcdias1964@gmail.com

Acho que fiz uma nova amiga. Todos os dias quando chego à praia, ela já está lá. Caminho devagar em direção a ela. Quando a espuma se distancia, parece brincar com a própria sombra. Tento fotografar. Acho que ela não gosta. Talvez me censure por não poder manter apenas na memória a sua imagem. Caminha rápido em passos curtos. Às vezes boia na água como se fosse um pato. Assim ela fica, todos os dias. Como eu sei que é a mesma gaivota? Não sei, mas também não sei se sou a mesma que a encontra todos os dias. Ela talvez acredite que sim.

Agora chegou um gato. Ele passa por debaixo das minhas pernas e deixa o rabo suspenso deslizar lentamente. Deixo que ele fique assim. Buscou uma nesga de sol e se deitou ao meu lado. Está se lambendo. Vou ficar aqui, quietinha. Acho que ele quer se sentar na minha cadeira.

Tenho vontade de voltar para a praia. A brisa que sopra do mar é fria. Preciso melhorar da gripe. Mas e se amanhã voltar a chover? O sol já começa a baixar. É outono e escurece cedo. A cidade durante a semana é vazia. Hoje começa o festival de cinema francês. Aqui, cumprimento todas as pessoas. Será que as cumprimentarei no cinema também? Acho que não. Lá não serei uma local. Lá comprarei o ingresso e ficarei bem quieta à espera do filme começar. Vou deixar a cadeira aqui fora para o gato se sentar. Quem sabe ele não ficará aqui, aguardando a minha chegada.

Achei dois livros na casa: *Cidades Rebeldes*¹ e *Olga*.² Vou ler, fazer o quê? Todas as vezes que vou até a praia penso que preciso conseguir baixar *A Mulher do Tenente Francês*.³ Às vezes acho que poderia viver aqui a vida toda, com os meus livros, internet e um Datashow para assistir os filmes bem grandes. Marie não está aqui. Mas se fosse para a vida toda, ela poderia estar. Será que gostaria de passear na areia? Ela gostaria de deitar-se ao sol. Talvez esteja fazendo isso agora. Longe do meu olhar. O que será que ela pensa que aconteceu? Queria que soubesse que penso nela. Todo o tempo. Enquanto penso dela, sei que ainda sou eu. As linhas do tempo se emaranham, mas não quero um tempo em que ela já não estivesse. Se eu pudesse, só teria o tempo dos últimos 21 anos e ficaria indo e voltando como os filmes e as fotos, onde tentei registrar cada instante de vida de Sofia. Este é o tempo que importa, ao qual vou juntar as imagens dos meus dois mais recentes amigos.

O gato desistiu da cadeira e seguiu para outra casa. Gostaria que ele voltasse, mas sei que gatos não gostam de pessoas melosas e devo me fingir de alguém quase indiferente, bem cool.

¹ Harvey, D. (2014). *Cidades Rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes.

² Morais, F. (1985). *Olga*. São Paulo: Companhia de Bolso.

³ Fowles, J. (2008). *A mulher do Tenente Francês*. São Paulo: Companhia das Letras.

Muito difícil. Se ele não voltar, acho que vou procurá-lo. Ele precisa saber que vou ao cinema e deixarei minha cadeira aqui, para que ele me espere.

Cheguei do cinema e fui procurá-lo. Ele pulou da cadeira e veio ao meu encontro. Começamos uma paixão tórrida. Descobri que é uma ela. Ela agora não sai do meu colo. Basta escutar que estou chegando, vem correndo ao meu encontro. Às vezes os gatos são melosos.



Autoria: Maria Clara Dias

MARIA CLARA DIAS

Possui graduação em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1986), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989) e doutorado em Filosofia - Freie Universität Berlin (1993). Realizou pós-doutorado na Universidade de Connecticut (2003), na Universidade de Oxford (2006/2007), na Universidade de Tulane (2015) e na Universidade Rey Juan Carlos (2019). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde integra o departamento de Filosofia e o programa interinstitucional e interdisciplinar de pós-

Paixões tórridas
Maria Clara Dias



graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva. Tem experiência na área de Bioética, Ética, Filosofia Política e Filosofia da Mente. Coordena o grupo de pesquisa em Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas (CNPq); o grupo de pesquisa Nós: dissidências feministas (CNPq); o grupo de pesquisa Perspectiva dos Funcionamentos: teoria e prática (CNPq) e o projeto de extensão Núcleo de Inclusão Social (NIS). Foi contemplada pelo edital da FAPERJ Cientista do Nosso Estado em 2010, 2014, 2017 e 2021.

QUINZE ANOS DE DEBATES BRASILEIROS SOBRE OS DIREITOS DE ANIMAIS: UMA REVISÃO BIBLIOMÉTRICA

**QUINCE AÑOS DE DEBATES BRASILEÑOS SOBRE LOS DERECHOS DE LOS
ANIMALES: UNA REVISIÓN BIBLIOMÉTRICA.**

**FIFTEEN YEARS OF BRAZILIAN DEBATES ON ANIMAL RIGHTS: A
BIBLIOMETRIC REVIEW.**

Enviado: 2/02/2024

Aceptado: 25/03/2024

Rodrigo Coelho

Ciências econômicas pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil) com doutorado em econômica social e do trabalho.

Email: rodrigo.coelho@arapiraca.ufal.br

**Quinze anos de debates brasileiros sobre os direitos de animais:
Uma revisão bibliométrica**
Rodrigo Coelho



Esse artigo analisou a produção de artigos científicos ocorrida no Brasil nos últimos quinze anos, concernente ao tema direito dos animais. Para tanto, desenvolveu-se um portfólio bibliográfico que realizou um processo de busca e seleção de artigos a partir da palavra-chave “Direito Animal” em quatro bases de dados: 1) Google Acadêmico; 2) Rede SCIELO; 3) Portal Periódicos da Capes; e 4) Sites de duas revistas especializadas no tema. Como resultado, construiu-se um portfólio com 289 artigos, sobre o qual foi realizada uma análise bibliométrica com foco na análise de periódicos, autores e subtemas abordados. Este artigo apresenta os artigos e os autores de maior impacto acadêmico. Também são apresentadas as revistas que constituem o core do debate e as macrorregiões brasileiras onde se desenvolve a pesquisa sobre o tema e as Instituições de Ensino Superior que mais produzem sobre o assunto.

Palavras-chave: Direito dos Animais; Animais Não Humanos; Estudos Bibliométricos; Revisão da Literatura.

Este artículo analizó la producción de artículos científicos que tuvo lugar en Brasil en los últimos quince años, sobre el tema Derecho Animal. Para ello, se elaboró un portafolio bibliográfico que realizó un proceso de búsqueda y selección de artículos a partir de la palabra clave Animal Rights en cuatro bases de datos: 1) Google Scholar; 2) Red SCIELO; 3) Portal Periódico de Capas; y 4) Sitios de dos revistas especializadas en el tema. Como resultado se construyó un portafolio de 289 artículos, sobre los cuales se realizó un análisis bibliométrico enfocándose en el análisis de revistas, autores y subtemas abordados. Este artículo presenta los artículos y autores con mayor impacto académico. También se presentan las revistas que constituyen el núcleo del debate y las macrorregiones brasileñas donde se realizan investigaciones sobre el tema y las Instituciones de Educación Superior que más producen sobre el tema.

Palabras clave: Derecho de los Animales; Animales no Humanos; Estudios bibliométricos; Revision de literatura.

This article analyzed the production of scientific articles that took place in Brazil in the last fifteen years, concerning the theme Animal Law. To this end, a bibliographic portfolio was developed that carried out a search and selection process of articles based on the keyword Animal Rights in four databases: 1) Google Scholar; 2) SCIELO Network; 3) Periodic Portal of Capes; and 4) Sites of two magazines specialized in the theme. As a result, a portfolio of 289 articles was built, on which a bibliometric analysis was carried out focusing on the analysis of journals, authors and subtopics addressed. This article presents the articles and authors with the greatest academic impact. Also presented are the magazines that constitute the core of the debate and the Brazilian macro-regions where research on the subject is carried out and the Higher Education Institutions that produce the most on the subject.

KeyWords: Animal Rights; Non-Human Animals; Bibliometric Studies; Literature revision.

1. Introdução

O debate sobre os direitos de animais não humanos vem ganhando força no Brasil paulatinamente. A crescente militância de celebridades e a disseminação de dietas vegetarianas ou veganas impulsiona este debate, porém esta combinação muitas vezes dá um ar folclórico ao tema. Uma análise sobre a produção acadêmica referente a este assunto mostra que há um crescente engajamento da academia brasileira, engajamento este bastante influenciado pelo debate que se estabelece nos EUA desde os anos 1970-80.

É verdade que artigos sobre os limites éticos do uso de animais em experimentos científicos não são novidade, especialmente em periódicos ligados à área da saúde. Entretanto, o que vem ocorrendo neste século XXI, especialmente após 2006, tem um caráter qualitativo diferente. Ainda são frequentes e necessários os debates sobre a ética nas experimentações científicas, mas a discussão se ampliou para a filosofia dos direitos animais não humanos e o arcabouço legal que ampara e protege estes direitos. Assim, o tema transbordou da área biomédica para o direito, meio ambiente e outras.

Este artigo se insere dentro de um projeto de extensão do Campus Arapiraca/UFAL que tem o objetivo de discutir os direitos dos animais não humanos. Aqui iremos buscar entender o debate travado nos últimos quinze anos, período no qual a publicação de artigos acadêmicos sobre o assunto aumentou consideravelmente, inclusive com a criação de revistas voltadas ao tema. Faremos isto a partir de uma abordagem bibliométrica, por meio da qual acompanharemos o volume de publicações, seu impacto acadêmico, detectaremos os principais centros de difusão deste debate e os subtemas que o compõe.

Para alcançar este objetivo, o artigo está organizado em mais duas seções, além desta introdução e das considerações finais. A próxima seção irá discutir o método utilizado na seleção e constituição do portfólio a ser analisado. Em seguida, faremos uma análise bibliométrica sobre os periódicos que publicam artigos sobre o tema, tendo como foco a identificação dos autores e suas filiações institucionais e dos subtemas abordados. As considerações finais terão o objetivo de sumarizar os dados discutidos ao longo do artigo.

2. Metodologia

Segundo diversos autores, a proliferação de estudos acadêmicos e a maior facilidade de acesso, decorrente da disseminação de tecnologias de informação e comunicação, acabaram tornando consideravelmente mais complexa a seleção de textos relevantes para uma revisão bibliográfica. Por conta disto, variadas metodologias de identificação e seleção dos textos mais relevantes, a partir de critérios de qualidade, vêm sendo desenvolvidas (Pagani, Kavleski e Resende, 2018; Braga et al, 2017; Vilela, 2012).

Na revisão proposta neste artigo, adotamos o método PROKNOW-C (Knowledge Development Process - Constructivist). Este método vem sendo utilizado por diversos pesquisadores desde que o Laboratório de Metodologias Multicritério em Apoio à Decisão (LabMCDA), vinculado ao Departamento de Engenharia de Produção e Sistemas da Universidade Federal de Santa Catarina, teve sucesso no desenvolvimento de sua metodologia. Conforme contado por alguns dos autores que desenvolveram a metodologia,

(...) o LabMCDA percebeu que os materiais que informavam a revisão do estado da arte de suas publicações poderiam ser questionados quanto ao alinhamento e à relevância do conteúdo atinentes ao propósito da pesquisa e à exaustividade da busca desses materiais. Esse fato levou à constatação da ausência de um processo estruturado para a seleção e análise da literatura científica. Cumpre salientar que essa era a crítica dos pesquisadores do LabMCDA à maioria dos trabalhos analisados na literatura.

A partir de 2005, os pesquisadores do LabMCDA criaram uma linha de pesquisa para suprir essa lacuna, com o desenvolvimento de um processo que pudesse realizar a busca com a amplitude delimitada, o processo estruturado e o foco orientado pelo enquadramento propiciado pelos pesquisadores do assunto (Ensslin, Ensslin e Pinto, 2013, p. 333).

O PROKNOW-C objetiva apoiar a construção de um portfólio bibliográfico que auxilie os pesquisadores na elaboração de suas pesquisas, especialmente identificando as lacunas existentes na bibliografia existente. A metodologia é composta por quatro etapas, a saber, (a) seleção de artigos alinhados com o tema da pesquisa; (b) análise bibliométrica do portfólio; (c) análise sistêmica visando identificar as lacunas de pesquisa; e (d) definição da pergunta e do objetivo de pesquisa (Linhares et al., 2019; Braga et al, 2017; Ensslin, Ensslin e Pinto, 2013).

Para a revisão sistemática aqui proposta foram cumpridas as duas primeiras etapas do processo: a seleção de um portfólio de artigos acadêmicos sobre o tema da pesquisa e a análise bibliométrica do material encontrado. A seleção de portfólio buscou artigos científicos publicados entre 2006 e 2020 em periódicos acadêmicos brasileiros por autores nacionais e estrangeiros, desde que escritos em português, inglês ou espanhol. Para a pesquisa, foi adotada a palavra-chave “Direito Animal”.

A pesquisa sobre artigos referentes aos direitos animais começou com uma busca no Google Acadêmico (ou Google Scholar). O Google apontou a identificação de

aproximadamente 248.000 resultados¹. Uma vez que foi feita uma classificação por ordem de relevância, foram analisadas as 10 páginas com textos mais relevantes, abarcando, portanto, um universo de 100 resultados. Deste número, 5 se referiam a teses ou dissertações; 3 eram livros; 6 eram textos apresentados em congressos ou encontros acadêmicos. Um texto se referia a artigo publicado antes de nosso parâmetro temporal (foi em 2003) e 2 textos foram publicados em periódicos estrangeiros – o que também os exclui por nossos parâmetros. Outros 11 resultados apontaram para textos que não tratavam do tema em tela. Para fins de nossa revisão, interessaram 72 artigos que abordavam o tema. Mais ainda, interessou descobrir que há dois periódicos nacionais destinados a discussões acadêmicas sobre os direitos de animais não humanos – a Revista Brasileira de Direito Animal (em circulação desde 2006) e a Revista de Biodireito e Direito dos Animais (em circulação desde 2015). Estes dois periódicos foram os veículos de publicação de 57 artigos, dentre os 72 mais relevantes. Por isso, decidimos tratar destas publicações de forma mais completa, destacando a sua produção integral. Restou, assim, entre os artigos mais relevantes do Google Scholar para a palavra-chave “Direito Animal”, um conjunto de 15 textos.

Em seguida, adotou-se um procedimento semelhante com relação à Rede SCIELO. Neste mecanismo de busca, a partir da mesma palavra-chave, foi possível chegar numa seleção inicial com 257 textos². Destes, 5 textos estavam repetidos e outros 235 versavam sobre temas de ciências veterinárias ou biológicas, tais como fisiologia e parasitologia de diversos animais ou avaliações de intervenções clínicas. Foram descartados ainda 2 textos escritos por autores estrangeiros e publicados em periódicos estrangeiros, por considerar que estes não seriam textos pertencentes ao debate brasileiro. Um artigo indicado foi publicado antes da data estabelecida em nossos parâmetros (a publicação foi de 1999) e dois foram publicados em periódicos estrangeiros. Desta forma, chegamos a 12 textos, em português, inglês ou espanhol, que tratam dos direitos de animais não humanos. Vale destacar que nenhuma das duas revistas dedicadas ao tema (Rev. Bras. Direito Animal e Rev. Biodireito e Direito dos Animais) está relacionada na Rede Scielo e, portanto, nenhum dos 12 textos apontados foi publicado em uma destas revistas. Por outro lado, um texto aqui selecionado também constava na lista de textos oriundos do Google Acadêmico, implicando, neste caso, em uma dupla contagem.

¹ <https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=direito+animal&btnG= > Acesso em: 15 de agosto de 2020.

² <<https://search.scielo.org/?q=direito+animal&lang=pt&count=50&from=1&output=site&sort=&format=summary&fb=&page=1&q=direito+animal&lang=pt&page=1> > Acesso em: 15 de agosto de 2020.

A terceira fonte de artigos foi o Portal Periódicos da Capes³. Também neste caso, o número de resultados foi extremamente elevado (foram 2.508 resultados). Os resultados foram, então, ordenados por relevância e procedeu-se à análise dos 100 resultados mais relevantes. Dentre estes, 3 eram de periódicos estrangeiros, 5 não estavam com o texto completo disponível, 1 era antigo (versando sobre implicações éticas do uso de animais em pesquisas científicas), 41 eram da área de biologia ou medicina veterinária e outros 14 também não estavam dentro do escopo definido como tema para este estudo. Restaram 36 artigos que atendiam aos parâmetros aqui estabelecidos – porém, 28 artigos deste conjunto já tinham sido localizados nas pesquisas anteriores, restando afinal 8 artigos a serem incorporados ao portfólio aqui elaborado.

Uma quarta fonte de artigos é formada pelas revistas que se dedicam ao tema. A *Revista de Biodireito e Direito dos Animais*⁴ é uma delas, tendo começado a circular em 2015 e, com dois números por ano, já conta com onze edições. Além de temas ligados ao direito dos animais, a revista também trabalha com outros temas que cruzam questões biológicas, ética e direito, como fertilização in vitro, eutanásia e pessoas com deficiência. Por conta disto, dos 94 artigos publicados na revista, desde 2015, apenas 30 são referentes ao tema do direito dos animais. Já a *Revista Brasileira de Direito Animal*⁵ tem uma trajetória mais longa e menos diversa. Entre 2006 e 2020, ela publicou 35 edições, com 325 textos em seu repositório. Em seu início, todos seus artigos eram fortemente ligados ao aspecto jurídico do direito dos animais, porém, com a sua consolidação começou a abrir espaço para temas de biodireito e de direito ambiental. Além disto, a revista também publica documentos jurídicos (ações públicas, pareceres, decisões judiciais) e manifestos, gêneros textuais que não fazem parte do escopo desta revisão. Feita uma seleção prévia, os artigos acadêmicos sobre direitos de animais não humanos em português, inglês ou espanhol somaram 225.

Tabela 1 – Quantidade de artigos buscados a partir do termo Direito Animal, por banco de dados.

Fonte	Nº de artigos
Google Acadêmico	72
Rede SciELO	12

³ <http://www.periodicos-capes.gov.br/ez9.periodicos.capes.gov.br/?option=com_pmetabusca&mn=88&smn=88&type=m&metalib=aHR0cHM6Ly9ybnAtcHJpbW8uaG9zdGVkLmV4bGlicmlzZ3JvdXAuY29tL3ByaW1vX2xpYnJhcnkvbGlid2ViL2FjdGlubi9zZWZyY2guZG8%2FZHNjbnQ9MCZwY0F2YWlsYWJpbHR5TW9kZT1mYWxzZSZmcmJnPSZzY3Auc2Nwcz1wcm1tb19jZW50cmFsX211bHRpcGxlX2ZlJnRhYj1kZWZhdWx0X3RhYiZjdD1zZWZyY2gmbW9kZT1CYXNpYyZkdW09dHJ1ZSZpbmR4PTEmZm49c2VhcmNoJnZpZD1DQVBFU19WMQ%3D%3D&buscaRapidaTermino=direito+animal> Acesso em: 14 de outubro de 2020.

⁴ Disponível em <<https://indexlaw.org/index.php/revistarbda>>. Acesso em: 10 de junho de 2021.

⁵ Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/RBDA>>. Acesso em: 10 de junho de 2021.

<i>Portal de Periódicos CAPES</i>	36
<i>Revista de Biodireito e Direito dos Animais</i>	30
<i>Revista Brasileira de Direito Animal</i>	225
TOTAL <i>(considerando que há 86 textos repetidos em mais de uma fonte)</i>	289

Elaboração própria.

Sobre este total de artigos, foi feita uma classificação a partir do número de citações recebidas pelo artigo, segundo o Google Acadêmico. Assim, a repercussão do artigo, medida pelas citações que recebeu em outros documentos, serviu para ranquear os de maior impacto. É sabido que este critério favorece artigos mais antigos e prejudica os mais recentes, na medida em que o tempo decorrido desde a publicação é um fator importante para que o artigo ganhe relevância e impacto:

Artigos com menos de dois anos de publicação não possuem potencial de serem citados em grande escala, em razão do tempo entre a realização da pesquisa, e posterior aceitação para publicação. Portanto, para que um artigo com menos de 2 anos de publicação seja citado por outro artigo inédito, pode levar um tempo maior (Linhares et al., 2019, p. 56).

Dentre os 289 artigos científicos inicialmente selecionados, os dez mais citados estão na tabela a seguir. Estes constituem os textos básicos para se introduzir no debate.

Tabela 2 – Artigos científicos mais relevantes sobre direito dos animais, segundo o número de citações.

Nome do artigo	Ano	Autores	Revista	Citações
Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais	2011	Gabriel Garmendia da Trindade	Fundamento	283
		Lauren de Lacerda Nunes		
Guarda responsável e dignidade dos animais	2006	Luciano Rocha Santana	Revista Brasileira de Direito Animal	88
		Thiago Pires Oliveira		
Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral	2007	Ingo Wolfgang Sarlet	Revista Brasileira de Direito Animal	82
		Tiago Fensterseifer		
Os animais como sujeitos de direito	2006	Edna Cardozo Dias	Revista Brasileira de Direito Animal	78

Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt	2006	Sônia T. Felipe	Revista Brasileira de Direito Animal	57
A Defesa dos animais e as conquistas legislativas do movimento de proteção animal no Brasil	2007	Edna Cardozo Dias	Revista Brasileira de Direito Animal	56
Crueldade consentida: Crítica à razão antropocêntrica	2006	Laerte Fernando Levai	Revista Brasileira de Direito Animal	55
Animal em juízo: Direito, personalidade jurídica e capacidade processual	2012	Heron José de Santana Gordilho	Revista de Direito Ambiental	50
		Tagore Trajano de Almeida Silva		
Bem-estar animal ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação antibenestarista de Gary Francione	2009	Carlos Naconecy	Revista Brasileira de Direito Animal	39
Dos Direitos morais aos Direitos Constitucionais Para além do especismo elitista e eletivo	2007	Sônia T. Felipe	Revista Brasileira de Direito Animal	38

Elaboração própria.

Como é esperado, não há artigos recentes entre os mais citados – o mais atual da lista é de 2012. E os anos inaugurais do debate (2006 e 2007) produziram sete textos entre os dez mais citados. Também é esperado num debate inaugural que a maioria dos artigos discuta a fundamentação ética e filosófica que sustenta a garantia de direitos aos animais. Neste caso, sete artigos seguem esta linha, enquanto dois tratam do arcabouço jurídico e um analisa o movimento de proteção aos animais.

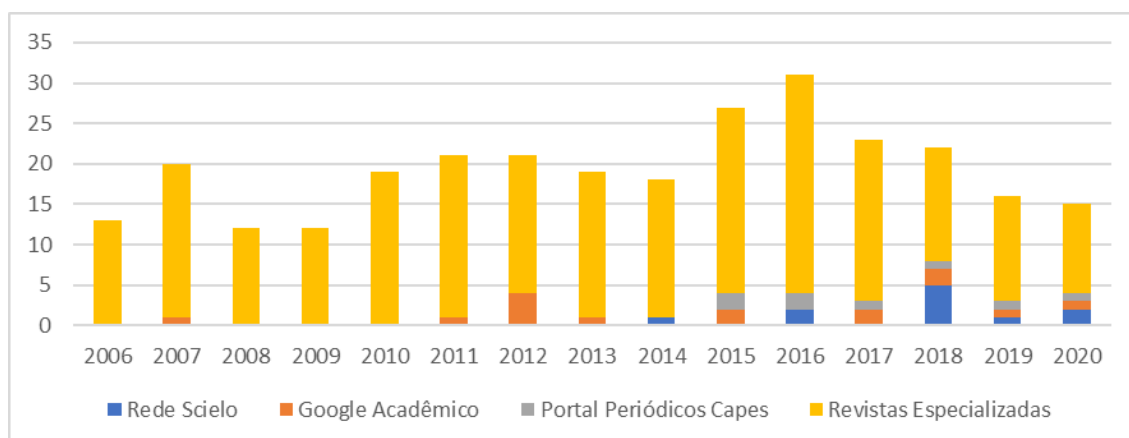
A seguir, procederemos uma análise bibliográfica de todo o universo de textos coletados (Tabela 1), observando produção anual, os grupos de pesquisas mais atuantes, os autores e as revistas de maior destaque.

3. Análise bibliométrica

A análise bibliométrica dos textos levantados na Tabela 1 nos indica que o tema Direito dos Animais vem sendo objeto de debates acadêmicos, de forma constante, desde 2006 – como já apontado, apenas dois textos anteriores a este ano foram localizados, estando os dois ligados à discussão sobre ética e experimentação animal em pesquisas científicas.

Desde 2006, entretanto, o que temos é a publicação de mais de dez artigos por ano de forma constante. A tendência ao longo do tempo aponta para uma certa estabilidade em torno de dez artigos anuais entre 2006 e 2009, com um aumento excepcional em 2007. Neste período, os artigos são vinculados, quase que exclusivamente, à Revista Brasileira de Direito Animal. Em seguida, a produção ganha mais corpo, ficando em torno de uma média de 20 artigos anuais entre 2010 e 2014 e podemos começar a perceber uma diversificação nos periódicos que abordam o assunto. Um novo salto eleva a produção para 25-30 artigos anuais entre 2015 e 2016 – certamente influenciado pelo início dos trabalhos da Revista de Biodireito e dos Direitos dos Animais. Desde 2017, esta produtividade vem decrescendo lentamente, como se estivesse voltando aos patamares do período inicial, porém agora com uma maior diversidade de periódicos.

Gráfico 1 – Número de artigos publicados, por fonte de dados, por ano (2006-2020).



Elaboração própria.

3.1. Análise dos periódicos

Uma análise das revistas que publicaram artigos com esta temática aponta para uma forte preponderância da área de Direito. No total, 14 revistas vinculadas à área de direito publicaram, pelo menos, um artigo sobre direito dos animais no período. E outros nove periódicos de outras áreas também abordaram este debate. Estas nove revistas são vinculadas a áreas tão díspares quanto filosofia, bioética, biologia, antropologia, ciências das religiões, meio ambiente, saúde pública e outras. Na maioria dos casos, entretanto, há apenas publicações esparsas e pontuais sobre o tema. Apenas cinco revistas trouxeram, no período, mais de um artigo sobre direito dos animais, como mostra a tabela a seguir:

Tabela 3 – Periódicos acadêmicos com mais de um artigo publicado, entre 2006 e 2020, sobre direito dos animais.

Revista	Área	Número de Artigos	% Total
---------	------	-------------------	---------

**Quinze anos de debates brasileiros sobre os direitos de animais:
Uma revisão bibliométrica**
Rodrigo Coelho



Revista Brasileira de Direito Animal	Direito	225	77,9%
Revista de Biodireito e Direito dos Animais	Direito	30	10,4%
Direito&Praxis	Direito	4	1,4%
Ambiente & Sociedade	Meio Ambiente	2	0,7%
Seqüência (Florianópolis)	Direito	2	0,7%

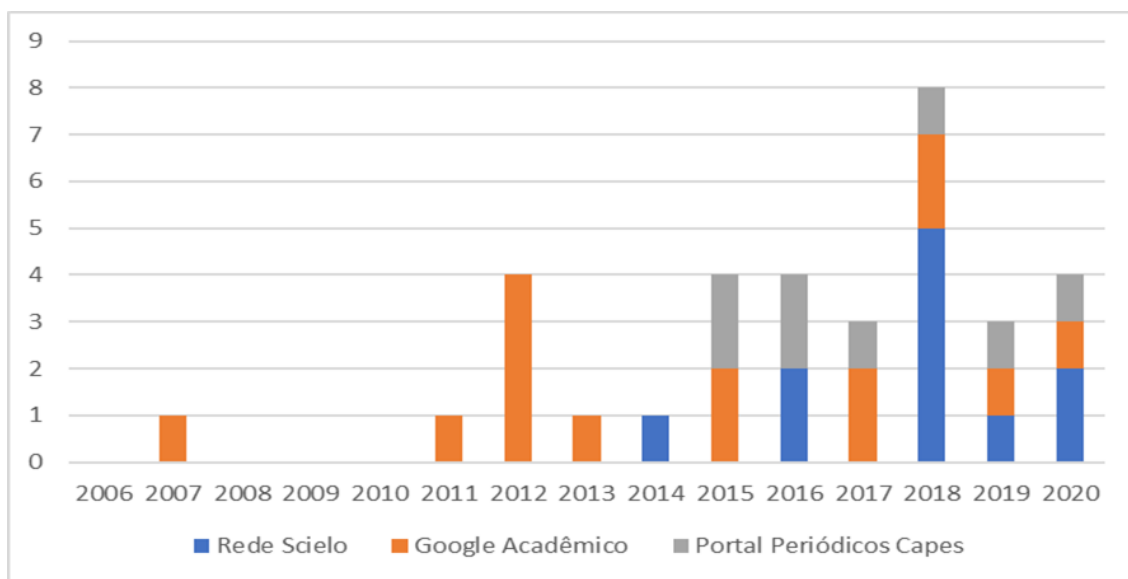
Elaboração própria.

Nos estudos bibliométricos existe uma lei clássica conhecida como Lei de Bradford. Esta lei preconiza que:

(...) se dispormos periódicos em ordem decrescente de produtividade de artigos sobre um determinado tema, pode-se distinguir um núcleo de periódicos mais particularmente devotados ao tema e vários grupos ou zonas que incluem o mesmo número de artigos que o núcleo, sempre que o número de periódicos existentes no núcleo e nas zonas sucessivas seja de ordem de 1: n: n2: n3.... (Araújo, 2006, p. 15).

Analisando os resultados da Tabela 3, podemos indicar que as duas revistas especializadas no tema dos direitos animais, responsáveis por 88,4% dos artigos publicados, constituem o “core” do debate sobre o assunto. Esta tabela também reforça o observado no Gráfico 1, que mostra a influência das duas revistas especializadas no tema em relação à promoção do debate. O gráfico a seguir traz o número de artigos publicados anualmente, excluindo os periódicos especializados. Podemos observar que, neste caso, o debate começa bem depois (ganha consistência a partir de 2011), é bem menos volumoso, apesar de aumentos acentuados da produção em determinados anos.

Gráfico 2 – Número de artigos publicados, por fonte de dados (exclusive os periódicos especializados), por ano (2006-2020).



Elaboração própria.

Neste caso, deve-se comentar o fato de as duas revistas estarem em situações diferentes quando se trata de avaliação de impacto, segundo os critérios estabelecidos pela CAPES. A Revista Brasileira de Direito Animal é classificada no Qualis Quadriênio 2013-2016 como A1 na área de Direito; em outras áreas, a avaliação da revista varia entre B3 e C. Já a Revista de Biodireito e Direito dos Animais não tem classificação, já que suas atividades começaram em 2015.

3.2. Análise dos autores

A pesquisa e a escrita dos 289 textos inicialmente selecionados envolveram 329 autores distintos. De forma geral, o tema dos direitos de animais não humanos é discutido de maneira bastante pontual, sem se estabelecer – na maioria dos casos – como um objeto de pesquisa relevante para os pesquisadores. A tabela a seguir aponta para o fato de mais de 93,6% dos autores terem abordado o tema em apenas uma ou duas publicações ao longo do período analisado.

Tabela 4 – Total de autores, segundo o número de artigos publicados sobre o tema dos direitos dos animais, entre 2006 e 2020.

	Total de Autores	%
Um artigo	273	83,0%
Dois artigos	35	10,6%
Três artigos	11	3,3%
Quatro artigos	4	1,2%

Cinco artigos	2	0,6%
Seis artigos	1	0,3%
Sete artigos	1	0,3%
Oito artigos	1	0,3%
Nove artigos	1	0,3%
TOTAL	329	100%

Elaboração própria.

Neste caso, vale retomarmos outra lei clássica dos estudos bibliométricos, a Lei de Lotka. Esta lei preconiza “*que uma larga proporção da literatura científica é produzida por um pequeno número de autores, e um grande número de pequenos produtores se iguala, em produção, ao reduzido número de grandes produtores*” (Araújo, 2006, p. 13). Esta lei é controversa e tem ensejado inúmeros desdobramentos. Entre eles está a chamada Lei do Elitismo, de Price. Segundo esta lei, “*o número de membros da elite [acadêmica sobre o tema] corresponde à raiz quadrada do número total de autores, e a metade do total da produção é considerado o critério para se saber se a elite é produtiva ou não*” (Araújo, 2006, p. 14).

Adotando o critério de Price, constatamos que a elite acadêmica do debate sobre os direitos de animais não humanos é formada pelos 21 pesquisadores que publicaram, ao longo de 15 anos, 3 artigos ou mais sobre o tema. Estes 21 pesquisadores publicaram, no total, 89 artigos no período, ou 30,8% do nosso portfólio, o que fica abaixo do critério adotado por Price para considerar esta elite como produtiva.

Em relação a impacto acadêmico, medido em número de citações no Google Acadêmico, percebemos que a produtividade não se relaciona necessariamente com impacto. Alguns autores muito citados escreveram apenas um ou dois artigos, que tiveram muito impacto – o que indica que sua aproximação ao tema foi meramente pontual. Os membros da “elite de pesquisadores” são minoria entre aqueles que tiveram mais de 50 citações com seus artigos sobre o tema, conforme podemos ver na Tabela abaixo.

Tabela 5 – Autores mais citados, segundo o Google Acadêmico, entre 2006 e 2020, sobre o tema dos direitos dos animais.

Nome	Artigos	Citações
Gabriel Garmendia da Trindade	2	289
Lauren de Lacerda Nunes	1	283
Edna Cardozo Dias	6	152
Heron José de Santana Gordilho	9	115

Sônia T. Felipe	3	104
Thiago Pires Oliveira	2	100
Cláudio de Souza	1	99
Taylor Brandão Schnaider	1	99
Tagore Trajano de Almeida Silva	8	95
Luciano Rocha Santana	1	88
Ingo Wolfgang Sarlet	1	82
Tiago Fensterseifer	1	82
Carlos M. Naconecy	4	72
Laerte Fernando Levai	3	71

Elaboração própria.

Obs: somente autores com mais de 50 citações estão listados na tabela.

Dos 329 autores listados, 54 eram vinculados a universidades estrangeiras – sendo que 39% destas universidades estrangeiras ficam nos EUA. Também se destacam autores ligados a universidades espanholas (6), argentinas (5), portuguesas (5), francesas (4) e britânicas (4). O fato de um “estrangeiro” ter apresentado um trabalho não significa, porém, que este não trate de questões brasileiras: existem pesquisadores ligados a universidades estrangeiras que se associaram a colegas brasileiros para produzir o artigo e há pesquisadores brasileiros que estão ligados a universidades estrangeiras. Nestes casos, muitos dos textos com autores vinculados a centros externos falam de tópicos pertinentes ao Brasil.

Já, entre os 275 autores ligados a órgãos brasileiros, quando fazemos uma análise sobre os centros universitários nos quais se produzem este debate – excluindo as universidades estrangeiras e os operadores de direito que publicaram – temos uma elite de oito instituições de ensino superior (IES) que respondem por 33% dos artigos produzidos no período. Mais uma vez, observamos que o critério de produtividade estipulado por Price não é alcançado. A Tabela a seguir traz os 16 centros de ensino superior que trabalharam na produção de 45% dos artigos selecionados em nosso portfólio e abrigam 38% dos autores que produziram sobre o assunto.

Tabela 6 – Instituições de Ensino Superior com pesquisadores que publicaram artigos, entre 2006 e 2020, sobre o tema dos direitos dos animais.

Instituição de Ensino Superior	Autores vinculados à IES	Artigos produzidos pelos seus autores
UFBA	26	33
UFSC	7	13

UFRGS	12	12
UFRJ	7	8
UCS - Universidade de Caxias do Sul (RS)	10	8
UFMG	5	8
Escola Superior Dom Hélder (MG)	10	7
PUC-RS	5	6
Faculdade Meridional – IMED (RS)	9	5
UFPR	4	5
PUC-SP	4	5
Centro Universitário 7 de Setembro (CE)	4	5
UFAL	8	4
Universidade Tiradentes – UNIT (SE)	8	4
Centro Universitário La Salle – UNILASALLE (RS)	6	4
UFC	5	4

Elaboração própria.

Dentre estas IES, podemos atentar que sete ficam na região Sul do país. A produção realizada pelas UFRGS, UCS - Universidade de Caxias do Sul, PUC-RS, Faculdade Meridional – IMED e Centro Universitário La Salle – UNILASALLE dão destaque para o Rio Grande do Sul nesta região, que ainda conta com importantes centros de pesquisa em Santa Catarina (UFSC) e Paraná (UFPR). Os pesquisadores da região Sul produziram 25% do total de artigos selecionados nesta pesquisa.

Outras quatro IES se localizam na região Sudeste. Nesta região, o destaque é o estado de Minas Gerais, com importantes trabalhos desenvolvidos na UFMG e na Escola Superior Dom Hélder.

E cinco das principais IES dentre o estudo sobre direito de animais ficam na região Nordeste, com destaque para a Universidade Federal da Bahia, que é de onde mais saíram artigos e que mais produziu autores ligados a esta temática. As regiões Centro Oeste e Norte responderam por uma produção pequena em relação às demais (as duas somaram 5,4% do total dos artigos do portfólio) e, dentre as IES mais produtivas em relação a este tema, não aparecem com destaque.

Porém, apesar desta concentração regional, na elite produtora deste debate, há em nosso portfólio texto de autores vinculados a 22 estados da federação que produziram sobre o tema.

Trata-se, pois, de um tema com bastante capilaridade no país, mesmo que o tema não tenha o mesmo peso em todas as regiões.

3.3. Subtemas trabalhados nos artigos sobre direito dos animais

O tema direito de animais não humanos constitui uma área de pesquisa extremamente abrangente. Por conta disto, foi necessário estabelecer subtemas, para entender qual o teor do debate. Para isto, os 289 artigos selecionados foram classificados em cinco subtemas. São eles: 1) Questão filosófica; 2) Ordenamento jurídico; 3) Movimento social; 4) Políticas Públicas; e 5) Bioética. De maneira sucinta, o critério de classificação foi o seguinte:

- Questão filosófica: reuniu artigos cujo ponto central é discutir filosoficamente as razões que levam os animais a terem seus direitos considerados, apresentando as diversas linhas de argumentos que sustentam este debate;
- Ordenamento jurídico: este subtema organizou os artigos cujo apelo é discutir as leis, códigos, portarias e todo arcabouço jurídico, seja nacional ou estrangeiro, que regula os direitos animais, inclusive discutindo casos específicos;
- Movimentos sociais: aqui ficaram os artigos que apontam como atores da sociedade civil se articularam para garantir leis e políticas públicas de prevenção a ameaças e garantias de direitos aos animais não humanos;
- Políticas Públicas: os artigos deste subtema têm o foco no debate de serviços públicos que se relacionam ao cuidado, proteção, tratamento e regulação de animais não humanos;
- Bioética: neste subtema se agruparam artigos que tratam de experimentação animal e manipulação biológica dos mesmos, além da relação ética ligada ao entendimento dos animais como mera fonte de alimentação.

É evidente que uma separação estrita dos artigos entre estes subtemas é um processo complicado, na medida em que há uma imbricação entre eles. O ordenamento jurídico é construído e aperfeiçoado a partir da evolução da filosofia do direito; as políticas públicas são frutos de ações de atores políticos (o que inclui movimentos sociais) amparados (ou não) pela legislação; os movimentos sociais se apoiam na questão filosófica para lutar por mais e melhores leis e políticas públicas; e outros imbricamentos são possíveis. Entretanto, a avaliação aqui feita se baseou na leitura dos resumos e, em certos casos, dos artigos completos para determinar o principal aspecto abordado pelo(a) autor(a) ou autores. O resultado desta classificação pode ser acompanhado na tabela abaixo:

Tabela 7 – Número de artigos buscados a partir do termo “Direito Animal”, por subtema.

Subtema	Nº de artigos	Participação
Ordenamento Jurídico	116	40,1%
Questão Filosófica	82	28,4%
Bioética	46	15,9%
Políticas Públicas	38	13,2%
Movimentos Sociais	7	2,4%

Elaboração própria.

Segundo a Tabela 7, o subtema mais abordado nos artigos aqui estudados é o Ordenamento Jurídico. Evidentemente, este resultado não deve causar surpresa, afinal já analisamos que há uma forte preponderância de periódicos da área do Direito que tratam deste assunto – cerca de 61% dos periódicos aqui relacionados são desta área. Em seguida, temos também uma forte ênfase na Questão Filosófica, inclusive com a defesa de posições díspares como o abolicionismo animal, os benestarista e, geralmente como crítica, os especistas. Também se procura relacionar o direito de animais não humanos com tradições filosóficas e, a partir de uma leitura ampliada de filósofos tradicionais, busca-se validar o direito deste grupo. Em terceiro lugar, aparece o tradicional debate sobre bioética, que aqui é expandido para além do tema de uso de animais em experimentações científicas. Neste subtema são incorporadas discussões sobre o a produção e o consumo de animais, eutanásia, registro de patentes de DNA e a relação entre a questão animal e a questão climática. Com alguma expressão, ainda podemos citar estudos que analisam políticas públicas de garantia de direitos. Aqui percebemos uma variedade muito grande de ações públicas analisadas, desde o foco à prevenção de zoonoses até o combate ao tráfico de animais, passando pelas políticas de preservação da vida animal e pela prevenção aos maus tratos (inclusive em atividades de entretenimento, como os circos e zoológicos). Por fim, existe uma produção acadêmica residual que estuda os movimentos sociais em defesa dos direitos animais, este que, talvez, seja a face mais visível deste debate. Com menos de 3% do total de artigos, este subtema ainda tem muito espaço para ser analisado.

4. Conclusões

Este artigo buscou analisar a produção de artigos acadêmicos brasileiros voltados para discutir os direitos de animais não humanos. Esta análise utilizou o método PROKNOW-C para selecionar um conjunto de 289 artigos sobre o tema e, a partir desta base, foi feita um estudo bibliométrico. O resultado deste estudo nos aponta características importantes sobre este campo acadêmicos no país.

Primeiramente, é possível demarcar o ano de 2006 como o ano inicial deste debate. Antes desta data, havia artigos sobre o tema, porém sempre com uma perspectiva de discutir a ética do uso de animais em pesquisas científicas. É neste ano que o estudo dos direitos animais se expande para além dos laboratórios de pesquisa. A produção ganha mais corpo entre 2010 e 2016, sendo acompanhada por uma diversificação nos periódicos que abordam o assunto. Desde 2017, há um arrefecimento do debate, que está retornando aos patamares do período inicial, porém agora com uma maior diversidade de periódicos.

O locus de debate ocorre em dois periódicos dedicados ao tema. Uma delas é a Revista Brasileira de Direito Animal, que foi fundamental para o início da produção acadêmica sobre o tema, já que foi o meio onde a maioria dos artigos vem sendo publicados desde o início de suas atividades, não por acaso em 2006. Já a Revista de Biodireito e Direito dos Animais iniciou seus trabalhos em 2015 e sustentou um novo aumento na produção de artigos entre os anos de 2015 e 2016. Estas duas revistas constituem o “core” do debate sobre o assunto na medida em que congregam quase 90% dos artigos referentes ao tema dos direitos animais.

Inclusive devido à área de atuação de seu “core” de periódicos, o debate sobre direitos de animais não humanos é centrado na área do Direito. Coerente com esta centralidade, proporcionalmente, há predominância de artigos que versam sobre o direito dos animais no ordenamento jurídico pátrio ou estrangeiro. Também é presente as análises filosóficas que embasam estes direitos e os aspectos bioéticos vinculados aos animais. Em proporção menor, há artigos que discutem políticas públicas de proteção e amparo aos animais, bem como os movimentos sociais que lutam por esta agenda.

O portfólio conta com trabalhos produzidos por um total de 329 autores diferentes, dos quais 54 são vinculados a instituições estrangeiras e 275 são vinculados a instituições nacionais. Um olhar quantitativo sobre a produção destes autores indica que mais de 90% deles trata o tema de forma pontual, pois ao longo do período publicaram apenas 1 ou 2 artigos. Segundo os parâmetros da Lei do Elitismo, de Price, a elite acadêmica deste debate conta com 21 pesquisadores que, juntos, são responsáveis por menos de 31% do total de artigos produzidos – o que caracterizaria esta elite como pouco produtiva. Com relação ao impacto acadêmico destes trabalhos, dos 14 autores com mais citações no Google Acadêmico, apenas seis integram a elite, conforme proposto por Price.

Em termos regionais, os principais polos de produção acadêmica sobre o tema são os estados do Rio Grande do Sul (com acentuado número de instituições que produzem sobre o assunto), da Bahia (que abriga a principal revista sobre o tema, o maior número de artigos produzidos e o maior número de autores) e de Minas Gerais (que se destaca numa região que ainda conta com uma produção relevante nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo). Estes três

estados lideram a produção teórica nas regiões que efetivamente discutem sobre direitos dos animais. As IES das regiões Norte e Centro Oeste tem uma produção marginal sobre o tema.

A partir destas cinco grandes conclusões, percebe-se que, nos últimos quinze anos, o campo acadêmico brasileiro sobre os direitos animais se fortaleceu e consolidou. Já existe uma massa crítica respeitável disponível nas plataformas de artigos acadêmicos, algumas com grande impacto e centros de pesquisa que concentram a reflexão. Isso não impede que haja a necessidade de avançar para além da área jurídica, pois o tema permite uma variedade muito mais ampla de enfoques.

Referências

- Araújo, C. A. (2006). Bibliometria: evolução histórica e questões atuais. *Em Questão*, 12(1).
- Braga, A. C. *et al.* (2017). Estudo bibliométrico para construção científica de modelo de inovação tecnológica em redes de empresas. *Ciência da Informação*, 45(1).
- Ensslin, L., Ensslin, S. R. & Pinto, H. M. (2013). Processo de investigação e análise bibliométrica: avaliação da qualidade dos serviços bancários. *Revista de Administração Contemporânea*, 17(3).
- Linhares, J. E. *et al.* (2019). Capacidade para o trabalho e envelhecimento funcional: análise Sistêmica da Literatura utilizando o PROKNOW-C (Knowledge Development Process - Constructivist). *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(1).
- Pagani, R. N., Kovaleski, J. L. & Resende, L. M. M. de. (2018). Avanços na composição da Methodi Ordinatio para revisão sistemática de literatura. *Ciência da Informação*, 46(2).
- Soares, S. V., Picolli, I. R. A. & Casagrande, J. L. (2018). Pesquisa bibliográfica, pesquisa bibliométrica, artigo de revisão e ensaio teórico em administração e contabilidade. *Administração: Ensino e Pesquisa*, 19(2).
- Vilela, L. O. (2012). Aplicação do Proknow-C para seleção de um portfólio bibliográfico e análise bibliométrica sobre avaliação de desempenho da gestão do conhecimento. *Revista Gestão Industrial*, 8(1).

RODRIGO COELHO

Formado em ciências econômicas pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Trabalhou no DIEESE junto à Federação Única dos Petroleiros e ao Sindicato Nacional dos Aeronautas. Fez mestrado em economia social e do trabalho na Universidade Estadual de Campinas. Trabalhou na

**Quinze anos de debates brasileiros sobre os direitos de animais:
Uma revisão bibliométrica**
Rodrigo Coelho



Prefeitura Municipal de São Paulo entre 2002 e 2004. Depois combinou o trabalho como pesquisador no Núcleo de Estudos de Políticas Públicas (NEPP/UNICAMP) com consultoria junto à Prefeitura Municipal de Osasco. Em 2013 defendeu o doutorado em econômica social e do trabalho, com uma tese sobre a política de assistência social. Foi gerente na Secretaria de Planejamento de Osasco e diretor na Secretaria de Ação Social de Paulínia. Prestou consultoria a diversas Prefeituras do estado de São Paulo. Deu aula na Faculdade Santa Lúcia e na UFABC. Desde setembro de 2019 é professor da UFAL.

**LAS PERSONAS HOMÍNIDAS Y SUS
DERECHOS:
RESEÑA DE *LOS DERECHOS DE LOS
SIMIOS*, DE CASAL Y SINGER**

**POVO HOMINÍDEO E SEUS DIREITOS:
RESENHA DE *Os DIREITOS DOS MACACOS*,
DE CASAL E SINGER**

**HOMINIDS PERSONS AND THEIR RIGHTS:
REVIEW OF *THE RIGHTS OF THE APES*
BY CASAL AND SINGER**

Enviado: 2/02/2024

Aceptado: 14/05/2024

Isaac Peña

Abogado colegiado por el Colegio de Abogados de Lima (Perú). Licenciado en Derecho en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú).

Email: lobatoisaac14@hotmail.com

**Las personas homínidas y sus derechos: Reseña de
Los derechos de los simios, de Casal y Singer
Isaac Peña**



Esta reseña trata del nuevo libro de Paula Casal y Peter Singer, *Los derechos de los simios*, publicado en 2022 por la editorial Trotta. El libro se divide en cinco secciones que abordan desde la ética, la ciencia y el derecho una defensa ecuménica de los simios, con el fin de otorgarles tres derechos básicos: vida, libertad y no tortura. Además, se responden a las críticas planteadas al Proyecto Gran Simio y se proponen estrategias para lograr este objetivo en un momento en el que es urgente tomar medidas estructurales y eficaces. Por último, se realizará un balance sobre la situación actual de los simios y se presenta una exposición básica sobre sus vidas y amenazas.

Palabras clave: derechos de los simios; persona legal y filosófica; Proyecto Gran Simio.

Esta resenha é sobre o novo livro de Paula Casal e Peter Singer, "Os Direitos dos Macacos", publicado em 2022 pela editora Trotta. O livro é dividido em cinco capítulos que abordam ética, ciência e direito, e oferecem uma defesa ecumênica dos macacos para conceder a eles três direitos básicos: vida, liberdade e vida sem tortura. Além disso, o livro responde às críticas levantadas contra o Projeto dos Grandes Primatas e propõe estratégias para alcançar este objetivo em um momento em que medidas estruturais e efetivas são urgentemente necessárias. Por fim, é feita uma avaliação da situação atual dos macacos e é apresentada uma exposição básica sobre suas vidas e ameaças.

Palavras-chave: direito dos Macacos; pessoa legal e filosófica, Projeto dos Grandes Primatas.

This review is about the new book by Paula Casal and Peter Singer, "The Rights of the Apes", published in 2022 by Trotta Publishers. The book is divided into five sections that address ethics, science, and law, and provide an ecumenical defense of apes in order to grant them three basic rights: life, liberty, and freedom from torture. In addition, the book responds to criticisms raised against the Great Ape Project and proposes strategies for achieving this goal at a time when structural and effective measures are urgently needed. Finally, an assessment is made of the current situation of apes, and presents a basic exposition about their lives and threats.

Key Words: rights of apes; legal and philosophical person; Great Ape Project.

En 1993 se fundó el Proyecto Gran Simio (PGS), un movimiento internacional que busca ampliar tres derechos básicos (vida, integridad y no tortura) a orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos, nuestros parientes biológicos más cercanos. Su base teórica se encuentra en el libro *El Proyecto Gran Simio: La igualdad más allá de la humanidad*, de Peter Singer y Paola Cavalieri, el cual incluye artículos multidisciplinares de destacadas personalidades que apoyan las ideas del proyecto. En este libro se publicó también la *Declaración sobre los Grandes Simios*. Cuatro años después, en 1998, Paula Casal, Paco Cuellar, Jaime Colomer y Anna Alsina fundaron el Proyecto Gran Simio-España.

A pesar de los esfuerzos realizados, la situación de los grandes simios no ha sido del todo favorecedor y su situación es cada vez más crítica. Las Naciones Unidas calcularon que todos los grandes simios en libertad y sus culturas desaparecerán en tres décadas, lo que conllevará inevitablemente a un “planeta sin simios”. A nivel individual, casos como el de Guillermo demuestran que siguen siendo víctimas de la caza furtiva, la destrucción de sus hábitats, los experimentos y los encierros, lo que puede causarles daños irreversibles. La reciente pandemia también supuso un alto riesgo para ellos. En este contexto, y a casi treinta años de la fundación de PGS, Paula Casal y Peter Singer publicaron *Los derechos de los simios*, con la editorial Trotta.

Los derechos de los simios busca persuadir acerca de la urgencia de adoptar medidas estructurales en favor de los simios mediante el reconocimiento de los tres derechos básicos reclamados por el PGS y romper con la barrera de la especie. Las razones por las que se empieza esta causa con los orangutanes, gorilas, chimpancés y bonobos, así como el uso de las categorías de derechos y personas, y la apelación a una defensa jurídica, son más estratégicas que teóricas, ya que el principal objetivo es garantizar su protección. En el desarrollo del libro, estas cuestiones se abordarán de forma multidisciplinaria (desde la filosofía, la ética, el derecho y la etología).

El libro tiene cinco secciones: Derechos, Persona, Evolución, Leyes y Propuestas. Estas incluyen varios textos escritos por Paula Casal, Peter Singer, o en conjunto. La primera sección consta de tres textos. “Tres Derechos Básicos” (escrito por Casal), desarrolla filosóficamente los derechos que reclama el PGS: Vida, Libertad y No Tortura. Se argumenta que matar es malo porque nos roban las experiencias que podríamos haber tenido. Para los homínidos esto se agrava debido a que tienen vidas largas, complejas e interesantes; lazos intensos de forma que la muerte puede llegar a perjudicar más a sus seres cercanos que a quien muere y porque están mentalmente unidos a sus vidas de forma muy especial (por la contigüidad psicológica y la capacidad de proyectarse a futuro en unidad del yo). La pérdida de la libertad también los perjudica: son criaturas profundamente culturales para las cuales el aburrimiento absoluto es muy dañino; su naturaleza social y afectiva vuelven el aislamiento y la incomunicación una

grave afectación, y su capacidad de imaginarse en otros lugares y momentos les permite desear el estar en otro espacio y seguir una vida diferente. Por último, la No Tortura es el derecho más universal que solo requiere el interés en no sufrir. Sin embargo, los homínidos pueden sufrir además del dolor físico, el derivado de una gran memoria emocional a largo plazo. Con ella, se reviven sufrimientos intensos del pasado, por ello “nuestros torturadores no solo nos hacen daño cuando nos torturan, sino que nos convierten para siempre en personas torturadas. Con un sistema nervioso dañado y cicatrices emocionales, pesadillas y recuerdos que no logramos olvidar” (Casal & Singer, 2022, p.38). Además, su capacidad de proyección al futuro hará que reaccionen ante hechos que puedan recordarles traumas pasados. Posteriormente, enfatiza que estos derechos son *negativos* y defiende por qué centrarse primero en ellos, en lugar de en los *derechos positivos*.

“La barrera de la especie y los derechos simios” es una correspondencia electrónica entre Peter Singer y Kenan Malik sobre la concesión de derechos a los simios. Malik se opone a concederles derechos por ser “ilusorios” y por las siguientes razones: la concepción de derechos basada en ser un agente racional, el paso inevitable de la posesión de intereses a la de derechos, la confusión entre derechos y protecciones, el escepticismo sobre las habilidades mentales de los simios, su inclusión a la comunidad moral, entre otras.

“Derechos homínidos: cuatro debates”, escrito por Casal, revisa algunos de los debates acerca de los derechos, enfatizando en los homínidos, si es posible defenderlos o no, y lo estratégico de tomar una u otra posición. Los debates son: derechos naturales y artificiales, si la base es el estatus o la función, si la justificación de los derechos se debe a los intereses o a la elección, y la concepción de los derechos como metas o como constricciones. Casal concluye que ninguna de las teorías impide defender los derechos homínidos. Sin embargo, resulta más estratégico optar por los derechos naturales sobre los artificiales, la función sobre el estatus, la teoría del interés sobre la de la elección y los derechos como metas más que como constricciones.

La segunda sección contiene dos textos. “Personas, derechos y simios”, escrito por ambos autores, analiza la categoría de persona en cinco puntos. En el primer punto, se ofrece una breve historia y las funciones del PGS. En el segundo, se profundiza sobre el concepto de persona. Sostienen que actualmente son la autoconciencia y la capacidad de proyectarse en el futuro las características definitorias. En el tercero, se ahonda en las similitudes biológicas entre simios y humanos. Por ejemplo, compartimos el 98.4% de nuestros genes con los chimpancés y con los grandes simios pertenecemos al mismo género *Homo*. En el cuarto, se analiza si pueden aplicarse a los simios los derechos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Alegan que muchos de ellos sí son aplicables y que, entre los que no lo son (como el derecho a

presentarse a elecciones), tampoco se aplican a todos los humanos. En el último punto, se concluye que, aunque varios derechos de la Declaración son aplicables, solo se proponen tres para el PGS, contenidos en su artículo 3. Finalmente, se determina como objetivo a largo plazo firmar una Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Homínidos.

“Personas homínidas y antropocentrismo”, escrito por ambos autores, responde a las objeciones de académicos y académicas españolas a la propuesta del PGS. Las principales son si es antropocéntrico, si se debe apelar a los derechos y si es necesario clasificar a los homínidos como personas. Los autores rechazan que el PGS sea antropocéntrico. Defender a los simios argumentando la capacidad de formar lazos intensos o el nivel cognitivo para sufrir ciertos tipos de dolor no se debe a su cercanía a los humanos o ser “intelectualista”, sino porque de ellos derivan características moralmente relevantes. Asimismo, el PGS no se opone a la defensa de otros animales, sino romper la barrera de la especie. En cuanto a la segunda objeción, la respuesta es afirmativa, ya que el discurso de derechos no se contraponen a otras corrientes filosóficas, las cuales son complementarias. Finalmente, respecto a la tercera objeción, se acepta que la categoría de persona no es imprescindible para el PGS; no obstante, tras corroborar que los simios cumplen con características moralmente relevantes asociadas al ser persona, puede resultar más eficaz utilizarlo en la argumentación.

En la tercera sección, se presentan dos artículos. “Razón, evolución y derechos animales”, escrito por Singer, tiene como centro una réplica a las posiciones del célebre etólogo De Waal sobre la naturaleza de la moralidad y los derechos de los animales. De Waal rechaza la idea de que la moral es una “barniz cultural” que oculta una naturaleza egoísta y, en consecuencia, se opone a la teoría del revestimiento. Singer discrepa de esta oposición, ya que considera que nuestros comportamientos morales no se deben únicamente a una respuesta emocional, sino también al uso de nuestra razón.

En cuanto a los derechos de los animales, De Waal rechaza esta idea por las siguientes razones: considera que la única forma de darles un trato decente sea otorgando derechos y abogados y que ellos solo tendrían los derechos que nosotros les demos de buena voluntad y selectivamente, por lo que prefiere denominarlas “obligaciones”. Singer discrepa de estos argumentos, ya que la vía judicial no es la única forma de conseguir otorgar derechos y porque la “buena voluntad” o “selectividad” no sucede solo con los simios. Asimismo, usar el discurso de los derechos es más efectivo que hablar de obligaciones, las cuales tampoco escapan de problemas conceptuales.

En “El planeta sin los simios, cada vez más cerca”, escrito por Casal, se relata la historia de Kasper, un adolescente que en 1828 apareció tras vivir casi toda su vida en una celda oscura y, tras su liberación, pudo empezar a desarrollarse hasta su muerte. Historias como esta se

repiten ahora con muchos simios nacidos en cautiverio, de modo que pierden características que los singularizan al no desarrollarse en su entorno y con seres de su especie. Concluye Casal que próximamente sus culturas y ellos mismos desaparecerán si los países desarrollados y las organizaciones internacionales no toman medidas.

La cuarta sección contiene dos textos. “No hay razón para mantener a los simios en prisión”, escrito por Singer, introduce el tema legal con un caso litigado por *Non-human Rights Project* sobre los chimpancés Hércules y Leo. La jueza del Tribunal Supremo de Manhattan ordenó a la Universidad de Stony Brook, que los mantenía cautivos, que demuestre motivos para retenerlos. Singer alega que estamos ante una oportunidad para que se discuta por qué ellos no deben seguir en cautiverio y finaliza con una reflexión en defensa de los simios.

“Los simios y la legislación española”, escrito por Casal, narra la experiencia de Guillermo, un chimpancé que vivió más de trece años encerrado porque ninguna ley española contemplaba su protección. Tras arduas luchas, el Seprona aprobó su incautación y pudo ser llevado a un santuario. Casal, aprovecha este caso para reflexionar sobre la responsabilidad compartida por diferentes sujetos en lo sucedido a Guillermo y que, pese a nuevas reformas legales, los simios siguen necesitando mayores garantías.

Finalmente, la quinta sección la conforman dos textos. “Derechos homínidos y humanos”, escrito por Singer, resalta que la Comisión de Medio Ambiente, Agricultura y Pesca del Parlamento español haya declarado su apoyo al PGS y recomienda que se tomen medidas en foros y organizaciones internacionales para protegerlos. Después, responde a las críticas de la oposición. “Simios en el Congreso de los diputados”, escrito por Casal, brinda un recuento de dos proposiciones de ley de 2005 y 2008 que buscaron adherirse al PGS, así como una reflexión sobre sus aciertos y deficiencias.

En el epílogo, “Los simios, mejor y peor que nunca”, escrito por ambos autores, se hace un recuento de lo revisado a lo largo del libro. Por último, realiza un balance sobre los avances y los riesgos que aún sufren los homínidos, quienes cada vez están más cerca de desaparecer si aún no se toman las medidas necesarias.

El apéndice “Los homínidos”, escrito por Casal, presenta información básica de forma didáctica sobre los protagonistas de este libro: orangutanes, gorilas, bonobos y chimpancés. Cada uno de ellos es descrito a través de una reseña dividida en seis partes: clasificación, amenazas, vida, carácter, herramientas y comunicación.

A modo de conclusión, *Los derechos de los simios* ratifica la necesidad y urgencia de proteger efectivamente a nuestros parientes biológicos mediante una argumentación ecuménica, muy bien documentada científicamente y con un lenguaje accesible. Asimismo, ofrece propuestas realistas para que historias como la de Guillermo no vuelvan a suceder.

Bibliografía

Casal, P. & Singer, P. (2022). *Los derechos de los simios*. Trotta. Madrid.

ISAAC PEÑA

Abogado colegiado por el Colegio de Abogados de Lima. Licenciado en Derecho en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Cuenta con estudios en la Universidad de Deusto (Bilbao). Realizó prácticas en el área de "Litigio constitucional y pueblos indígenas" del Instituto de Defensa Legal (IDL). Fue co-coordinador del área de Actualidad de La Voz Jurídica (UARM). Fue participante del I Programa de Extensión: "Justicia Constitucional en el Bicentenario" del Tribunal Constitucional. Fue practicante profesional en el Tribunal Constitucional y de la Defensoría del Pueblo en el Programa de Defensa de los Derechos de las Personas con Discapacidad. Actualmente es abogado en IDL, miembro Egresado del Taller de Derecho Constitucional (UNMSM) y cofundador y responsable del área académica de Derecho Animal en Perú.

**VIVIR COMO UN PERRO, MORIR
COMO UN ANIMAL:
DESPLAZAMIENTOS DE LA VIDA
CANINA EN BUENOS AIRES
(1871-1910)**

**VIVER COMO UM CÃO, MORRER COMO UM ANIMAL:
DESLOCAMENTOS DA VIDA CANINA EM BUENOS AIRES
(1871-1910)**

**LIVE LIKE A DOG, DIE LIKE AN ANIMAL:
DISPLACEMENTS OF CANINE LIFE IN BUENOS AIRES
(1871-1910)**

Enviado: 31/01/2024

Aceptado: 14/05/2024

Leandro Simari

Licenciado y profesor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Email: simarileandro@gmail.com

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



El siguiente trabajo se propone analizar los procesos materiales, representaciones y usos simbólicos que, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, comenzaron a redefinir los lugares que la vida canina ocuparía tanto en el espacio urbano como en la cultura de Buenos Aires. A través de una serie heterogénea de materiales, que incluyen ordenanzas, informes municipales, imágenes y textos de la literatura y la prensa periódica, el artículo interroga el momento en que el perro consolida su lugar como animal urbano, mientras otras especies animales se encontraban capturadas por procesos diversos que acabarían por marginarlas del espacio abierto de la ciudad.

Palabras clave: Perro, ciudad, higienismo, literatura.

O presente trabalho tem como objetivo analisar os processos materiais, as representações e os usos simbólicos que, entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, começaram a redefinir os lugares que a vida canina ocuparia tanto no espaço urbano como no cultura de Buenos Aires. Através de uma série heterogênea de materiais, que incluem portarias, relatórios municipais, imagens e textos da literatura e da imprensa periódica, o artigo questiona o momento em que o cão consolida seu lugar como animal urbano, enquanto outras espécies animais foram capturadas por processos que acabariam por marginalizá-los do espaço aberto da cidade.

Palavras-chave: cão, cidade, higienismo, literatura.

The following work aims to analyze the material processes, representations and symbolic uses that, between the last decades of the 19th century and the first decades of the 20th, began to redefine the places that canine life would occupy both in the urban space and in the culture of Buenos Aires. Aires. Through a heterogeneous series of materials, which include ordinances, municipal reports, images and texts of the literature and the periodical press, the article questions the moment in which the dog consolidates its place as an urban animal, while other animal species were captured by diverse processes that would cause their marginalization from the open space of the city.

KeyWords: Dog, city, hygienism, literature.

1. Introducción

El consenso generalizado que emerge de los estudios sobre la historia política, urbana, social y cultural de Buenos Aires enmarca entre las décadas finales del siglo XIX y la primera del XX una amplia serie de transformaciones vitales para su consolidación como metrópoli moderna. En ese lapso, se precipitaron cambios de toda índole: un marcado movimiento de expansión demográfica, la extensión y consolidación de sus límites geográficos, el cambio de estatuto político resultante de la federalización, la reformulación de sus códigos sanitarios, la renovación de sus cánones de estética y sociabilidad urbanas, el gradual acondicionamiento de su infraestructura, la diversificación en la oferta de consumos culturales disponibles, la redefinición en la compartimentación entre lo público y lo privado, una incipiente tecnificación aplicada al sector productivo, los medios de comunicación y la red de transporte, entre otros fenómenos de similar impacto.¹

Una condición inherente a ese dispositivo urbano que se reconfiguraba resulta, no obstante, desplazada del foco de interés en los abordajes sobre el período: en torno al cambio de siglo, y en el marco de esas transformaciones tan heterogéneas como profundas, Buenos Aires continuaba siendo una ciudad sobrepoblada de vidas animales. En otras palabras, como había ocurrido a lo largo de cuatro siglos, las calles de Buenos Aires seguían siendo recorridas a diario por una multiplicidad de vivientes subsumidos sin mayores distinciones en la categoría de *animal doméstico*.² Atados a un coche o carro, sirviendo de transporte al dueño que los montaba, marchando a paso regular hacia su muerte o vagando en relativa libertad, bueyes, ovejas, cerdos, gallinas, mulas, caballos y vacas, atrapados en la red productiva que alimentó, abrigó, movilizó a la ciudad, sus habitantes y bienes, formaron parte de una fauna urbana que, hasta el último tercio del siglo, completaban, sin mayores fronteras interiores –simbólicas,

¹ Entre los múltiples y clásicos estudios sobre estas temáticas que fueron de interés para el desarrollo de la presente tesis pueden mencionarse los artículos compilados por Gustavo Ferrari y Ezequiel Gallo (1980) en *La Argentina del Ochenta al Centenario; El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, de Natalio Botana (2012); *Buenos Aires en armas. La revolución de 1880*, de Hilda Sabato (2008); *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, de Adrián Gorelik; *El mundo del ochenta*, de Noé Jitrik (1982); *El tiempo vacío de la ficción*, de Alejandra Laera (2003); los trabajos reunidos por Beatriz González Stephan y Jens Andermann (2006) en *Galerías del progreso: Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*; y *Prensa, política y cultura visual. El Mosquito (Buenos Aires, 1863- 1893)*, de Claudia Roman (2017).

² Como remarca Tim Ingold (2007, p. 82-83) en *Hunters, pastoralists and ranchers*, la noción de *animal doméstico* suele aludir a fenómenos de relación entre animales y humanos que se superponen, pero no necesariamente se implican. En términos amplios, el mote de *doméstico* puede ser adosado a aquel animal que se integra a la vivienda humana a partir de alguna clase de procedimiento de doma. Sin embargo, en sentido estricto, la domesticación es entendida como el proceso de cría selectiva a partir del cual se introduce en los animales “alguna modificación morfológica reconocible” (p. 82) que excede al espécimen y se convierte en heredable para la especie.

En todos los casos, las citas tomadas de fuentes que se consignan en lengua extranjera en el apartado de referencias bibliográficas fueron incluidas en este trabajo en traducciones propias

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



ontológicas o geográficas—, perros y gatos y en la que se entremezclaban —con reacciones y valoraciones contrapuestas por parte de la población humana— pájaros y alimañas.

Sin embargo, el umbral histórico que significó para Buenos Aires el pasaje del siglo XIX al XX también depararía un giro gradual, decisivo e irreversible en lo que a las relaciones entre vida urbana y vida animal respecta. Como en otras grandes metrópolis de occidente, la convergencia entre la imposición de nuevos criterios de higiene pública, el avance de la urbanización y los adelantos de la tecnología aplicada a la industria y el transporte acabarían propiciando una alteración sustancial en las lógicas de inclusión y exclusión, las condiciones de vida y muerte, las áreas y modalidades de circulación de los especímenes que compondrían, de ahí en adelante, la fauna urbana porteña. Las fuerzas que jalonaron ese proceso encastraron como piezas de un mismo rompecabezas, en cuya unión empezaba a dibujarse un único paisaje urbano, todavía inconcluso y oculto: el paisaje futuro de una ciudad que se vaciaba de animales, los excluía de la vía pública y recluía en escenarios delimitados. A largo plazo, el triunfo de esa impronta que comenzaba a gestarse hacia finales del siglo XIX, todavía eclipsada detrás de la cantidad desbordante de caballos, vacas, perros y roedores que pululaban por el espacio público, significaría para Buenos Aires alcanzar otra de las requisitorias impostergables en la organización de toda metrópoli moderna: la consumación de aquello que John Berger (2013, p. 19) describió como la “marginación física” de los animales, que continuarían multiplicándose en imágenes, objetos decorativos y juguetes infantiles, pero que ya no se materializarían a diario en calles, plazas y parques. Con un alcance irregular, que impactó primero en el centro urbano y luego se fue dilatando hacia los márgenes, ese ejercicio multifacético de adecuación nacía emparentado a la disolución de la impronta extemporánea de Gran Aldea provinciana y colonial que, con pesar, las élites locales aún veían proyectada sobre la ciudad. Es decir, las distintas tendencias que, de formas no siempre programáticas, tributarían su parte a la marginación física de los animales urbanos de Buenos Aires resultaron, generalmente, percibidas como otro paso firme hacia el surgimiento de un artefacto urbano más o menos análogo en experiencias, paisajes y servicios a los grandes centros urbanos de Europa y los Estados Unidos.

En gran medida, un factor de activación para el proceso descrito provino de un contexto de crisis: la epidemia de fiebre amarilla de 1871. Con más de 13.600 muertos, “en una ciudad de alrededor de 200.000 habitantes, de los cuales casi la tercera parte la abandonó ese verano” (Veronelli y Veronelli Corech, 2004, p. 160), lo que comenzó en los primeros meses del año como un brote reducido en los barrios sureños acabaría por legar, como saldo final, el primer esbozo de un cambio de paradigma. A partir de entonces, la prosperidad a costa de la higiene pública y el orden urbano ya no asomaría como un destino posible ante los ojos de las

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

clases dirigentes: para que la ciudad en auspicioso progreso y franca expansión no se perpetuara bajo la forma de la ciudad enferma e inhabitable, el impulso de sus transformaciones debía contemplar la superación de la ciudad atrasada y aparentemente invariable que replicaba y toleraba, casi cien años después, las problemáticas higiénicas de su pasado colonial.

Así, lo que hasta 1871 habían sido intentos esporádicos por ejercer, en nombre de la higiene y la organización espacial de la ciudad, una regulación estricta sobre la masa biológica dispar de animales que habitaba Buenos Aires daría paso a reformas revestidas de una legitimidad inédita para la opinión pública. De ahí en más, ante el avance de nuevos dispositivos normativos diseñados para regular el flujo de materia animal que anidaba y circulaba por Buenos Aires, la fauna urbana porteña comenzaría a fragmentarse en subconjuntos claramente diferenciados, y a someterse, a la par, a una descomposición lenta, que se fue volviendo más nítida con el correr de las décadas y que ya no se detendría. Del mismo modo que, de acuerdo con Chris Philo, venía ocurriendo en Londres y otras grandes metrópolis de Europa y los Estados Unidos, Buenos Aires había activado, de este modo, una suerte de “agenda antianimal”, que cargaba contra las especies consideradas dañinas, exterminables, meras plagas, al tiempo que impulsaba la distribución de lo que hasta entonces constituía un bloque relativamente indiferenciado de vivientes en un “continuum de inclusión y exclusión”. Entonces, mientras que perros y gatos serían identificados como mascotas y, en consecuencia, valorados como “un elemento del mundo urbano”, los animales de producción empezarían a ser asociados con el “mundo rural” y, por lo tanto, a ser considerados cada vez más como un componente ajeno a las lógicas, costumbres y estéticas propias de la ciudad (Philo, 1995, p. 677).

En cualquier caso, los dos conjuntos de vivientes que emergían del resquebrajamiento interno en la fauna urbana porteña se encontraban, a fines del siglo XIX, a las puertas de un camino diferente, pero paralelo, de marginación. Por una parte, a través de la incipiente industrialización y tecnificación de la vida urbana que la modernidad traía consigo, Buenos Aires alimentaba las expectativas de concretar su ideal higiénico: sustituir con tecnología la dependencia de la fuerza animal, compartimentar la explotación económica de los animales de producción, invisibilizar sus efectos sobre las condiciones del escenario urbano o, en el mejor de los casos, desplazarlos hacia los márgenes de la ciudad e incluso más allá. Diluido el lazo entre el viviente que estaba en el inicio de la cadena y el producto elaborado que resultaba de ella, el animal útil empezaría a desvanecerse de la vida urbana y a convertirse en un insumo más, criado fuera de sus límites y procesado en recintos industriales cerrados “como cualquier otro producto manufacturado” (Berger, 2013, p. 18). Por otra parte, la tipificación de los perros y, en un derrotero diferencial, los gatos como animales urbanos demandaba el repliegue de canes

y felinos hacia la esfera de lo privado, dando paso al despojamiento gradual de sus facetas utilitarias. En reemplazo, la relación con sus dueños se revestía de una dimensión sentimental, afectiva y decorativa creciente, que favorecía su repliegue hacia el ámbito privado, la interioridad del hogar, la proximidad con el núcleo familiar.³

En líneas generales, las etapas iniciales de esos procesos concomitantes de marginación comprendieron una intrincada serie de desplazamientos, resignificaciones e indeterminaciones que no se resolverían del todo sino hasta varias décadas después. En ellas, la fauna urbana porteña como conjunto quedó parcialmente tensada entre la atribución de una utilidad todavía insustituible y la diagnosis que advertía en su materialidad orgánica una amenaza para la salud de la población humana; entre la expectativas de un repliegue futuro y la proliferación demandada por el presente de una urbe en plena expansión; entre el reordenamiento de su presencia física en los espacios y prácticas del ámbito porteño y las reconfiguraciones correlativas de sus inscripciones en los imaginarios y repertorios de la cultura. Muchas de las formas de vida animal que hasta el siglo XIX habitaban Buenos Aires se vieron, por lo mismo, empujadas hacia los límites de la ciudad, excluidas de la vía pública, sometidas a nuevos regímenes de control por parte de autoridades municipales, incluidas en nuevas prácticas, modos de representación y de relación con los humanos o perseguidas para ser exterminadas. Para la vida canina, en cambio, los avatares del entresiglo depararían todas esas posibilidades en simultáneo, como las páginas que siguen intentarán demostrar. Mascota, depositario de afecto, objeto de dominación, plaga a exterminar, propiedad a conservar, habitante o cautivo del espacio privado: en los textos, la cultura visual y las políticas sanitarias de la Buenos Aires que comenzó a perfilarse a partir de 1871, el perro condensó esas alternativas mientras sellaba su reconfiguración como animal del hogar, animal de ciudad.

2. Jerarquías caninas de la modernidad

En 1877, ya ungido como “héroe civil” (Iglesia, 2010, p. 238) por su labor durante la epidemia de 1871, el médico y escritor Eduardo Wilde reunía y publicaba en su *Curso de Higiene Pública* un conjunto de clases que había dictado en el Colegio Nacional de Buenos Aires. Heterogénea y abarcadora, su labor pedagógica denota el esfuerzo por combinar reflexiones teóricas y definiciones técnicas sobre el concepto de higiene con una revisión minuciosa y crítica de la

³ A diferencia del caso de los perros, el proceso que afianzó a los gatos como mascota del hogar sostuvo con mayor vigor su costado utilitario como cazadores domésticos de alimañas, a la vez que toleró sin mayores tensiones sus incursiones en el espacio público, base de la *mayor independencia* que se les atribuiría culturalmente, por oposición a la característica dependencia canina. En una *causerie* sobre los gatos de su padre, Mansilla (2000, p. 251) ilustró al paso una costumbre londinense que ejemplifica esta circunstancia: “en ninguna ciudad hay tantos gatos como en Londres; cada casa posee uno por lo menos y como hay una época en la que infinidad de personas salen de la Capital para pasar algún tiempo en el campo, se cierran las casas y los gatos quedan afuera”.

realidad material de la ciudad. Esas dos dimensiones encuentran en el curso un punto de convergencia en torno a las advertencias sobre una problemática sanitaria en particular: “el peligro para la vida que entraña el depósito de residuos animales ú orgánico” (Wilde, 1885, p. 129). Dentro de la taxonomía de las actividades económicas insalubres, las “industrias zotécnicas” (p. 373) destacaban por ser emisoras permanentes de este tipo de sustancias nocivas. Fuera de los establecimientos productivos, la amenaza también podía cobrar forma en las calles, a partir de la concentración de restos y excrementos. Con un sector industrial precario y apegado a la explotación de distintos tipos de ganado, Buenos Aires padecía la contaminación de su atmósfera y sus cursos de agua; con un servicio de limpieza a todas luces deficientes, los residuos animales constituían “una buena parte de las basuras superficiales” (p. 123) que se acumulaban dentro del área urbana porteña.

Al año siguiente, como índice de la versatilidad que su escritura corroboraría con el correr de las décadas, Wilde volvería a recortar una escena de las calles porteñas en “Prometeo y cía”. Esta vez, su mirada aguda de cronista urbano reconstruiría un despertar de la ciudad, con la danza de luces, sombras, cuerpos y artefactos reordenando el paisaje de Buenos Aires en la transición de la noche al día:

cien apagadores, mil transeuntes, tres mil industriales, once mil viejas, todos los octojenarios todos los panaderos, los proveedores de los mercados, los mozos, los viejos, las mujeres, los perros, los caballos, los lecheros saltando a compas, arrodillados sobre un edificio de tarros; los ratones de vuelta a sus albañales, despues de haber hecho una visita a sus vecinos i de haberse informado del estado de los negocios de las jentes por los despojos de las cocinas; los dueños de tiendas desiertas que abren las puertas (...) los repartidores de diarios i en fin, los vendedores de todo i los compradores de todo, aparecen, brotan, llueven, salen, bajan, pululan, se atropellan, se empujan, hablan, gritan, llaman, golpean, produciendo un ruido hipócrita, que parece silencio y la algazara humana comienza a las barbas del sol (1889, pp. 13-14).

El Wilde escritor distinguía así, entre el ajeteo cotidiano de Buenos Aires, tres formas de vida que instalaban en las calles la amenaza animal diagnosticada por el Wilde higienista. Previsiblemente, los caballos, animales útiles e imprescindibles, amanecían con la urbe y se entremezclaban con la multitud humana para traccionar su rutina diaria. En el otro extremo de la escala zoológica, los roedores, la plaga que usurpaba el espacio público durante la noche y se alimentaba de los restos que descartaba la ciudad, retrocedían cuando Buenos Aires y sus vidas productivas se ponían en movimiento. En cambio, el papel de los perros en ese cuadro urbano resulta indeterminado. ¿Se trataba de animales útiles o de otra plaga? ¿Representaban

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

vidas que había que proteger o, en cambio, perseguir y sacrificar? ¿Pasaban las noches y los días en las calles o salían a ellas con el amanecer, siguiendo a sus dueños?

Para el último cuarto del siglo XIX, la inscripción espacial y cultural del perro sumaba nuevos desplazamientos a una forma de vida ya marcada por una ambigüedad que probablemente no emparejara ninguna otra especie de la fauna urbana. *Perro* era una categoría que convocaba valoraciones prácticas, fenómenos materiales y contenidos simbólicos no sólo heterogéneos sino, con frecuencia, contrapuestos. Mientras la diferenciación entre campo y ciudad, vida rural y vida urbana, resultó precaria y difusa, las funciones y problemáticas vinculadas con la presencia de los perros en Buenos Aires trazaron una relativa continuidad entre ambas esferas. Los perros protegían a otros animales, custodiaban la propiedad privada e incluso ponían en marcha con su fuerza motriz algunos mecanismos simples; eran concebidos, ante todo, como animales útiles. Pero cuando huían, se extraviaban o criaban en las calles, pasaban a ser considerados casi tan dañinos como los cimarrones que depredaban el ganado en las afueras y se adentraban ocasionalmente en territorio urbanizado. En esos casos, el perro era, exclusivamente, un enemigo del orden, la salud y la higiene. En el arsenal retórico de la animalización, la ferocidad canina, violenta y errabunda, se cristalizó como un arma de uso frecuente en la “lucha simbólica” a la que Martín Kohan (2006, p. 189) alude en “Las fronteras de la muerte”. Por añadidura, además de como medio para mentar al otro, bárbaro, despiadado, salvaje, *perro* circuló con idéntica profusión como un insulto que cargaba con connotaciones distintas: el individuo apostrofado de ese modo era aquel que veía cuestionada su condición de humano, aquel que, por rastrero y servil, había vaciado su vida de las cualidades que la dignificaban y protegían.

Mientras que el perro doméstico y útil encontraba su antítesis en el perro vagabundo, feroz o de existencia silvestre, y los usos retóricos del término, al ser aplicado a humanos, oscilaban entre lo degradante y lo acusatorio, una valoración más bien instrumental de la vida canina no contradecía, por otra parte, los sentidos de compañerismo y lealtad que culturalmente se le adjudicaban. La literatura argentina tiene en Cacique, el cuzco de Moreira, un ejemplo perfecto de ese doble estándar: como “centinela” (Gutiérrez, 2001, p. 63) al servicio de su amo, Cacique custodiaba sus refugios improvisados y advertía sobre la llegada de la partida policial; como compañero “leal” (p. 63) Cacique hizo de la tumba de Moreira su “guarida” (p. 207), cuando un último duelo fatal con la autoridad selló su suerte en Lobos. No obstante, aunque las funciones prácticas –no pocas veces tergiversadas como instintivas– del perro guardián nunca se esfumarían del todo del imaginario popular, el avance de la urbanización y el desplazamiento de ciertas prácticas económicas más allá de los márgenes de la ciudad comenzarían a depreciar el costado utilitario del perro, al punto de convertirlo en un

atributo cada vez más marginal (Yelin, 2011, p. 82). Despojada de esa faceta, su persistencia como animal de ciudad se afianzaría a partir de la otra serie de valoraciones que siempre la circundó: la vinculada con la fidelidad y el afecto. El retroceso de la visión instrumental de las vidas caninas resultaría, así, directamente proporcional al avance de la “visión altamente sentimentalizada” que, según Yi-Fu Tuan (1984, p. 112), recubrió a las mascotas en las ciudades modernas. Mientras tanto, la distancia entre vida urbana y naturaleza se tornaba cada vez más acentuada y el contacto humano con otros animales se volvía difuso, esporádico o directamente nulo.

Devenidos los perros en seres “no utilitarios” (Howell, 2005, p. 48) pero, aun así, apreciados y requeridos, habría de reformularse su significación en la cultura urbana y de redefinirse sus espacios y modos de inscripción en la realidad material de la ciudad. Hasta entonces, los perros habían sido considerados instrumentos bióticos y, al mismo tiempo, destinatarios de afecto. Ahora, la sentimentalización progresiva, la percepción como animales de compañía e incluso como complemento perfecto del núcleo familiar, llegaban secundadas por otra variante de la reificación: una que haría decantar al perro doméstico hacia la equiparación con “juguetes mecánicos” (Tuan, 1984, p. 4) o cualquier otra posesión de pura “utilidad estética” (Howell, 2005: 45), muy especialmente en el marco de la vivienda burguesa. De manera consecuente, su medioambiente propicio se restringiría cada vez más al espacio privado, a “la intimidad de la pequeña unidad familiar, decorada o amueblada con recuerdos del mundo exterior” (Berger, 2013, p. 19). Allí lo aguardaban todos los condicionantes y mecanismos de protección que habrían de fomentar la paulatina distorsión de su naturaleza animal, su definitiva *mascotización*: la delimitación del territorio que podían abarcar, la ausencia de contacto con otros animales, el resguardo de las alternativas propias de un hábitat menos regulado, las barreras impuestas a su sexualidad, la dependencia y el sometimiento que terminarían de atarlos a la mano humana. El ocaso de la valoración del perro como animal útil, su remoción del espacio público de las grandes ciudades y la consolidación de su faceta como mascota son para Philip Howell (2005, p. 48) procesos indisociables.

La insalubridad y malos olores de sus deyecciones, la descomposición de sus restos cuando morían, los ocasionales ataques a transeúntes y el peligro latente de la hidrofobia habían mantenido a los perros callejeros en la mira de las sucesivas gestiones de gobierno desde comienzos del siglo. Cuando, en 1871, la amenaza animal inundó el discurso de la prensa y pasó a condicionar las iniciativas de las autoridades, las políticas higiénicas redoblaron los esfuerzos en el combate contra la vida canina que erraba por las calles de la ciudad. El avance contemporáneo y gradual de la reclusión del perro mascota en el hogar asomaba como aliado seguro de la agenda antianimal. Ante todo, el escudo protector que representaba el

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

enclaustramiento en la esfera privada operaba en un doble sentido: además de preservar a la mascota en un ambiente cerrado y controlado, también fomentaba el retroceso de la presencia animal en el espacio abierto de la ciudad, haciendo que los efectos perniciosos de su libre circulación quedaran más contenidos. De esta forma, parecía simplificar una discriminación de difícil cumplimiento: los perros que merecían ser protegidos, es decir, los que tenían un dueño y eran, por lo tanto, una *propiedad*, debían resguardarse en el espacio privado; por descarte, en cambio, el tránsito de un perro por la vía pública presuponía su equiparación con una plaga, una amenaza a la higiene, una vida a exterminar. Bajo esa lógica, el perro callejero potenciaba su simetría con los roedores: ambos eran enemigos de la salud, usurpadores del espacio abierto de la ciudad, vidas indeseables que era necesario extinguir. Como contrapartida, el perro doméstico se enseñoreaba en el hogar, territorio vedado para ratas y ratones, en el que el brazo de la autoridad municipal podía flaquear, pero en el que aguardaban, en su reemplazo, los productos raticidas asiduamente publicitados por la prensa periódica.⁴ Así, la vida canina se fragmentaba en una jerarquización perdurable que signaría hasta el presente los vínculos con que la recubren los seres humanos: como resume Donna Haraway en su *Manifiesto de las especies de compañía*, “algunos perros eran y son una alimaña; otros eran y son enterrados como las personas” (2017, p. 13).

Sin embargo, ni la discriminación práctica entre perros domésticos y valiosos, por un lado, y perros callejeros y sacrificables, por el otro, respetaba esos esquematismos, ni la vida canina bajo el régimen urbano moderno se escandía en dos bloques homogéneos. En este último sentido, los imaginarios del “perro fino” (*Caras y Caretas*, 11/111901, p. 14), el “perro de lujo” (*Caras y Caretas*, 3/8/1907, p. 32), la “aristocracia perruna” (*Caras y Caretas*, 4/4/1908, p. 34) remataban la construcción del perro mascota, complementando las retóricas del sentimentalismo con un ocasional sesgo de clase y distinción. La prensa, en particular la ilustrada, impuso la versión nativa de esas figuraciones, actuando como una ventana abierta para vislumbrar los vaivenes que registraba el mercado de perros de raza en Europa, donde la estirpe, la estética y el precio de las mascotas se habían instalado como otro índice de estatus al que podían aspirar las familias burguesas. Durante las décadas de entresiglos, las exposiciones caninas organizadas en Londres y en París, ocasiones en las cuales la premiación de ejemplares con pedigrí daba pie a la sociabilidad refinada y exclusiva del “público más elegante” (*Caras y Caretas*, 16/7/1904, p. 10) de cada ciudad, alcanzaron en los diarios y revistas locales una considerable repercusión. La cobertura de este tipo de eventos se destacó, sobre todo, en *Caras*

⁴ Un anuncio que se multiplicaba en las páginas de los diarios porteños entre fines de la década de 1870 y comienzos de la siguiente era el de la “Pasta fosfocianurada del Dr. Moure”. En su formato habitual, proclamaba la promesa de ser “un veneno seguro para la destrucción de ratas, lauchas y toda clase de bichos”.

y *Caretas*, donde cosechó breves reseñas, ilustraciones y fotografías que, en un modesto sucedáneo de la exhibición misma, ponían ante los ojos del lector la apariencia variopinta de los perros en competencia, así como la de sus dueños, jueces y espectadores. Haciendo las veces de “una enciclopedia” que incluía “toda la cultura de la época” y propiciaba la ilusión de cosmopolitismo y “democratización cultural” (Ludmer, 2011, p. 261), *Caras y Caretas* también masificaba para el público porteño el auge de la mascota elegante en las grandes capitales del mundo, perfilando así lo que terminaría siendo un nuevo factor en los desplazamientos materiales y culturales que experimentaba en Buenos Aires la vida animal.

Rubén Darío, en su calidad de corresponsal de *La Nación*, sumaría, a propósito de la Exposición Canina de París de 1902, una página más a las acumuladas por las crónicas de estos acontecimientos.⁵ Cercano, por su tema, a una producción periodística más bien homogénea en cuanto a temas y procedimientos, la suya es, no obstante, una nota singular, no sólo porque retoma los tópicos habituales del género para desestabilizarlos, sino porque la escena que configura consiste menos en un cuadro de la exposición en sí que en una amplia panorámica sobre la diversidad de la vida canina y sus múltiples lazos con la vida humana en el marco de una ciudad moderna. Como si se hubiera propuesto cumplir y, a la vez, subvertir las expectativas de los lectores interesados, sus descripciones impresionistas del evento no dejan de transitar los lugares comunes del culto al perro propio de la época, pero lo hacen desde una distancia sardónica a través de la cual el cronista buscaba demarcarse de aquel derroche de lujo y ostentación. Precisamente, lo que Darío revelaba y deploraba era la entronización moderna y burguesa del perro o, en palabras de Haraway (2017, p. 34), el despuntar del “narcisismo caninofílico”. Para Darío, se trataba de un animal “quizá extremadamente alabado” por su “fama de fidelidad y de nobleza” (1917, p. 14); la devoción de que era objeto en las tres grandes urbes del mundo moderno –París, Londres y Nueva York– se le antojaba, evidentemente, exagerada. Como marco para estas reflexiones de índole general, constataba en su labor de cronista cómo los “perros parisenses de la élite” gozaban “con un exceso chocante” (p. 15) de su privilegiada condición.

El aspecto más excepcional de la crónica dariana radica en la estructura de su relato y la amplitud de su marco referencial. El derrotero textual empieza y termina fuera de la exposición misma, como siguiendo los pasos de un visitante que se dirigiera a ella, la recorriera y abandonara, para retornar a una ciudad que trataba a humanos y canes de un modo muy

⁵ Luego de haber vivido en Buenos Aires entre 1893 y 1898, Darío emprendió viaje hacia Europa y produjo una notable cantidad de crónicas que, más allá de la publicación original en las páginas de la prensa periódica, fue condensada en una serie de volúmenes durante la primera década del siglo XX. Integran esa lista *Peregrinaciones* (1901), *Tierras solares* (1904), *Parisiense* (1907) y también *La caravana pasa* (1902), que incluye la crónica sobre la exposición canina de París.

distinto a lo que aquella puesta en escena parecía insinuar. En ese afuera, que se demarcaba del adentro y lo interpelaba, Darío reconstruyó un entorno que componía la contracara exacta de la presunción y el derroche: “una especie de pequeño mercado al aire libre” en el cual hombres y mujeres “haraposos” ofrecían “perros pobres” a “un grupo de pobres diablos y de curiosos” (p. 13). Austeridad contra lujo, pobreza contra ostentación: el mercado de perros pobres abre y cierra la crónica bajo la forma de una contra-exposición, un espacio en el que el animal es exhibido como una mercancía y en el que sus cualidades de mascota se recubren de valores puramente económicos; o, en otras palabras, carecen del valor simbólico que, puertas adentro de la exhibición, adosaba el pedigrí. Aunque, en rigor de verdad, la escena con la que Darío eligió cerrar su relato descende un peldaño más en el escalafón de los perros de la París del 1900: “a la puerta de la exposición, un gran perro, vagabundo, un verdadero «quat’patt’s de París», sarnoso, flaco, lleno de remiendos y peladuras, pero fuerte (...) mira hacia adentro con ojos que sin ser humanos podrían decir muchas cosas” (p. 16) Ni perro de lujo ni perro raso a la venta, el animal vagabundo quedaba doblemente al margen de las prácticas en que los humanos sumergían al resto de los canes.

Al abarcar tres facetas diferenciadas de la vida canina en París, Darío se proponía ilustrar una regla general: “en todo hay clases, hay jerarquías” (p. 13). Junto con esa máxima explicitada, su texto parece deslizarse una norma suplementaria: los lazos y esferas que aglutinaban vidas humanas y vidas animales se definían y distribuían en estratos concomitantes. En otras palabras, los *haraposos* convivían con los *perros pobres* y los miembros de la élite parisina, con los *perros de élite*. Tanto la afirmación expresa como la tesis implícita encontraban una verificación afín en la Buenos Aires que reordenaba experiencias, valores e inscripciones materiales y culturales de la fauna urbana. También por estas latitudes, además de demarcarse de las vidas animales proscriptas, de las plagas de roedores y de sus propios congéneres callejeros, el perro doméstico, por su morfología, su linaje, su estado, su valor de mercado, podía ser decodificado y, en ocasiones, apropiado y expuesto como expresión e índice de las diferencias sociales. Aunque se unificaban bajo el rol de mascotas, los perros domésticos, a medida que su presencia en las casas porteñas se tornaba casi ubicua, se distanciaban entre sí por una brecha simbólica que replicaba las asimetrías existentes entre sus respectivos hogares de pertenencia.

El mismo año en que Darío construyó su triple escalafón de los canes de París, José Sixto Álvarez, bajo el seudónimo de “Fray Mocho”, ironizaba en un cuento publicado en *Caras y Caretas* sobre los entrecruzamientos de jerarquías caninas en las calles de Buenos Aires, al mismo tiempo que bosquejaba, por detrás, los desniveles sociales entre los humanos que los acogían. Una mañana, el protagonista del relato es despertado por su “sirvienta calabresa” (Fray

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



Mocho, 1902, p. 39) para enterarse, mientras toma en la cama los primeros mates del día, que su perrito ha desaparecido durante la noche. La desagradable noticia interrumpe su holgazanería, lo obliga a salir de la cama para dirigirse al balcón, donde pasará el tiempo escrutando el paisaje callejero a la espera de señales de su mascota. Sin embargo, antes de ver reaparecer a su “foxtierrier, blanco como un copo de nieve”, detrás de una perra y a la par de “una cuadrilla de ocho ó diez perros de todo pelaje y alzada”, lo que su vigilancia habrá de depararle será la aparición del “viejo perro sarnoso”, “cazcarriente” y “asmático” (p. 39) del zapatero, que se asoma a la vereda de enfrente por la puerta del conventillo.

Además de la derrota de su traza impoluta y su pedigrí frente al animal raso y alicaído, que consigue quedarse con las atenciones de la perra en disputa gracias al usufructo de su experiencia de perro viejo, el fin de la aventura picaresca depara al foxtierrier un retorno al *status quo*. Al igual que su viejo vecino y nuevo rival, regresa a la casa de su dueño, al interior del hogar y a su rol de mascota. De esta manera, si en su transcurso el cuento enfatiza, sobre todo, las diferencias entre ambos, la domesticidad compartida termina por aunarlos en una categoría común: la del perro valioso, protegido independientemente de poseer o no pedigrí y del lugar ocupado por sus dueños en la escala social. La oposición radical que el cuento recrea mientras narra una disputa amorosa entre dos mascotas de estatus desigual es otra: la que diferencia a sus dos personajes caninos del perro callejero. Los miembros dispares de la “cuadrilla” a la que el foxtierrier del protagonista se había unido ocasionalmente, y a la que tanto el perro como el propio relato acaban por abandonar, no tienen un hogar al que volver ni un dueño con el cual identificarse.

En cierto sentido, el perro callejero, en el juego de correspondencias entre jerarquías de cuerpos humanos y animales, mantenía un vínculo transversal con todos los habitantes de la ciudad. Después de todo, bastaba ocupar el espacio público, circular por él, para estar expuesto a esa compañía animal más o menos indeseada y peligrosa. Desechado y sacrificable, su destino estaba, sin embargo, abierto a una homologación más específica con una forma de existencia que empatara su condición de marginalidad y desprotección. Así, entre el final del siglo XIX y el inicio del siguiente, comenzaría a fijarse en la galería de personajes curiosos de Buenos Aires la figura del vagabundo que, entre la mendicidad y la demencia, erraba por la ciudad con una escolta desigual de canes tras de sí. El más emblemático de todos fue Grajera (o Gragera), un paria que ganó cierta notoriedad en la década de 1880 y al que, según recuerda Manuel Bilbao, se conocía popularmente como “San Roque” o “el loco de los perros” (1902, p. 600).

Aunque sin su nombre y bajo otro mote, la primera trasposición de Grajera a la escritura parece haber llegado de la mano de Eduardo Wilde.⁶ En “Sin rumbo”, de 1882, la crónica de un apacible paseo por “las orillas de la ciudad” (Wilde, 1899, p. 70) se desestabiliza con la irrupción de “el hombre de los perros”, un “vagabundo” que pedía “algunos céntimos” y que, previsiblemente, obtenía su alias de la escolta que lo acompañaba: “iba como siempre seguido de sus compañeros, canes desiguales en catadura, pelaje i alcurnia i solo parecidos en flacura, resignación, mansedumbre i sobriedad” (p. 73). Si, siguiendo a Cristina Iglesia, “Sin rumbo” puede ser leído como un catálogo suburbial que apunta a precisar todo lo que la ciudad contiene más allá “del vértigo de la multitud del centro” (2010, p. 247), la aparición del hombre de los perros arrastra consigo el efecto perturbador de una pieza mal clasificada o inclasificable, capaz de desbarajustar la armonía del inventario. Al igual que el perro callejero dariano, este otro cuerpo marginado era un doble excluido, un desclasado simultáneo de dos sistemas polarizadores: aunque distribuyera “sus ócios en escursiones entre las calles centrales i las despobladas de las orillas” (Wilde, 1899, p. 73), el hombre de los perros –como los animales que lo flanqueaban– no pertenecía ni al centro ni al suburbio, no se integraba ni a uno ni a otro de los espacios, paisajes, rutinas o sistemas culturales que Wilde veía convivir en la ciudad. Su lugar era el *no lugar* de esa deriva, de ese tránsito; su vida, el verdadero *sin rumbo* del texto.

Convertida en un estereotipo que se replicaría en la caracterización de otros personajes similares, la figura de Grajera se definía por una contigüidad con el perro callejero que, con frecuencia, decantaba hacia la continuidad.⁷ En esta y otras figuraciones de vidas humanas que expresaban la marginalidad social a través de la postulación más o menos explícita de un *margin de la especie*, la cultura de entresiglos recortó lo que podría denominarse, resignificando una idea que Gabriel Giorgi (2014, p. 161) explora en *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*, “una zona de contagios muy intensa entre cuerpos marcados biopolíticamente”. En ella, cuerpos humanos, que la consolidación del programa urbano de las élites liberales descartaba, y cuerpos animales, que las normas higiénicas habían condenado a la extinción, se anudaban a través de la atribución de significaciones, conductas, cualidades e itinerarios en común.⁸ Sin embargo, con frecuencia los mismos dispositivos textuales que abonaban ese

⁶ El hombre de los perros de Wilde (1899, p. 73) era “un ex comerciante” caído en desgracia, la misma suerte que Bilbao (1902: 600) atribuía a Grajera en sus memorias.

⁷ Un sucesor directo de Grajera sería “el filósofo de los perros”, presentado por Juan José de Soiza Reilly (1905, p. 43) en *Caras y Caretas*. En un artículo que luego incluiría en *El alma de los perros* bajo el título de “El filósofo can”, Soiza Reilly retrataba a otro personaje curioso de las calles porteñas a través de la impronta del vagabundo rodeado de “una legión de perros (...) flacos, sucios, escualidos, serviles” (1905, p. 43).

⁸ Hasta cierto punto, la continuidad que llevaba al vagabundo rodeado de canes a identificarse con las vidas animales que lo rodeaban habilitaba también una figuración reversible: a propósito de la construcción del teatro Politeama, *El Nacional* recordaba que el terreno en el que fue erigido solía ser refugio de “perros vagos mal entretenidos” (10/7/1879).

terreno de confluencia y contaminación de lo humano y lo animal, las mismas retóricas que matrizaban la figura del hombre de los perros, del *hombre-perro*, terminaban también encargándose de contrarrestar sus implicaciones. A contramano del quiebre con el paisaje casi idílico del suburbio y del cambio rotundo de tono que introduce en el texto de Wilde, la versión de Grajera que acabó por imponerse resultó ser la filtrada por tintes pintoresquistas, la neutralizada bajo la forma de la nota de color, la que, como en las memorias de Bilbao, lo reducía a una curiosidad simpática, uno más de los “tipos callejeros” (1902, p. 599) extintos o en retira que empezaban a sedimentarse en la memoria como parte de un pasado reciente y distorsionado tras el velo de la nostalgia y la idealización inmediatas.⁹

3. Vivir como un perro, morir como un animal

Si el desenlace del cuento de Fray Mocho deja intacta la distinción entre mascotas y perros callejeros, fijando para las primeras el retorno a sus hogares de pertenencia y para los segundos el abandono y la intemperie, la calavereada nocturna del pequeño foxterrier evidencia, en las primeras instancias del relato, la precariedad de criterios sobre la que se fundaban ambas condiciones diferenciales. Como revelan los temores del protagonista al enterarse de la ausencia de su compañero canino, bastaba que una mascota se extraviara o huyera de su casa para que la dicotomía entrara en crisis: su perro valioso, sin devenir sacrificable de un momento a otro, había ingresado en la difusa categoría intermedia del *perro perdido*. Aunque no estuviera del todo legitimado, su exterminio se convertía en un destino no sólo posible, sino, además, probable: mientras vagabundeara por la ciudad, todo perro doméstico estaba tan a merced de los mecanismos de profilaxis dispuestos por la municipalidad como cualquier animal callejero.

Como queda dicho, al confluir los procesos que afincaban al perro valioso como mascota del hogar con el recrudescimiento de la cruzada municipal contra los perros callejeros, el territorio delimitado para las vidas caninas dentro de la ciudad tendía, a partir del último cuarto del siglo XIX, a corresponderse por partida doble con el espacio privado. No obstante, al mismo tiempo que planteaba una sintonía, esa simultaneidad sumaba una discusión adicional en torno a los métodos dispuestos para combatir a la plaga canina: cuanto más se robusteciera el sentimentalismo, el valor simbólico y el concepto de propiedad en torno al perro mascota, menos tolerable resultaría su equiparación contingente con una vida animal

⁹ Incluso José Ingenieros se aproximaría a esa figura marginal en clave liviana, nostálgica y pintoresca. En *La Locura en Argentina*, de hecho, sus referencias a Grajera se limitan casi exclusivamente a citas de las memorias de Bilbao. El hombre de los perros, para Ingenieros (1920), había sido otro de los “mendigos, atorrantes y locos populares” (p. 222) que “en la segunda mitad del siglo pasado alegraron la ciudad” (p. 225). En líneas generales, las entonaciones que predominaron en los retratos de Grajera y figuras similares ratifican la afirmación de Catalina Fara (2020, p. 153), según la cual “la marginalidad también era parte del ‘espectáculo de la ciudad moderna (...) una especie de exotismo que le permitía a los lectores explorar, desde un lugar seguro, el mundo de aquellos a quienes la modernización dejaba afuera del sistema”.

prescindible y su ejecución accidental. Hasta 1871, las matanzas periódicas de perros vagabundos se seguían haciendo a fuerza de mazas y garrotes, desencadenando el mismo desborde de sangre y violencia que, apunta Jorge Salessi (1995, pp. 74-75), en tiempos de Rosas había llegado a politizarse como un emergente lateral de la brutalidad del régimen.¹⁰ A priori, el sistema sustituto diseñado en torno al año crucial de la gran epidemia de fiebre amarilla resultaba más prolijo y aséptico, porque proponía reemplazar el garrote por el veneno. Su estrategia principal consistía en desperdigar albóndigas de carne envenenada por la ciudad como cebo para atraer a los animales hambrientos, aunque, en menor medida, se complementaba con la labor de una cuadrilla de empleados municipales que, muñidos de grandes jeringas, inyectaban el veneno directamente sobre los perros sueltos que cruzaban en su patrullaje. Poco tiempo bastó para que el método novedoso exhibiera sus propias contrariedades. En primer lugar, como recuerda Luis Canepa, con la táctica del envenenamiento se tornó habitual observar “canes muertos (...) varios días abandonados en las calles” (1936, p. 59). La suciedad del animal vivo no se erradicaba, entonces, sino que se intercambiaba por la contaminación de los restos que se descomponían dentro de los límites de la ciudad hasta que el sistema de limpieza se encargaba de recogerlos.¹¹ En segundo lugar, lejos de contribuir a reducir la muerte de perros valiosos, el nuevo sistema más bien parecía tender a lo contrario. Caóticas y violentas, las matanzas a fuerza de garrotazos barrían con cuanto perro se antepusiera en su camino, pero ocurrían con periodicidad y extendían su alcance durante un lapso determinado. Los cebos envenenados, en cambio, permanecían en la vía pública hasta que algún animal incauto se viera tentado por ellos, pudiendo ocasionar en cualquier momento la muerte de una mascota fugada que quisiera alimentarse con el fatal tentempié.

En 1872, como complemento de la práctica del envenenamiento, el gobierno municipal reactivó, en una combinatoria entre medida de profilaxis y táctica recaudatoria, una categoría impositiva aplicada por el régimen rosista: la patente de perros. Todo vecino de la ciudad que tuviera uno debía afrontar un arancel anual para garantizar sus derechos de propiedad, así como la subsistencia del animal. En términos ideales, la disyuntiva parecía resuelta: el perro

¹⁰ Lo que Salessi recupera son los usos de la matanza de perros por parte de la prensa facciosa antirrosista; en particular, los de *El Grito Argentino*, que imaginaba a un Rosas fascinado por el desborde de violencia y sangre, contando él mismo las orejas de los animales sacrificados (Salessi, 1995, p. 75).

¹¹ Recién hacia finales de la década de 1880, cuando la administración municipal estuvo lo suficientemente aceitada en sus resortes burocráticos y la estadística lo suficientemente prestigiada como instrumento de la gestión pública, las memorias municipales incluyeron entre su muestreo de datos la cantidad de animales muertos en la ciudad y trasladados hacia los depósitos de basuras por el servicio de limpieza. La memoria anual de 1887 proporciona una cifra ilustrativa de la cantidad de perros que morían, por aquel entonces, en las calles porteñas: 4.248 fueron recogidos ese año, contra apenas 1.763 caballos y 34 vacas (*Memoria*, 1887, p. 654).

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



patentado caía dentro de las vidas protegidas, su subsistencia había sido comprada y las autoridades certificaban su derecho a vivir. Del otro lado, al no tener patente, el perro callejero ratifica su pertenencia a la masa de vivientes nocivos e indeseables, a las plagas y alimañas que era imprescindible barrer de la ciudad. Pero, una vez más, los resultados de la práctica divergirían de las expectativas cifradas prolija y resolutivamente en el papel. Aunque su acatamiento inicial fue alto, el sistema de patentes vio diluida su eficacia tras unos pocos años. Su falibilidad provenía de las dos partes involucradas: mientras los agentes del gobierno municipal eran acusados de poner poco empeño en garantizar la supervivencia de los perros protegidos por el pago de la patente, las cifras decrecientes de la recaudación anual revelaban que una ostensible porción de los dueños de perros en Buenos Aires elegía prescindir de sus obligaciones impositivas. Esa desidia de doble mano causaría, con frecuencia, la muerte de animales patentados: entre mayo y julio de 1879, así lo denunciaba una serie de notas breves publicadas en *La Patria Argentina*, en las cuales se insistía en proclamar que “la raza canina (estaba) condenada a muerte por la corporación municipal” (23/7/1879). Según este diario, los servidores públicos no tenían mayores miramientos en arrojar sus cebos envenenados dentro de las casas, con la intención de liquidar perros sin patentes. Pero, en su inoperancia, muchas veces acababan por empujar a la muerte a animales “cuya vida estaba garantida de la esterminación, por patentes compradas a la municipalidad” (*La Patria Argentina*, 26/5/1879). De todos modos, el veredicto de *La Patria Argentina* se permitía prescindir de esa circunstancia agravante: hubiera o no cumplido su dueño con la tasa municipal correspondiente, el envenenamiento de un perro puertas adentro del hogar implicaba un avance desmedido del poder público sobre el ámbito privado, una lesión a los derechos de propiedad y un gesto capaz de poner en riesgo “la vida de los habitantes del municipio” (*La Patria Argentina*, 23/7/1879). Ante tamaños atropellos, el diario recomendaba a sus lectores prescindir de la medida, la resignación y de las vías legales para reclamar resarcimientos: “cada habitante de Buenos Aires tiene pleno derecho de voltear de un balazo a todo agente municipal o policial al servicio de la municipalidad que se vea arrojando veneno dentro de las casas de familia” (*La Patria Argentina*, 23/7/1879).

A fines de 1880, el propio intendente de la flamante capital del país, Torcuato de Alvear, expresó su disconformidad ante los métodos empleados por el municipio para regular la población canina. Hasta entonces, la técnica de envenenamiento se había mostrado eficaz para mantener a raya el avance de la rabia, pero a costa de “muchos peligros” y “espectáculos desagradables” (Alvear, 1881, p. 375). Como había ocurrido con la sangrienta matanza a garrotazos una década atrás, los estándares de urbanidad e higiene alcanzados por Buenos Aires para ese entonces hacían que la matanza por veneno se tornara “inconveniente y anti-higiénica”

(p. 375). Al mismo tiempo, la endeblez del sistema de patentes caninas ya arrojaba cifras irrisorias: según Alvear, las de 1880 ascendieron a 603, contra alrededor de 5800 del año anterior, mientras que no bajaban de veinte mil los perros que recorrían la ciudad (p. 376). A pesar de la contundencia del diagnóstico, para 1888, el cuadro de situación descrito ocho años antes sólo parecía haber cambiado para peor: según las memorias municipales de entonces, Buenos Aires no solamente se había convertido en una ciudad “materialmente infestada por una plaga de perros” (*Memoria*, 1888, p. 159), sino que, dentro de esa jauría callejera e indeseable se contaban, además, numerosos animales atacados por la rabia. Si bien la temprana llegada de la vacuna antirrábica, en 1886, y la creación del Laboratorio Antirrábico “Luis Pasteur” dotaban a la ciudad de un nuevo mecanismo para combatir la hidrofobia, el aumento sostenido de los perros callejeros mitigaba sus beneficios y disparaba las alarmas de la prensa y las autoridades. Las noticias sobre transeúntes heridos por la imprevista mordida canina competían en las páginas de los diarios con las crónicas delictivas y los accidentes de tránsito como índices de la peligrosidad callejera que comenzaba a alterar la cotidianeidad porteña. Pero cuando la posibilidad de una transmisión masiva de la enfermedad se introducía en la ecuación, la relevancia de estos episodios y las acusaciones de desidia dirigidas hacia la municipalidad se intensificaban:

No ha sido cosa de mayor importancia eso de que en el día de ayer dos perros rabiosos hayan mordido a una señora, a un niño y a un vigilante (...) en la calle de Pichincha entre Cochabamba y Constitución.

Ni es tampoco asunto de gran interés que por la repetición de hechos semejantes de algunos días a esta parte, y la falta de celo que demuestra la municipalidad a fin de evitarlos, esté el público alarmado. (El Diario, 30/10/1888)

Una vez capturado por la enfermedad y convertido en vector biológico de su contagio, el perro quedaba reducido a una amenaza para la vida humana, tornándose peligroso y sacrificable independientemente de su estatuto previo. Sólo entonces claudicaban por completo, sin necesidad de otras disquisiciones prácticas o simbólicas, las barreras culturales y afectivas que complejizaban su inclusión en la nómina de plagas callejeras, junto con las ratas y ratones. Bajo tales circunstancias, en efecto, el laboratorio se transformaba en el destino final compartido: el perro rabioso debía ser remitido inmediatamente al laboratorio antirrábico, del mismo modo que, luego del brote de peste bubónica de 1898 y 1899, los roedores exterminados llegaban de a millares al laboratorio bacteriológico de la Asistencia Pública, donde se realizaron más de 24.000 autopsias sólo en 1908 (*Memoria*, 1908, p. 214).

Al mismo tiempo, desde otra perspectiva, sería también la sombra de la peste bubónica la que acabaría por acentuar las diferencias entre el manejo que Buenos Aires dispensaba a las dos formas de vida animal registradas como plagas. En la antesala de un brote de impacto mucho menor que el augurado inicialmente, la prensa periódica agitó el fantasma de una inminente epidemia, exacerbando el temor a las ratas a través de textos e imágenes que las posicionaba como responsables excluyentes del contagio.¹² Como parte de un seguimiento permanente del tema, *Caras y Caretas* publicó en noviembre de 1899 una crónica titulada “Matanza de ratas”, en la que narraba y retrataba con fotografías un procedimiento que se había vuelto habitual desde la irrupción de la epidemia en Europa: la búsqueda y liquidación de cuevas de roedores en baldíos, barrancas y zonas poco pobladas de los márgenes de la ciudad. El método a través del cual “la higiene y la desinfección” declaraban la “guerra á muerte á las ratas” era mixto: incluía, por empezar, una buena dosis de sustancia venenosa vertidas con “máquinas hormiguicidas” sobre las madrigueras halladas, pero se completaba con “el antiguo procedimiento del garrotazo y el pisotón” (*Caras y Caretas*, 4/11/1899, p. 24) para liquidar a los animales sobrevivientes que pretendieran escapar. Así, mientras que la condena irrevocable sólo caía sobre el perro devenido en agente de contagio de la hidrofobia, el roedor, portador o no de la peste bubónica, estaba sentenciado a morir. El mayor contraste, de cualquier manera, era otro: el exterminio de una vida animal que era inútil, improductiva, pura nocividad, desligada de todo atisbo de sentimentalismo y asociada a lo sucio y a lo infecto habilitaba métodos extremos, prácticamente idénticos a los que, en otras esferas y aplicados sobre otra especie, ya habían sido evaluados como violentos, antihigiénicos y perimidos.

A la par de la llegada de la peste bubónica, otra novedad acentuaba la disonancia entre la cacería indiscriminada de roedores y el tratamiento dispensado a la *plaga canina*: Buenos Aires reemplazaba el exterminio inmediato de los perros callejeros por un servicio de recolección y cautiverio temporal. Tercerizado durante sus dos primeros años y municipalizado a partir de 1900, el sistema de la perrera porteña desplegaba mecanismos simples: todo perro que circulara suelto por las calles debía ser recogido en un carro-jaula y conducido a un depósito, donde –previo pago de multas y patentes atrasadas– podía aguardarlo el reencuentro con su dueño, si lo tenía, o la asfixia, la incineración y la venta de su grasa y cuero, si no era reclamado antes de vencido el plazo perentorio. Desde un punto de vista operativo, el nuevo método superaba a sus antecesores en limpieza y eficacia, ya que, al mismo tiempo y en dosis equitativas, otorgaba

¹² El temor a la peste bubónica y su encarnación unilateral en la figura de la rata tiene en *Caras y Caretas* su manifestación más nítida en la portada del número 57. La ilustración que la domina representa el encuentro entre dos parcas: una, a pie, lleva una guadaña que deja leer “Nueva ley monetaria”; la otra, que empuña una guadaña con la inscripción “Peste bubónica”, marcha montada en una rata gigante (*Caras y Caretas*, 4/11/1899).

un resguardo adicional a la vida de los perros valiosos y al derecho de propiedad de sus dueños, contribuía a la higiene de la ciudad y a la seguridad de los transeúntes y, por añadidura, defendía las arcas del Municipio. Epicentro del sistema, el depósito de la perrera pasaba a demarcar la localización exacta en que debía producirse el discernimiento, caso por caso, animal por animal, de los distintos estatutos aplicables a los perros que invadieran el espacio público: los que debían conservarse abandonaban la jaula común en compañía de su dueño, mientras que los desechables, los que no constituían sino una encarnación más de la amenaza animal, sólo salían de ella para encontrar la muerte.

A poco de inaugurada, la perrera se convertiría en tema de un artículo publicado por *Caras y Caretas* y firmado por “Figarillo”, un seudónimo también atribuido a José Sixto Álvarez, aunque sin total certeza.¹³ El artículo, autopresentado como la crónica de una nueva etapa en “la lucha entre los ediles y los perros” (Figarillo, 1898, p. 11), diagrama un espacio textual que condensa, al igual que el propio depósito, las múltiples lógicas prácticas y simbólicas que comenzaban a definir la existencia del perro como animal de ciudad. Aunque su disparador y principal material se recortaba sobre los nuevos mecanismos desplegados por la ciudad para purgarse de las múltiples amenazas que representaban los perros callejeros, la crónica se aboca con un énfasis casi equivalente a proyectar una imagen de los vínculos entre perros domésticos y humanos en la que, por sobre cualquier otro régimen de valoración, predominan las motivaciones afectivas. Qué había sido de los animales antes de que fueran capturados se tornaba, en ese sentido, un dato irrelevante: el perro perdido se homologaba al callejero mientras no existiera un vecino que lo reclamara como suyo. En cambio, el perro verdaderamente valioso era aquel que merecía “la muestra inequívoca del afecto de sus amos” (p. 11), traducida, en esta coyuntura, en su llegada hasta el depósito y en el pago de los cargos correspondientes para recuperarlo. En la perrera del 1900, el “cariño” del dueño era la carta de supervivencia para el perro, pero también el fundamento de la relación que los unía. En esos términos, el artículo narra los reencuentros entre el humano salvador y el animal rescatado: de un lado, “las caricias adulonas”; del otro, “los saltos y brincos exagerados en que se traduce la gratitud canina” (p. 12).

A la vez, sin mayores tensiones, el mismo relato entrama escenas de un tenor diferente. Las jaulas de la perrera equiparaban a los “perros descreídos”, de “costillas sarnosas” y “patas estropeadas” con las “ñatitas coquetas que aún conservan el mandil aristocrático” (p. 12).

¹³ Utilizado por Juan Bautista Alberdi en los textos que publicara en *La Moda*, “Figarillo” es, en las páginas de *Caras y Caretas*, un seudónimo de atribución más compleja. Siguiendo a Pedro Luis Barcia (1979), Adriana Rodríguez Pérsico (2017, p. 250) lo menciona como uno de los seudónimos posibles de Álvarez. Geraldine Rogers (2008, p. 275), en cambio, lo vincula con otro colaborador frecuente del semanario: Jorge Mitre.

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ciegas a toda diferenciación, las violencias del sistema, la persecución y captura a través de “látigos de larga azotera terminada en lazo” (p. 11), la caída dentro del carro, el entumecimiento del encierro y las reprimendas que seguían a los intentos de huida, alcanzaban por igual al conjunto de los animales mucho antes de que se decretara su destino final. Por último, cuando los dueños optaban por no recuperar a sus mascotas, la equiparación provisoria se tornaba definitiva, y la falta de apego del humano por el animal equivalía a dictaminar sobre este una sentencia a muerte.

Con la anuencia de las autoridades y la tolerancia de los dueños, la perrera y sus métodos hacían coincidir en un único animal al protagonista de las retóricas del sentimentalismo y la lealtad con el destinatario legítimo de tormentos y abandonos. En la reconstrucción textual de esas secuencias superpuestas, la crónica de Figarillo transita una impasibilidad afín. Ahora que ya no daba lugar a espectáculos *desagradables* o *repugnantes* ni desencadenaba los contratiempos higiénicos de los métodos primitivos, la persecución de los perros callejeros se fijaba en la escritura como una de las muchas novedades con que la volátil impronta cotidiana de la ciudad avivaba la curiosidad de los transeúntes: “por las veredas y tras el carro, sigue la turba de curiosos que van mirando por entre los barrotes. A cada parada de la jaula, la extraña catadura de los prisioneros, que ya ponen cara de circunstancias ó de indiferencia” (p. 11). A la caza de un idéntico efecto de interés en los lectores, Figarillo exhibía las crueldades del sistema como otra de sus peculiaridades, un elemento tan necesario como inocuo dentro del “espectáculo” (p. 11) que deparaba, a la par, exaltadas muestras del afecto entre mascotas y dueños. Sólo así estaba realmente completo su panorama de las vicisitudes que la vida canina afrontaba en la Buenos Aires del cambio de siglo. Al fin de cuentas, si el cariño reconvertía al perro perdido en perro valioso, el factor que intermediaba en el pasaje opuesto, del perro perdido al perro sacrificable, no representaba ni una alteración del orden establecido ni la antítesis exacta de los lazos afectivos que los humanos proyectaban hacia su mascota canina. Al contrario, se trataba de su reverso complementario, marcado por el sometimiento del animal, por la dominación ejercida sobre él por parte del humano. La reclusión en el hogar, la incorporación a la familia, la participación en la rutina diaria, la efusividad de sentimientos de la que comenzaba a ser objeto recubrían al perro doméstico de un valor y una protección que alcanzaban a garantizar su supervivencia y diferenciación de los animales indeseables y prescindibles. Sin embargo, ninguna de esas circunstancias anulaba o revertía el hecho de que el vínculo entre el perro y el humano estuviera atravesado por la asimetría y la subordinación. Más bien lo contrario: todas ellas se enraizaban, en última instancia, en el sometimiento que el dueño imponía al animal. Dominación y afecto, la fórmula a través de la cual la modernidad, según Yi-Fu Tuan (1984), produjo a sus mascotas: el afecto mitigaba la dominación, la

suavizaba o invisibilizaba; pero la dominación, en primer lugar, había sentado las bases desiguales sobre las cuales el humano erigiría, como una imposición, la relación de afecto. Así como había enhebrado el lazo que delicadamente subyugaba al perro, la dominación era también el filo capaz de desgarrarlo, siguiendo el designio unilateral de la voluntad humana.

La suerte corrida por las ñatitas aristocráticas, abandonadas en los impiadosos mecanismos de la perrera, ilustra la vigencia de esa lógica en la Buenos Aires de entresiglos: aunque pudieran diferenciarse –momentáneamente– de la plaga canina que las políticas higiénicas condenaban a muerte, la condición de valiosos, de protegidos, y, por lo tanto, la existencia misma de los perros nunca transponían del todo cierto umbral de precariedad. La soberanía de sus dueños era (y sigue siendo, de hecho, hasta hoy) irrevocable. Su sola latencia recordaba que, por detrás de todas las capas simbólicas, afectivas, retóricas, estéticas que se sobreimprimían a su naturaleza, el perro doméstico continuaba tan atado como el callejero a una lógica sacrificial que autorizaba su liquidación. La protección dispensada por su estatuto de mascota era una barrera frágil, capaz de quebrarse ante la mínima alteración en la contingencia, el juicio o el capricho de su dueño. Por eso, en el desamparo de una existencia siempre sujeta a la voluntad humana, siempre enfrentada a la inminencia de la muerte, más que en ningún otro sentido, el perro se mantendría atado a su distorsionada condición de animal.

Bibliografía

- Álvarez, J. S. (Fray Mocho) (1902). Entre yo y mi perro. *Caras y Caretas*, n°208, pp. 39-40.
- Berger, J. (2013). ¿Por qué miramos a los animales?. *Mirar*. Gustavo Gili Editor.
- Bilbao, M. (1902). *Buenos Aires. Desde su fundación hasta nuestros días*. Imprenta de Juan A. Alsina.
- Botana, N. (2012). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Edhasa.
- Canepa, L. (1936). *El Buenos Aires de antaño*. Linari y cía.
- Darío, R. (1917[1902]). *Obras completas de Rubén Darío. Volumen I: La caravana pasa*. Mundo Latino.
- Fara, C. (2020). *Un horizonte vertical. Paisaje urbano de Buenos Aires (1910-1936)*. Ampersand.
- Ferrari, G. & Gallo, E. (Eds.) (1980). *La Argentina del Ochenta al Centenario*. Sudamericana.
- “Figarillo” (1898). Un día de perros. *Caras y Caretas*, n°9, pp. 11-12.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna cadencia.

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



- González Stephan, B. & Andermann, J. (Eds.) (2006). *Galerías del progreso. Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*. Beatriz Viterbo.
- Gorelik, A. (1998). *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Gutiérrez, E. (2001[1879]). *Juan Moreira*. Sol.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria ediciones.
- Howell, P. (2005). Flush and the *banditti*: dogstealing in Victorian London. Philo, Chris y Chris Wilbert (comps.): *Animal spaces, beastly places. New geographies of human-animal relations*. Routledge, pp. 37-58.
- Iglesia, C. (2010). Eduardo Wilde: la literatura como autopsia del sentimiento. Laera, Alejandra (dir.): *Historia crítica de la literatura argentina, vol. III. El brote de los géneros*. Emecé, pp. 233-256.
- Ingenieros, J. (1920). *La locura en Argentina*. Cooperativa Editorial Limitada.
- Ingold, T. (2007). *Hunters, Pastoralists and Ranchers*. Cambridge University Press.
- Jitrik, N. (1982). *El mundo del ochenta*. Centro Editor de América Latina.
- Laera, A. (2003). *El tiempo vacío de la ficción*. Fondo de Cultura Económica.
- Ludmer, J. (2011). *El cuerpo del delito. Un manual*. Eterna Cadencia.
- Mansilla, L. (2000[1890]). *Entre Nos. Causeries del jueves*. Elefante Blanco.
- Philo, C. (1995). Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions. En *Environment and Planning D: Society and Space*. v.13, pp. 655-681.
- Rogers, G. (2008). *Caras y Caretas: cultura, política y espectáculo en los inicios del siglo XX argentino*. La Plata: EDULP.
- Roman, C. (2017). *Prensa, política y cultura visual*. El Mosquito (Buenos Aires, 1863- 1893). Ampersand.
- Sábato, H. (2008). *Buenos Aires en Armas. La revolución de 1880*. Siglo XXI.
- Salesi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas: higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina. (Buenos Aires: 1871-1914)*. Beatriz Viterbo.
- Soiza, Reilly, J. J. de (1905). "El filósofo de los perros". *Caras y Caretas* n°343, p. 43.
- Tuan, Yi-Fu (1984). *Dominance and Affection: The Making of Pets*. Yale University Press.

Vivir como un perro, morir como un animal: desplazamientos de la vida canina en Buenos Aires (1871-1910)

Leandro Simari



Veronelli, J. C. & Veronelli Correch, M. (2004). *Los orígenes institucionales de la salud pública en la Argentina*. Organización Panamericana de la Salud.

Wilde, E. (1885[1877]). *Curso de higiene pública*. Buenos Aires: Casavalle Editor.

Wilde, E. (1899). *Prometeo y Cía*. Jacobo Peuser.

Yelin, J. (2013). Para una teoría literaria posthumanista. La crítica en la trama de debates sobre la cuestión animal. *Revista E-misférica*, 10.1. Instituto Hemisférico de Performance y Política. Disponible en: <https://hemi.nyu.edu/hemi/en/e-misferica-101/yelin>

Publicaciones periódicas y otras fuentes de época

Caras y Caretas

El Diario

El Nacional

La Patria Argentina

Memorias de la Municipalidad de la ciudad de Buenos Aires (1872-1910)

LEANDRO SIMARI

Licenciado y profesor en Letras por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), adscripto a la cátedra de Literatura Argentina I A de la Facultad de Filosofía y Letras. Actualmente desarrolla un proyecto de doctorado, en el marco de una beca del CONICET y bajo la dirección de Alejandra Laera, sobre las inflexiones de la animalidad en la cultura argentina de finales del siglo XIX. Ha publicado, entre otros artículos, “Figuraciones de la explotación en ‘Los mensú’, de Horacio Quiroga y El río oscuro, de Alfredo Varela: trabajo, esclavitud, animalidad” (2014); “Miradas humanistas sobre el cuerpo y la otredad en Poggio Bracciolini y Michel de Montaigne” (2014) y “Variaciones de la mirada científica ante la animalidad en las ficciones de Eduardo Holmberg” (2015).

VEGANISMO DECOLONIAL: INTERSECÇÕES COM O FEMINISMO E COM A LUTA ANTI-RACISTA¹

**VEGANISMO DECOLONIAL:
INTERSECCIONES CON EL FEMINISMO Y LA LUCHA ANTIRRACISTA**

**DECOLONIAL VEGANISM:
INTERSECTIONS WITH FEMINISM AND THE ANTI-RACIST STRUGGLE**

Enviado: 2/04/2023

Aceptado: 30/01/2024

Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio

Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Brasil).

Email: mtbsp88@yahoo.com.br

Paulo Agostinho N. Baptista

Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF, Brasil).

Email: pagostin@gmail.com

¹ O presente trabalho faz parte da tese de doutorado do autor, defendida em 2023.

O veganismo, segundo a *The Vegan Society*, constitui-se como uma filosofia de vida que busca excluir, na medida do possível e do praticável, todas as formas de exploração e crueldade com os animais. Oriundo do norte global, carrega, ao mesmo tempo, traços colonizatórios e premissas decoloniais. Nesse contexto, o presente trabalho, de metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar o veganismo nessa posição de tensão, enquanto portador de marcas coloniais e como movimento de resistência em diálogo com outras lutas, bem como discutir a possibilidade de se construir veganismos plurais. Para tanto, apresenta-se brevemente o pensamento decolonial; discute-se o diálogo da crítica antiespecista gestada pelo veganismo com outros movimentos de resistência: o feminismo e a luta anti-racista; e aborda-se a possibilidade de construção de veganismos plurais à luz do pensamento decolonial. Conclui-se que o diálogo entre a crítica antiespecista assumida pelo veganismo, com as diversas culturas do sul global, permite construir coletivamente uma base ética comum, formando assim, veganismos plurais.

Palavras-chave: Veganismo. Pensamento decolonial. Feminismo. Racismo.

El veganismo, según *The Vegan Society*, es una filosofía de vida que busca excluir, en la medida de lo posible y practicable, toda forma de explotación y crueldad hacia los animales. Proveniente del norte global, lleva, al mismo tiempo, rasgos coloniales y premisas decoloniales. En ese contexto, el presente trabajo, de metodología cualitativa, basado en investigación bibliográfica, tiene como objetivo presentar el veganismo en esta posición de tensión, como portador de marcas coloniales y como movimiento de resistencia en diálogo con otras luchas, así como discutir las posibilidades de construir veganismos plurales. Para ello, se presenta brevemente el pensamiento decolonial; se discute el diálogo entre la crítica antiespecista generada por el veganismo y otros movimientos de resistencia: el feminismo y la lucha antirracista; y se aborda la posibilidad de construir veganismos plurales a la luz del pensamiento decolonial. Se concluye que el diálogo entre la crítica antiespecista que asume el veganismo, con las diversas culturas del sur global, permite construir colectivamente una base ética común, formando así veganismos plurales.

Palabras clave: Veganismo. Pensamiento decolonial. Feminismo. Racismo.

Veganism, according to *The Vegan Society*, is a philosophy of life that seeks to exclude, as far as possible and practicable, all forms of exploitation and cruelty towards animals. Coming from the global north, it carries, at the same time, colonial traits and decolonial premises. In this context, the present work, with a qualitative methodology, based on bibliographic research, aims to present veganism in this position of tension, as a bearer of colonial marks and as a resistance movement in dialogue with other struggles, as well as to discuss the possibility of to build plural veganisms. To this end, decolonial thinking is briefly presented; the dialogue between the anti-speciesist critique generated by veganism and other resistance movements is

discussed: feminism and the anti-racist struggle; and the possibility of building plural veganisms in the light of decolonial thinking is approached. It is concluded that the dialogue between the anti-speciesist criticism assumed by veganism with the different cultures of the global south allows to collectively build a common ethical basis, thus forming plural veganisms.

KeyWords: Veganism. Decolonial thought. Feminism. Racism.

1. Introdução

O veganismo estabelece uma crítica antiespecista a favor da libertação dos animais não humanos das diversas esferas em que são explorados: alimentação, entretenimento, pesquisas científicas etc. Nasce na década de 1940, na Inglaterra, como fruto de um processo crítico à forma como o vegetarianismo estava sendo entendido naquele contexto. Desse modo, por um lado, germinando no seio do império britânico, de cunho colonialista, e protagonizado por uma determinada classe social, carrega consigo certos traços coloniais. Por outro, opõe-se a um antropocentrismo acentuado, opressor da natureza e dos animais não humanos, e dialoga com outras formas de resistência, como o feminismo e a luta anti-racista.

Nesse contexto, faz-se necessário investigar essa posição de tensão, ocupada pelo veganismo. À luz do pensamento decolonial, a crítica antiespecista, assumida pelo veganismo, pode estabelecer diálogos interculturais com outros conceitos e epistemologias e assim pavimentar caminhos para se arquitetar uma base ética comum com os animais não humanos. Não se trata, portanto, de exportar globalmente o conceito de veganismo, como um modelo a ser imposto, mas de fundar um diálogo entre a inspiração antiespecista carreado por ele e as distintas culturas de todo o mundo, a fim de evitar o sofrimento dos animais não humanos. Nessa linha, a construção coletiva de veganismos plurais se torna uma possibilidade emergente e mesmo necessária para nutrir conjuntamente as lutas de resistência contra todas as opressões. Para isso, o artigo começa refletindo sobre o pensamento decolonial, discutindo a seguir o conceito de interseccionalidade e suas implicações e articulações, chegando, finalmente, ao debate sobre veganismos plurais.

2. Decolonialidade: histórico e implicações

O pensamento decolonial traz uma história cujas sementes remontam há pelo menos dois séculos, quando, no século XIX, pensamentos e atitudes de colonizados se insurgiam contra sua condição de forçada subalternidade, fruto da percepção de um antagonismo opressor entre colonizador e colonizado. Inserem-se nesse contexto, por exemplo, Martí e Bolívar, personagens marcantes no contexto da libertação colonial na história da América Latina (Baptista, 2016, p. 495).

Para compreender a amplitude e base epistêmica do pensamento decolonial, faz-se necessário não somente compreender suas configurações conceituais modernas, mas também sua genealogia, ainda que de forma breve.

A partir da descolonização histórica e política de diversos países asiáticos e africanos, entre as décadas de 1940 e 1950, vários autores tiveram grande influência nos estudos pós-coloniais², dentre os quais se pode citar Aimé Césaire, com sua obra *Discurso sobre o colonialismo* (1950), Frantz Fanon, com *Os condenados da Terra* (1961), e Edward Said, com *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978). Em continuidade a essas contribuições teóricas, seminalmente decoloniais, surgiu no contexto asiático, na década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, com a liderança de Ranajit Guha:

Ainda nas origens do pensamento pós-colonial encontram-se também os Estudos Subalternos, nascentes na Índia (1970), com Ranajit Guha. Dissidente da visão marxista, Guha, juntamente com os indianos Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, integrava a “tríade sagrada” do pós-colonialismo (Baptista, 2016, p. 495).

A partir da década de 1980 os estudos subalternos³ passam a ser conhecidos fora da Índia, especialmente através da contribuição dos autores que compõem a “tríade sagrada” do pós-colonialismo, conforme citado. Por fim, na década de 1990 tem-se a origem do que viria a se tornar o atual grupo Modernidade/Colonialidade (grupo M/C). Em 1992, inspirados no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas residentes nos Estados Unidos funda o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos.

Dentre os membros do grupo recém-criado, incluem-se o peruano Anibal Quijano (1928-2018) e o argentino Walter D. Mignolo, cujas críticas e contribuições teóricas levam à dissolução desse grupo e à criação de um outro, sem a desfiliação da maioria de seus membros: “A posição de Quijano mostra a relação entre o colonialismo e a modernidade e sua racionalidade, que se faz presente de forma contínua na cultura” (BAPTISTA, 2016, p. 496), e Mignolo defende que as teses teóricas dos estudos indianos de subalternidade não devem ser

² “Depreendem-se do termo ‘pós-colonialismo’ basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado ‘terceiro mundo’, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

³ “O termo ‘subalterno’ fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93).

assumidas e transferidas imediatamente para análise do contexto latino-americano. É preciso criticidade e a adoção de conceitos e formulações teóricas nascentes do próprio solo latino-americano: “Essas e outras críticas, como o rompimento com a episteme do Norte, levaram à dissolução desse Grupo de Estudos Subalternos em 1998 e, daí, nasce o Grupo Modernidad/Colonialidad – M/C” (Baptista, 2016, p. 496).

O nome do grupo se dá por razão de se afirmar uma inter-relação intrínseca e indissociável entre a modernidade e a colonialidade. Apesar do capitalismo e da modernidade serem posteriores ao colonialismo⁴, o pensamento decolonial afirma a trágica inseparabilidade de ambos: “a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva. [...] Não existe modernidade sem colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 100-101).

A crítica fundamental assumida pelo pensamento decolonial é de que o fim da colonização histórica, construída a partir da conquista da independência política dos países dominados, não implicou na descolonização⁵ absoluta e no início de uma era pós-colonial. Diversos padrões hierárquicos de caráter epistêmico, espiritual, racial/étnico e de gênero/sexualidade, se perpetuam no capitalismo contemporâneo, que se mostra bastante capaz de ressignificar modelos de exclusão. Desse modo, através de uma colonialidade do poder, do saber e do ser, o sistema de dominação se estendeu por outros meios (Baptista, 2016, p. 497-498; Ballestrin, 2013, p. 99-101). Em síntese,

Superando a discussão sobre determinação cultural/determinação econômica ou vice-versa, o M/C concebe que a colonialidade é um processo complexo. Por isso, a decolonialidade deverá enfrentar a colonialidade do poder (Quijano, 2005), tanto econômica quanto política; do saber/conhecer (lander, 2005), superando o eurocentrismo, com seu universalismo e visão de totalidade; a epistemologia do norte e sua geopolítica de produção científica, com seus mitos da neutralidade e objetividade; a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), a partir da questão de gênero, sexualidade, etnia, subjetividade; e da natureza, pela sua coisificação e redução a recurso (colonialidade ainda pouco desenvolvida pelo M/C). Essas colonialidades não podem ser pensadas e enfrentadas como se fossem separadas. Elas estão articuladas (Baptista, 2016, p. 498).

⁴ “O colonialismo refere-se à dominação econômica, política, militar, administrativa etc. A colonialidade é a permanência da dominação mesmo depois da libertação colonial, como forma de poder, através do saber e do ser” (BAPTISTA, 2016, p. 497).

⁵ A diferença de escrita entre descolonização e decolonização, com a supressão do “s” no segundo, justifica-se por uma distinção semântica. A descolonização se refere à “ideia histórica de descolonização, via libertação nacional durante a Guerra Fria” (BALLESTRIN, 2013, p. 108), enquanto decolonização remete à proposta crítica do Grupo Modernidade/Decolonialidade.

Deve-se observar, em atenção à própria crítica decolonial, que dentre as quatro colonialidades, a do ser recebe uma denominação filosófica que não a define muito bem. Nesse sentido, compreendemos que se trata de colonialidade das condições e possibilidades humanas, que são históricas e estão sempre em construção, mas que podem ser ampliadas à colonialidade das condições e possibilidades dos animais não humanos.

Para enfrentar as diversas colonialidades faz-se necessário a adoção de uma desobediência epistêmica, uma transformação de conhecimentos, práticas e atitudes a partir dos colonizados. Essa mudança se insere no contexto do giro decolonial, conceito cunhado por um dos integrantes do grupo M/C, Nelson Maldonado-Torres, e que “basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 105). Trata-se, portanto, de uma resistência ativa aos modelos de colonialidade impostos pela modernidade, contrariando os epistemicídios dos saberes e conhecimentos que são oriundos do norte global e evidenciando as epistemologias do sul, para se utilizar uma terminologia proposta por Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2021). Não se trata de negar as contribuições do pensamento moderno e europeu, mas de se negar subserviência a ele e de se recusar imputá-lo centralidade mundial.

Nessa linha, pode-se considerar que a crítica antiespecista⁶ se encontra no horizonte epistêmico do pensamento decolonial, apesar de não ser amplamente tratada por ele. A relação humana moderna com a natureza e com os outros seres assume um viés hierárquico, antropocêntrico e opressivo, que exclui a Terra e as diversas espécies da esfera de consideração moral, por estabelecer como critério uma suposta racionalidade compreendida em termos exclusivamente antropológicos. Constitui, assim, expressão de colonialidade, e resistir a essa lógica, portanto, situa-se no eixo do giro decolonial, que “busca colocar ponto final ao ‘paradigma moderno da guerra’, confrontando-se com as formas hierárquicas de segregação e discriminação de raça, gênero e sexualidade, introduzidas na colonização pela modernidade europeia” (Baptista, 2016, p. 499).

Essa perspectiva crítica se associa também ao paradigma ecológico, que não será possível abordar neste artigo, e que, assim como as críticas colonialistas – pós-coloniais, estudos subalternos, pensamento decolonial e pós-colonial – nasce como crítica ao paradigma moderno. Este prevaleceu até o início do século XX, e que se produziu como reação ao dogmatismo clássico e medieval e ao essencialismo. Essa modernidade, que foi possível tendo

⁶ Especismo é um termo criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder, e designa um conceito análogo ao racismo e ao sexismo, que são formas de discriminação que utiliza como critério fundamental um componente biológico, possuído pelo grupo dominante: no caso do racismo, a cor da pele; no caso do sexismo, o sexo; no caso do especismo, a constituição biológica (espécie) (FELIPE, 2003, p. 20).

como base a colonização (Dussel, 1994), introduziu a subjetividade e o *cogito*, gerando uma racionalidade cada vez mais dualista: “a divisão do mundo entre material e espiritual, a separação entre a natureza e a cultura, entre ser humano e mundo, razão e emoção, feminino e masculino, Deus e mundo e a atomização dos saberes científicos” (Boff, 1995 p. 29).

Com a crítica anti-especista e com o paradigma ecológico, amplia-se o horizonte e a inclusão. E a ideia de subjetividade, fundamental no paradigma moderno, se transforma sob esse novo horizonte decolonial: começa-se a pensar e agir com a consciência de que a terra, o planeta, o cosmos, os animais e vegetais são seres vivos, portanto, têm subjetividade, têm direitos (Acosta, 2010; Acosta; Martinez, 2011; Houtart, 2011). Quebra-se o reducionismo antropocêntrico, defende-se a dignidade de todos os seres, rompe-se com o antropocentrismo que só qualificava aquilo que se referia ao humano, admitindo apenas certa deferência às coisas e seres na medida em que poderiam ser utilizados e manipulados pelo ser humano (Baptista, 2020).

Ao mesmo tempo que a crítica antiespecista pode ser encarada dentro do horizonte epistêmico do pensamento decolonial, pode-se afirmar que o veganismo⁷ se situa, enquanto crítica e movimento, em tensão com a modernidade. Por um lado, trata-se de um movimento protagonizado por membros de uma determinada classe social e que nasce no seio do império britânico na década de 1940, de modo que se acoplam a ele marcas colonizatórias. Por outro lado, o veganismo tece uma crítica antiespecista, contra a opressão hierárquica antropocêntrica, que dialoga com outras formas de resistência (feminismo, anti-racismo), colocando-se, assim, contra imperialismos opressivos. Nessa dubiedade, aparentemente contraditória, faz-se importante discutir de que modo as intuições libertárias do veganismo, enquanto movimento histórico, dialoga com outras formas de resistência, e como o pensamento decolonial pode contribuir para discernir suas marcas colonizatórias.

3. Interseções entre lutas de resistência

O conceito de interseccionalidade contribui para se pensar as interligações entre os diversos sistemas de hierarquização e opressão a partir de diferentes marcadores sociais, como classe, gênero, raça, e, possivelmente, espécie, como se tentará demonstrar. Originalmente, o conceito tem como eixo central a experiência da identidade negra feminina, que se percebe atravessada por outras formas de discriminação. Desse modo, é honesto demarcar que a interseccionalidade

⁷ “O veganismo é uma filosofia e modo de vida que busca excluir, na medida do possível e do praticável, todas as formas de exploração e de crueldade contra animais, seja para a alimentação, para o vestuário ou para qualquer outra finalidade; e por extensão promove o desenvolvimento e uso de alternativas livre de exploração animal para o benefício dos próprios animais, dos humanos e do meio ambiente. Em termos dietéticos, designa a prática de se abster de consumir produtos derivados integralmente ou parcialmente de animais” (THE VEGAN SOCIETY, s/d, tradução nossa).

nasce “pensada por feministas negras cujas experiências e reivindicações intelectuais eram inobservadas tanto pelo feminismo branco quanto pelo movimento antirracista, a rigor, focado nos homens negros” (Akotirene, 2020, p. 18).

Entretanto, os movimentos de resistência se associam e se fortalecem na medida em que se percebe padrões comuns de opressão e, assim, interseccionalidades. Certamente, não se busca aqui promover um esvaziamento do conceito ou um deslocamento do eixo central da experiência sobre o qual ele se debruça, qual seja da mulher negra, mas sim identificar em que medida as discriminações operadas (e assim as possibilidades de resistência) se inter-relacionam. Com a consciência de que “a interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas” (Akotirene, 2020, p. 48), pode-se buscar compreender perspectivas de cruzamento entre as lógicas de hierarquização e subjugação de diversos grupos. Há um entrelaçamento íntimo na lógica discriminatória de opressão contra indivíduos e coletivos, que utiliza como critério um componente biológico: no caso do racismo, a cor da pele, no caso do sexismo, o sexo, e no caso do especismo, a constituição biológica.

A interseccionalidade pode ser vista como um sistema de opressão interconectado. A primeira pesquisadora a trabalhar o tema, e também quem cunhou o conceito, a intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, apresenta a interseccionalidade como o entrecruzamento de múltiplas estruturas de opressão que, juntas, alcançam uma nova dinâmica de desempoderamento:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais

sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (Crenshaw, 2002, p. 177).

Os diversos sistemas de opressão que se interpenetram são também mutuamente reforçados por mecanismos que, por ora, podem parecer reforçar somente uma linha de discriminação, mas, na dinâmica interseccional, abrange a todos. Adams (2018), por exemplo, demonstra as emaranhadas inter-relações entre feminismo, vegetarianismo e racismo, e como estes são ameaçados ou reforçados em conjunto, consistentemente interagindo juntos. Segundo a autora, o consumo de carne foi historicamente associado a características atribuídas ao estereótipo masculino, como a virilidade, e com isso fortalece uma suposta soberania patriarcal.

Adams (2018) afirma que nos livros de culinária do século XX se confirma um padrão já observado no século anterior: quando a renda familiar impossibilita conseguir carne suficiente para todos os membros, a prioridade é para os homens. Similarmente, no contexto da escravidão norte-americana, com suprimentos controlados, enquanto as mulheres negras escravizadas recebiam pouco mais de 125 gramas diárias de carne, os homens negros escravizados recebiam 250 gramas. O componente sexista do consumo de carne fortalece o domínio do patriarcado, principalmente pela associação da carne com força física e virilidade, priorizando os homens sobre as mulheres (Adams, 2018, p. 61-63).

Do mesmo modo, o componente racista se faz também presente na distribuição seletiva do consumo de carne e na atribuição de seu sentido: “No século XIX, defensores da superioridade branca apoiavam a carne como um alimento superior” (Adams, 2018, p. 64). Determinados grupos sociais consideravam alimentos vegetais como hierarquicamente abaixo da carne na escala da evolução, e, por isso, mais adequados às mulheres brancas e às pessoas “de outras raças”. Em sintonia com essa concepção, no contexto imperialista e colonialista do século XX, houve pessoas que defenderam uma suposta superioridade britânica sobre outros países, especialmente a Índia, pelo fato desta ter maior ligação cultural-religiosa com o vegetarianismo: “O racismo e o sexismo, juntos, defenderam a carne como alimento do homem branco” (Adams, 2018, p. 64).

Aprofundando os pontos de intersecção, Adams (2018) discute o conceito de referente ausente, categoria criada por Margaret Homans (1989). Adams afirma que, para que os corpos dos animais não humanos sejam transformados em carne e introduzidos como alimento, eles precisam ser mortos e desassociados na mente dos consumidores da realidade que foram outrora seres vivos. Assassina-se o animal não humano afastado dos olhos e sentidos do público carnista. A carne vendida é essencialmente um animal morto. Entretanto, a linguagem contribui para fortalecer a separação entre carne e animal esquarterado, como se fossem duas

coisas distintas. Ao se comprar e ingerir a carne como alimento, ignora-se assim que se trata literalmente de um pedaço retalhado de um animal não humano. Carne, de um lado, e animal não humano dilacerado, de outro, parecem duas coisas diferentes: “Os animais vivos são, portanto, os referentes ausentes do conceito de carne” (Adams, 2018, p. 79).

No mesmo horizonte conceitual, grupos oprimidos historicamente, sejam mulheres, escravizados, animais não humanos, foram consistentemente objetificados, despidos de sua condição de sujeitos e transformados em meros corpos servis (escravizados), objetos de desejo (mulheres) ou matérias-primas (animais não humanos). Foram enxergados pelos seus opressores como corpo bruto a serviço do lucro ou do desejo. Também nesses casos, os sujeitos históricos negligenciados no processo de exploração são os referentes ausentes. As pessoas negras e os indígenas, durante a escravidão no contexto da colonização europeia, as mulheres no patriarcado histórico, os animais não humanos ao longo da ética dominante antropocêntrica são referentes ausentes no processo de dominação. Não são realidades idênticas, porquanto os animais não humanos são apresentados ao público carnista através de pedaços retalhados de seus corpos, porém são realidades análogas, já que os corpos oprimidos são despidos de sua inerente condição de sujeito. Aqui, mais uma vez, os sistemas de opressão se interseccionam.

A objetificação das mulheres se assemelha, via linguagem, à objetificação dos animais não humanos. Em contextos de violência sexual contra as mulheres, incluindo a forma como são tratadas na pornografia ou em bordéis, elas são apresentadas como “pedaços de carne”: matérias sem espírito, sem vida, sem complexidade, sem historicidade. São corpos inertes à serviço do prazer de outrem: “Sentir-se como um pedaço de carne é ser tratado como um objeto inerte quando, na verdade, se é (ou era) um ser vivo e capaz de sentir” (Adams, 2018, p. 96). Assim, mais uma vez a dominância masculina reforça seu poder pela objetificação do corpo feminino, tornando a mulher um referente ausente nesse sistema de opressão, processo semelhante ao que ocorre com os animais não humanos: “A violência sexual e o consumo de carne, que parecem ser formas distintas de violência, têm no referente ausente um ponto de intersecção” (Adams, 2018, p. 81).

A publicidade, consciente dessa interseccionalidade, atua de modo a acionar no imaginário coletivo essas conexões carnistas-sexuais. Adams (2018) apresenta, por exemplo, propagandas em que se expõe junto aos anúncios de carne a imagem de animais não humanos feminilizados e sexualizados (por exemplo, o desenho de uma porca vultosa com traços femininos). A abordagem sugere a associação imediata entre o consumo da carne do animal não humano com a satisfação sexual consequente da apropriação do corpo objetificado feminino. A sugestão ao inconsciente é que, com a ingestão da carne, o consumidor se empossa

sexualmente do corpo feminino. A mulher e o animal não humano são, simultaneamente, referentes ausentes, e a femininização e sexualização do animal não humano tornam-se uma manifestação de misoginia.

A associação inversa também ocorre. Anúncios expõem mulheres coisificadas comendo e desejando hambúrgueres, vinculando sexualmente a carne ao corpo feminino. A apresentação visual reforça o domínio masculino que se expressa no binômio carnismo-patriarcalismo⁸. A eficiência da associação requer a objetificação do corpo feminino que se atrela ao consumo sexual da carne do animal não humano:

A falta de poder está inscrita visualmente na representação da fêmea em posições não dominantes, em que grandes hambúrgueres pendem sobre seus corpos, passam por eles ou são enfiados em suas bocas. Os hambúrgueres dominam o espaço visual sobre e em volta da mulher. Revelam (e encenam) fantasias sobre grandes bocas femininas e o que podemos engolir. A mulher é simbolicamente silenciada porque tem a boca cheia de carne - um símbolo patriarcal inato e original de poder e violência. (ADAMS, 2018, p. 303-304).

A linguagem publicitária continua a jogar com essa dinâmica entrelaçada entre carnismo e misoginia, reforçando simultaneamente o domínio especista e sexista. As palavras sugerem forçosamente a visão misógina da mulher como “pedaço de carne” e sua associação sexual com os corpos retalhados dos animais não humanos, ambos despidos da condição de sujeitos. Ambos são tornados referentes ausentes, fragmentados corporalmente e assassinados enquanto indivíduos. Existem apenas as partes de seus corpos vendidas ao prazer masculino:

Quando lhes perguntam sobre suas fantasias sexuais, muitos homens falam em ‘cenas pornográficas de partes soltas do corpo, sem rosto, impessoais: seios, pernas, vaginas, bundas’. A carne, para o consumidor típico, foi reduzida a exatamente isto: partes do corpo sem rosto, seios, pernas, úberes, bundas. Frank Perdue brinca com imagens de retalhamento sexual num cartaz que incentiva o consumo de frango: ‘Você é tarado por peitos ou por coxas?’ (Adams, 2018, p. 101)

A linguagem revela pontos de intersecção, e as metáforas de violência contribuem para se identificar sistemas análogos de opressão. A condição feminina dos animais não humanos impõe aos membros de sua espécie, como porcas, vacas e galinhas, condições especiais de exploração: gravidez forçada ininterrupta, afastamento doloroso de suas crias, escravidão no decurso de toda a vida sob a ótica de que são máquinas de produção. Sofrem, assim, a mesma

⁸ Contrapondo-se ao vegetarianismo, entendido como o conjunto de crenças e valores associados à atitude ética de se abster de consumir carne, o carnismo é “o sistema de crenças que nos condiciona a comer certos animais” (JOY, 2014, p. 32).

violência que é empregada contra os machos da espécie, acrescida, porém, de sofrimentos advindos da exploração específica de sua condição feminina.

A autora Sônia Felipe (2018) nomeia essa violência específica aos membros femininos não humanos como mizooginia, em referência à hostilidade e aversão às mulheres características da atitude misógina. E acoplado ao trem da mizooginia está o vagão do zoonfanticídio, termo utilizado por Felipe (2018) para designar a tortura e assassinato sistemático dos bebês das fêmeas não humanas exploradas. Eles “pagam com dor, tormento e morte violenta por terem nascido. Todos foram forçados a nascer. Sua morte já está agendada antes mesmo de verem a luz” (Felipe, 2018, p. 117). Desse modo, a similaridade entre as atitudes opressivas em ambos os contextos fica, uma vez mais, evidente:

Fora a produção de mel pelas abelhas, os únicos seres que, enquanto estão vivos, produzem comida a partir do seu próprio corpo são as criaturas do sexo feminino em idade fértil, que produzem leite e ovos. As fêmeas tornam-se oprimidas pela sua condição de fêmea e tornam-se essencialmente amas de leite substitutas. Também são oprimidas como animais mães. Quando sua produtividade cessa, elas são mortas e se tornam proteína animalizada. Os veganos boicotam a proteína feminilizada e animalizada (Adams, 2018, p. 127).

Adams (2018) sinaliza para duas palavras que descrevem dois processos de opressão na violência contra as mulheres e contra os animais não humanos: “retalhamento” e “estupro”. Segundo a autora, a primeira pertence inicialmente ao movimento em defesa da causa animal, enquanto a segunda designou inicialmente os episódios de violência especificamente contra as mulheres. A pesquisadora sugere cautela ao se utilizar a palavra estupro para designar a violência sexual sistemática cometida contra as fêmeas não humanas. Deve-se estar consciente das especificidades de cada situação e da complexidade e abrangência do sofrimento experienciado pelas vítimas da violência sexual.

Entretanto, entendidas as particularidades, Adams aceita a metáfora do estupro para nomear a violência contra as fêmeas não humanas como válida: “A experiência das mulheres torna-se assim um veículo para descrever outras opressões” (Adams, 2018, p. 81). Em justificativa, ela aponta que em muitos casos de violência doméstica contra as mulheres, emprega-se o termo “retalhamento” e outros termos e comparativos advindos da linguagem utilizada para expressar a violência contra os animais não humanos: “Por meio da função do referente ausente, a cultura ocidental constantemente converte a realidade material da violência em metáforas controladas e controláveis” (Adams, 2018, p. 81). Desse modo, denotando

situações de agressão não exatamente semelhantes, mas análogas, utilizam-se reciprocamente metáforas entre as opressões sexista e especista, fortalecendo as denúncias de violência.

Sônia Felipe (2016; 2018) utiliza os termos “escravização sexual” e “violência sexual reprodutiva” para designar a experiência das fêmeas não humanas, consciente de que “é uma expressão usada para resumir a vida de crianças, adolescentes e mulheres adultas, empregues sem direitos trabalhistas no mercado sexual” (Felipe, 2016, p. 49). Ela esclarece que toma a liberdade para se adotar essa expressão, “na ausência de outros termos específicos”. Felipe (2014) também já fez uso da palavra estupro para designar a violência sexual sistemática contra as fêmeas não humanas, e ainda questiona a contradição da atitude feminista que não questiona o binômio especismo/patriarcalismo e continua a explorar animais não humanos:

Como reivindicar para si a libertação de todas as formas de violência, sofridas na condição subordinada ao poder dos homens, social, política, emocional e sexualmente e, ao mesmo tempo, praticar contra as fêmeas de todas as espécies criadas para abate, formas de violências tais quais a do nascimento forçado, separação da mãe ao nascer, isolamento físico, convivência massificada, estupro, gestação em série, alimentação projetada para formar massa muscular em curto tempo, agonias respiratórias, imundícies e dezenas de outros tormentos pelos quais passa cada um dos animais, enquanto homens e mulheres só esperam dessas vidas as carnes mortas, o leite e os ovos? (Felipe, 2014, p. 63).

As metáforas reforçam a congruência entre as formas análogas de opressão e violência. Há uma similaridade entre os mecanismos de exploração e seus pressupostos. Como discutido, o pré-requisito desses sistemas descritos é a objetificação dos corpos. Nessa dinâmica, encontram-se unidos o especismo, o sexismo e o racismo. Os indivíduos deixam de ser vistos como sujeitos singulares e passam a ser vistos como matérias-primas, máquinas e objetos de desejo a serviço do opressor. Laurentino Gomes (2019) relata, em seu estudo sobre o processo de escravidão no Brasil, uma prática na qual o entrecruzamento entre racismo e sexismo se fazem presente naquele contexto: a reprodução sistemática de escravizados, assim como se observa atualmente na exploração especista das fêmeas não humanas. Diz Gomes:

Na economia escravagista havia até um negócio paralelo, tão constrangedor que nunca recebeu grande destaque na história da escravidão: a reprodução sistemática de cativos, com o objetivo de vender as crianças, da mesma forma como se comercializam animais domésticos. Era uma prática tão repulsiva que são esparsos os relatos de experiências conduzidas em Portugal, na Espanha e nos Estados Unidos. Uma delas foi registrada no Palácio Ducal de Vila Viçosa, sede dos duques de

Bragança, a dinastia que assumiria o trono de Portugal a partir do fim da União Ibérica, em 1640, com a ascensão de dom João IV ao poder. Ao visitar o local, em 1571, o italiano Giambattista Venturino se surpreendeu com a existência ali de um centro de reprodução de escravos. Segundo ele, eram tratados da “mesma forma como as manadas de cavalos são na Itália”, com objetivo de obter o maior número possível de crianças cativas, que seriam vendidas em seguida por preços entre trinta e quarenta escudos. No século XVIII, Edmund Ruffin, fazendeiro da Virgínia, também fez um relato sobre as fazendas reprodutoras de escravos nos Estados Unidos. Segundo ele, essa era considerada uma atividade normal na região. “Não significa que qualquer pessoa assuma a criação de escravos como um negócio regular, com o propósito de vendê-los: mas, se intencional ou não, todos nós, sem exceção, agimos de maneira a ajudar um sistema que, visto como um todo, é exatamente como eu nomeei. Nenhum homem é tão desumano a ponto de reproduzir e criar escravos para vendê-los regularmente, como um criador no Oeste faz com seu gado. Porém, cedo ou tarde, é isso mesmo o que acontece” (Gomes, 2019, p. 224-225).

Nesse relato, sexismo e racismo se interpõem. Misoginia e infanticídio se somam à discriminação racial de forma análogo ao modo como mizoginia e zooinfanticídio se atrelam ao especismo na exploração das fêmeas não humanas. E, a partir dos aportes teóricos discutidos, verifica-se que mais do que formas paralelas de exploração, os sistemas de opressão especista, sexista e racista se interseccionam, encontram-se emaranhados. Ao se reforçar um, imediatamente fortalece-se o outro. Trata-se de uma mesma matriz de violência, pautada por uma lógica hierárquica colonialista, que retira a dignidade inerente das vidas humanas e não humanas para objetificar os corpos que não se enquadram na categoria dominante.

Nesse sentido, a interseccionalidade, que “nos instrumentaliza a enxergar a matriz colonial moderna contra os grupos tratados como oprimidos” (Akotirene, 2020, p. 44), contribui para enxergar as íntimas conexões entre os sistemas de opressão discutidos. Dado o entrecruzamento entre o carnismo e o sexismo, Adams (2018) apresenta casos nos quais, no contexto doméstico, “homens usam o pretexto da ausência de carne para cometerem violência contra as mulheres” (Adams, 2018, p. 245), pois a carne é afirmação da superioridade masculina. Todo o sentido atribuído historicamente e culturalmente ao animal não humano retalhado no prato fortalece a estrutura patriarcal. Na carne se expressa a ideia de virilidade e de poder, a dominância masculina, a hierarquia especista e sexista, a objetificação dos corpos. Nessa linha, “retirar a carne da refeição é ameaçar a estrutura da cultura patriarcal mais ampla” (Adams, 2018, p. 73):

Comer animais é uma prática que funciona como um espelho e uma representação dos valores patriarcais. O consumo da carne é a reiteração do poder masculino em cada refeição. O olhar patriarcal não vê a carne fragmentada dos animais mortos, e sim uma comida apetitosa. Se o nosso apetite reitera o patriarcado, nossas atitudes com relação à prática de se comer animais reificarão ou contestarão essa cultura recebida. Se a carne é um símbolo do domínio masculino, então a presença da carne proclama a retirada do poder de decisão das mulheres (ADAMS, 2018, p. 270).

Nessa mesma toada, simultaneamente, a luta antirracista e anti-especista se alinham. Akotirene (2020) afirma que “a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (Akotirene, 2020, p. 19). A partir das interconexões observadas, pode-se certamente adicionar o especismo a esse tripé. A pesquisadora Yamini Narayanan (BBC, 2021) afirma que “comer carne é um tipo de racismo”. Ela discute as interseções entre racismo e especismo a partir do contexto indiano, e, portanto, da discriminação na hierarquização de castas. A autora denuncia uma configuração particular de especismo, que ela denomina especismo casteísta, utilizada politicamente sob uma argumentação fundamentalista de cunho nacionalista. Como as vacas sempre foram enfatizadas tradicionalmente como figuras maternas ou como divindades na sociedade hindu, e seus matadores são costumeiramente muçulmanos pobres ou hindus de castas mais baixas, defendê-las em contexto religioso consiste em uma arma de segregação. Nesse ponto, o especismo eletivo se coloca a serviço da discriminação étnica e de casta. Trata-se, portanto, da defesa de uma supremacia racial a partir de uma lógica especista (BBC, 2021; UOL, 2022; Gillespie e Narayanan, 2020).

Disconzi e Silva (2020), a partir do conceito de interseccionalidade, também discutem os entrecruzamentos entre racismo e especismo. Eles buscam demonstrar a objetificação dos corpos comuns em ambas as matrizes de violência e a natureza comum da opressão nos dois contextos. E, sendo assim, as lutas antirracista, antiespecista, e mesmo antisexista, fortalecem-se quando realizadas juntas, conscientes de que se interseccionam em um mesmo complexo sistema de opressão:

Compreender que as lutas do movimento negro e as lutas do movimento animal podem, juntas, colaborar uma com a outra, para fins de superação do paradigma jurídico racional que permite a objetificação de corpos negros e animais não-humanos, é também um processo feminista. Nessa perspectiva, não há necessidade de comparação nem de confronto (Disconzi e Silva, 2020, p. 102).

Especismo, patriarcalismo e racismo caminham juntos, e, do mesmo modo, podem se fortalecer juntos o anti-especismo, o feminismo e a luta anti-racista. Esse entrelaçamento exige nova práxis diante dos sistemas de opressão, unificando, dentro de suas particularidades, as experiências de resistência, para se enxergar uma mesma matriz de dominação.

4. Veganismos plurais

Pode-se assumir que o veganismo, enquanto movimento que estabelece uma crítica antiespecista, e que se sintoniza com outros movimentos de resistência, é eminentemente decolonial. Contrapõe-se a uma colonialidade do poder, do saber e das condições e possibilidades humanas (do ser), propondo a visibilização de grupos oprimidos e a construção de novas relações. Por outro lado, como já sinalizado, ele carrega também marcas colonizatórias. Martina Davidson (2021), autora que discute o veganismo em perspectiva feminista e decolonial, afirma que o movimento vegano nasce integrado ao capitalismo, e dele não se desvincula, sem colocar em pauta as diversas formas de opressão inerentes a ele e sem dialogar com epistemologias de povos subalternizados.

De acordo com a autora, os agentes históricos que protagonizaram a construção do veganismo se situam em um grupo étnico e de classe social constituído por homens e mulheres brancos, cristãos, de classe média ou alta: “A homogeneidade quanto aos membros e os narradores faz diferença no que diz respeito a mensagem emitida, aos valores construídos e a quem era captado ou não para fazer parte do Movimento Vegano” (Davidson, 2021, p. 20). Para a pesquisadora, diante de suas marcas colonizatórias, o veganismo pouco teria evoluído até atualmente para dialogar com outras narrativas de resistência ou com as diversas realidades subalternizadas. Ao contrário, ao invés de fazer críticas ao capitalismo, foi cooptado por ele, e, com isso, firmou-se na sociedade de consumo buscando se consolidar como um novo nicho de mercado.

Para a pesquisadora, assim como o feminismo europeu, hétero, branco, burguês e ocidental, que não dialoga com a realidade das mulheres subalternizadas, o veganismo europeu, branco, burguês, cis-hétero, masculinista e classista, não será capaz de dialogar com populações subalternizadas. Segundo ela, ainda, o veganismo se coloca não como uma proposição ética a ser construída, mas como um herói intervencionista, de modo impositivo, “buscando agir de forma universal sobre todas as parcelas populacionais sem se preocupar com especificidades atreladas à gênero, raça, orientação sexual ou identidade de gênero, classe social ou geolocalização” (Davidson, 2021, p. 8). Essa tentativa de importação do veganismo a quaisquer realidades, de acordo com a autora, traria, nas populações subalternizadas, a invisibilização, o silenciamento e a exclusão de particularidades raciais, de classe, de gênero, entre outras.

Nesse sentido, Davidson (2021, p.14-20) defende o fortalecimento de maior diversidade no movimento vegano, priorizando as possibilidades de veganismos plurais, no lugar de se afirmar a hegemonia de um único Veganismo. Para isso, a autora apresenta algumas iniciativas, como o Vegano Periférico, e o Movimento Afro Vegano. Ambos buscam traduzir a crítica antiespecista e as intuições básicas do veganismo para realidades particulares. A estética e a linguagem, por exemplo, recebem traços específicos, e adota-se um modo próprio de se assumir a postura ética de defesa dos animais não humanos. O Movimento Afro Vegano⁹, inclusive, estabelece críticas interseccionais com outros sistemas de opressão. Já o Vegano Periférico busca abordar a questão animal e assuntos afins através da “ótica periférica”, conforme os próprios criadores relatam em seu site¹⁰. Para Davidson (2021), a luta antiespecista enriquece-se na pluralidade do movimento:

O exercício da escuta e de abrir mão do protagonismo talvez sejam atividades de destaque no processo necessário de des-maiúsculizar o Veganismo em veganismos plurais, múltiplos, justos e éticos. veganismos estes que já existem na prática realizada por pessoas subalternizadas, sejam elas pessoas negras, mulheres lésbicas, trans, pobres, com deficiência entre outras ou todas elas juntas. Que sejam veganismos advindos do Sul, de baixo para cima, das margens para o centro, capazes de subverter o poder Capitalista para, por fim, alcançarmos a libertação dos animais não humanos e humanos (Davidson, 2021, p. 21).

A pesquisadora sinaliza que foi a ocidentalidade branca europeia que perpetuou uma epistemologia que dicotomiza humanos e natureza/animais, permitindo o “nascimento do especismo enquanto forma de opressão” (Davidson, 2021, p. 12). Nesse sentido, tanto a diversidade dos veganismos plurais fortalecerá a luta antiespecista, como o diálogo dessa crítica com perspectivas de povos subalternizados favorecerá a causa animal.

Assumir uma postura decolonial ao se discutir o veganismo não implica em negar ou negligenciar suas contribuições por ser oriundo do norte global. Possibilita, do contrário, ressignificar suas intuições à luz das possibilidades interculturais das múltiplas realidades dos povos subalternizados. Boaventura de Sousa Santos (2021, p. 295-348), fazendo uma releitura de Gandhi à luz das epistemologias do sul, oferece um exemplo dessa atitude. Ele considera o líder indiano como um importante tradutor intercultural, que não se abstinha de assimilar produções intelectuais do norte global desde que se alinhassem com a luta dos povos colonizados, sem qualquer subserviência:

⁹ Disponível em <https://www.instagram.com/movimentoafrovegano/?hl=pt>. Acessado em 17/08/2022.

¹⁰ Disponível em <https://www.veganoaperiferico.com.br/>. Acessado em 17/08/2022.

Gandhi vivia intensamente a necessidade de o colonizado absorver antropofagicamente tudo o que no colonizador poderia favorecer a sua autonomia e a sua libertação. No caso das concepções eurocêntricas, centrífugas, subalternas e contra culturais, Gandhi via nelas um ponto de encontro entre o colonizador e o colonizado, uma cumplicidade e uma solidariedade preciosas para fortalecer a causa anticolonial. Quando no norte global surgiram movimentos que criticavam radicalmente os modelos civilizacionais vigentes, incluindo o Estado e as organizações políticas que tinham liderado o colonialismo e o imperialismo, o mais importante para Gandhi não era apenas identificar aliados. O mais importante era aprender com eles e integrar seletivamente as suas ideias na luta dos colonizados. Tratava-se, pois, de proceder à tradução intercultural cosmopolita que subjaz às epistemologias do Sul. Por outras palavras, procurar relações transnacionais tanto quanto possível horizontais e submeter o trabalho de tradução às necessidades políticas dos oprimidos na sua luta contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Foi isso que levou Gandhi a traduzir Tolstoi, Ruskin e Thoreau para o gujarati. Em várias ocasiões, Gandhi referiu esses autores como sendo os que mais o influenciaram. Foi assim também que Gandhi se sentiu atraído pelo vegetarianismo enquanto manifestação da contracultura eurocêntrica (Santos, 2021, p. 322).

Em sua autobiografia, Gandhi (2014) narra o grande impacto que a leitura do livro de Henry Salt sobre o vegetarianismo lhe causou, e como isso lhe fortaleceu a decisão de ser vegetariano e bendizer assim o dia em que fez o voto diante de sua mãe: “Devorei o livro de Salt inteiro e fiquei muito impressionado. Posso dizer que me tornei vegetariano por verdadeira convicção depois de ler essa obra. Abençoei o dia em que prometi solenemente à minha mãe não comer carne” (Gandhi, 2014, p. 58). Com essa atitude, Gandhi adota exatamente a postura observada nele por Boaventura de Sousa Santos. Ele absorve uma contribuição do norte global, expressa pelo livro de Salt, ao passo de que a ressignifica à luz de suas próprias tradições, bendizendo o voto que fez à sua mãe. Sua abstenção do ato de comer carne era não uma manifestação do vegetarianismo britânico, mas sim uma expressão de seu voto de não violência (*ahimsā*).

A mesma postura pode ser adotada nas mais diversas culturas. Nascimento de Lima (2020, p. 203-204) traz um exemplo a partir de comunidade afro-americana. Ele afirma que, na *Soul Food*, um estilo culinário vinculado culturalmente aos afro-americanos, o consumo de carne é associado a resiliência, força e abundância: “Entretanto, negros veganos produziram a versão *soul food vegan* a fim de produzir comida vegana que combata deficiências nutricionais

da comunidade negra e que também significa resiliência, força e abundância” (Lima, 2000, p. 204).

Contemplando-se essas assimilações e releituras, pode-se efetivamente falar de veganismos, no plural, construídos a partir da crítica antiespecista, base fundamental dessa pluralidade. Desse modo, abdica-se de uma pretensa hegemonia ou superioridade de uma contribuição do norte global para se construir conjuntamente a partir de uma intuição decolonial junto às populações subalternizadas.

5. Conclusões abertas

O especismo se intersecciona com o patriarcalismo e o racismo, fortalecendo-se ou perdendo forças em uma mesma emaranhada dinâmica. O veganismo, por sua vez, constitui-se como uma crítica antiespecista, contrário a uma ética antropocêntrica, interligada ao capitalismo, que mercantiliza a vida e busca impor uma postura global de exploração de outros seres sencientes interligada a outros sistemas de opressão. Contrapor-se a essa conduta significa, portanto, assumir uma postura decolonial de resistência: contra a colonialidade do poder, do ser, seja das condições e possibilidades humanas e das condições e possibilidades dos animais não humanos, e do saber. Entretanto, ao invés de se globalizar uma atitude ética que parta de um mesmo lugar epistemológico e mesmos referenciais valorativos e teóricos, o pensamento decolonial ensina a estabelecer pontes e diálogos com outros referenciais e epistemologias. Assim, pode-se efetivamente construir, de modo intercultural, uma base ética comum na relação humana com a natureza e com os outros seres, formada pelo fio condutor da não opressão e do respeito por todas as formas de vida.

Bibliografia

- Acosta, A. (2010). Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza Reflexiones para la acción. *Revista AFESE*, Quito, v. 54, n. 54, pp. 11-32, 2010. Disponível em: <http://www.revistaafese.org/ojsAfese/index.php/afese/article/view/433>. Acesso em: 10 nov. 2022.
- Acosta, A. & Martínez, E. (Comps.) (2011). *La naturaleza con derechos: de la Filosofía a la Política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Adams, C. J. (2018). *A política sexual da carne: uma teoria feminista-vegetariana*. São Paulo: Alaúde Editorial.
- Akotirene, C. (2020). *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra (Feminimos Plurais).

- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, pp. 89-117.
- Baptista, P. A. N. (2020). A redução da natureza a objeto, produto e meio de produção e o horizonte do bem viver e da ecologia integral. *ANPTECRE. Religião e crise socioambiental - VII Congresso Anpetcre PUC-Rio*. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 1, pp. 95-112.
- Baptista, P. A. N. (2020). Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os Estudos de Religião. In: Senra, F., Campos, F., Almeida, T. (Orgs.). *A epistemologia das ciências da religião: pressupostos, questões e desafios*. ed. Curitiba: Editora CRV, pp. 149-168.
- Baptista, P. A. N. (2016). Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 48(3), pp. 491-517.
- BBC (2021). 'Comer carne é um tipo de racismo': a pesquisadora que questiona o modo como tratamos os animais. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-56133935>>. Acessado em 17/06/2022.
- Boff, L. (1995). *Dignitas Terrae. Ecológica: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), pp. 171-188. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em 13/06/2022.
- Davidson, M. (2021). Feminismo e projeto decoloniais: ferramentas críticas para repensar o veganismo. *DIVERSITATES International Journal*, 13(1). Disponível em <<http://diversitates.uff.br/index.php/1diversitates-uff1/article/view/369>>. Acessado em 23/06/2022.
- Dussel, E. (1994). *1492 - El encubrimiento del Otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994.
- Disconzi, N. T. & Silva, F. dos S. R. (2020). Movimento afrovegano e interseccionalidade: diálogos possíveis entre o movimento animalista e o movimento negro. *Revista Brasileira de Direito Animal*, 15(1). Disponível em <<https://periodicos.ufba.br/index.php/RBDA/article/view/36239/20829>>. Acessado em 17/06/2022.

- Felipe, S. T. (2003). *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux.
- Felipe, S. T. (2014). A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Florianópolis: Mulheres, pp. 52-73. Disponível em <https://www.academia.edu/download/47699796/livro_-_estudos_feministas_e_de_genero.pdf#page=52>. Acessado em 16/06/2022.
- Felipe, S. T. (2016). *Galactolatria: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino*. São José, SC: Ed. da Autora.
- Gandhi, M. K. (2014). *Autobiografia: minha vida e minhas experiências com a verdade*. 11ª ed. São Paulo: Palas Athena.
- Gillespie, K. & Narayanan, Y. (2020). Animal nationalisms: multispecies cultural politics, race, and the (un) making of the settler nation-state. *Journal of Intercultural Studies*, 41(1), pp. 1-7. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/07256868.2019.1704379>>. Acessado em 17/06/2022.
- Gomes, L. (2019). *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros.
- Homans, M. (1989). *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*. University of Chicago Press.
- Houtart, F. (2011). El concepto de sumak kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *ALAI, América Latina en Movimiento*, 02 jun. 2011. Disponível em: http://www.dhl.hegoa.ehu.es/ficheros/0000/0738/15._El_concepto_de_sumak_kawsai.pdf. Acesso em 10 out. 2022.
- Joy, M. (2014). *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo*. São Paulo: Cultrix.
- Nascimento de Lima, R. F. (2020). A relação entre a luta antirracista, o veganismo e a política de assistência social. *Revista Serviço Social em Perspectiva*, 4(2), pp. 198-215.
- Santos, B. de S. (2021). *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.

**Veganismo decolonial:
Intersecções com o feminismo e com a luta anti-racista**
Marco Túlio Brandão Sampaio Procópio y Paulo Agostinho N. Baptista



The Vegan Society (s/d.). *Definition of Veganism*. Disponível em <<https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>>. Acesso em 06/07/2021.

UOL (2022). *Índia: o país onde quem é vegetariano é considerado de direita*. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2022/04/11/india-o-pais-onde-quem-e-vegetariano-e-considerado-de-direita.htm#:~:text=Os%20hindus%20consideram%20as%20vacas,chegou%20ao%20poder%20em%202014>>. Acessado em 11/09/2022.

MARCO TÚLIO BRANDÃO SAMPAIO PROCÓPIO

Mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2018). Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG. Participa do Grupo de Pesquisa “Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo” – REDECLID, na PUC-Minas, e lidera o grupo de pesquisa REDEAN, na Universidade Federal de Juiz de Fora, onde também é docente. Email: mtbsp88@yahoo.com.br

PAULO AGOSTINHO N. BAPTISTA

Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF) Líder do Grupo de Pesquisa REDECLID – Religião, Educação, Ecologia, Libertação e Diálogo, Pesquisador e docente do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas. – E-mail: pagostin@gmail.com

**CUERPO, EMOCIONES Y
PERFORMANCE EN EL DESARROLLO
DE PRÁCTICAS Y ACCIONES
COLECTIVAS ANTIESPECISTAS**

**CORPO, EMOÇÕES E PERFORMANCE NO DESENVOLVIMENTO
DE PRÁTICAS E AÇÕES COLETIVAS ANTIESPECISTAS**

**BODY, EMOTIONS, AND PERFORMANCE
IN THE DEVELOPMENT OF ANTI-SPECIESIST COLLECTIVE
PRACTICES AND ACTIONS**

Enviado: 15/04/2024

Aceptado: 8/05/2024

Alejandra Vallejos Carrasco

Antropóloga social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano UAHC (Chile).

Email: a.vallejoscarrasco96@gmail.com

El presente artículo explora cómo los aspectos emocionales y corporales de personas veganas antiespecistas influyen en prácticas micropolíticas y acciones colectivas a favor de los animales no humanos. Para abordar este propósito, la metodología combinó la investigación militante y la observación participante, utilizando relatos autoetnográficos y testimonios de personas veganas y antiespecistas. Los resultados revelaron que estas personas lograron reconfigurar su matriz emocional, desarrollando una sensibilidad hacia el reconocimiento de los animales no humanos. Se destacó el papel crucial de las reacciones emocionales en la adopción de una postura antiespecista y en la práctica del veganismo como respuesta a la violencia especista en la sociedad. El cuerpo y la performance se presentan como medios para instaurar este nuevo discurso. Se demuestra cómo las emociones y la corporalidad están vinculadas en el activismo vegano antiespecista, y cómo estas motivaciones individuales se traducen en acciones colectivas contra la opresión animal.

Palabras clave: Antiespecismo, emociones, acción colectiva y performance.

Este artigo explora como os aspectos emocionais e corporais de pessoas veganas antiespecistas influenciam as práticas micropolíticas e as ações coletivas em favor dos animais não humanos. Para atender a esse propósito, a metodologia combinou pesquisa militante e observação participante, utilizando relatos autoetnográficos e depoimentos de pessoas veganas e antiespecistas. Os resultados revelaram que estas pessoas conseguiram reconfigurar a sua matriz emocional, desenvolvendo uma sensibilidade para o reconhecimento de animais não humanos. Foi destacado o papel crucial das reações emocionais na adoção de uma postura antiespecista e na prática do veganismo como resposta à violência especista na sociedade. Nesse contexto, o corpo e a performance são apresentados como meios para estabelecer esse novo discurso. Demonstra-se como as emoções e a corporalidade estão ligadas ao ativismo vegano anti-especista e como estas motivações individuais se traduzem em ações coletivas contra a opressão animal.

Palavras-chave: Antiespecismo, emoções, ação coletiva e performance.

This article explores how the emotional and bodily aspects of anti-speciesist vegan individuals influence micropolitical practices and collective actions in favor of non-human animals. To address this purpose, the methodology combined militant research and participant observation, using autoethnographic accounts and testimonies from vegan and anti-speciesist individuals. The results revealed that these individuals managed to reconfigure their emotional matrix, developing sensitivity towards the recognition of non-human animals. The crucial role of emotional reactions in adopting an anti-speciesist stance and practicing veganism as a response to speciesist violence in society was highlighted. In this context, the body and performance are presented as means to establish this new discourse. It is demonstrated how

emotions and corporeality are linked in anti-speciesist vegan activism, and how these individual motivations translate into collective actions against animal oppression.

KeyWords: Antispeciesism, emotions, collective action and performance.

1. Introducción

En nuestra sociedad, la discriminación ha sido una constante histórica, afectando a personas por razones de género, clase social, etnia y otros factores. Aun así, existe una forma de discriminación que trasciende los límites humanos: el especismo. Este concepto engloba la explotación y opresión de los animales no humanos, donde nuestras responsabilidades morales se restringen únicamente a nuestros intereses como seres humanos (Horta, 2009). Aunque esta forma de discriminación ha sido frecuente a lo largo de la historia, su cuestionamiento ha sido limitado. Por ende, resulta fundamental reconocer que aquellos que son objeto de discriminación también suelen ser víctimas de explotación.

La visión de los animales no humanos como meros recursos para el consumo diario es ampliamente asumida en la sociedad occidental moderna, arraigada en valores capitalistas y antropocéntricos. Sin embargo, individualidades y colectivos antiespecistas desafían esta norma y se oponen a la explotación animal, reconociendo su sufrimiento y generando transformaciones emocionales, corporales y sociales que desafían las percepciones colectivas de los animales no humanos como bienes de consumo (Zusman et al., 2009).

La investigación se adentra en estos grupos antiespecistas, considerando sus prácticas micropolíticas y acciones colectivas, con la autora aportando su relato y experiencia como activista antiespecista y vegana. Los antecedentes de la investigación contextualizan la relación compleja entre humanos y animales no humanos, marcada por una dicotomía impuesta por la modernidad que categoriza a los animales como meros recursos para el beneficio humano.

Esta visión reduccionista ha normalizado la explotación animal en áreas como la alimentación, la experimentación y el entretenimiento. La conquista de Occidente, según Aráoz (2011), desempeñó un papel trascendental en la construcción de esta dicotomía y en la configuración de nuestra relación con la naturaleza. La narrativa de supremacía humana sobre la naturaleza, arraigada desde la época de la conquista, sigue influyendo en cómo percibimos nuestro entorno y a sus habitantes. Este eurocentrismo, que posicionó a Occidente como la cúspide de la civilización, estableció un poder global hegemónico y marginó a las comunidades indígenas. Como resultado, hemos heredado una visión que perpetúa la explotación y la jerarquía sobre la naturaleza, convirtiéndonos en cómplices de esta dinámica.

Siguiendo la lógica del eurocentrismo, se reafirmó al ser humano como el centro de la existencia, generando relaciones asimétricas de subordinación (Quijano, 2014). Esta visión instauró una jerarquía que privilegia al ser humano sobre la naturaleza y los demás seres vivos, influyendo en las interacciones sociales a lo largo del tiempo.

Escobar argumenta que, en la sociedad moderna, nuestras percepciones están arraigadas en una "ontología dualista", que divide entre mente/cuerpo, humano/animal y naturaleza/cultura, estableciendo jerarquías y relaciones de poder. Este enfoque ha moldeado nuestras instituciones y formas de conocimiento, subestimando la importancia de la naturaleza y otras formas de vida (Escobar, 2014).

La modernidad, impulsada por la acumulación de capital, ha creado, entonces, una brecha que separa a los seres humanos de la naturaleza, relegando esta última a una posición externa, observable y explotable.

El especismo y el capitalismo son sistemas de dominación que comparten similitudes en su funcionamiento. Ambos perpetúan la explotación y subordinación de la naturaleza y las especies no humanas, contribuyendo a su separación. La visión antropocéntrica dominante en las sociedades capitalistas legitima la subordinación de otras especies y su explotación, estableciendo una jerarquía que deshumaniza y desensibiliza hacia el sufrimiento animal (Carsolio, 2020; Fernández, 2018).

Desde una perspectiva antropocéntrica, se ha establecido al ser humano como superior a otras formas de vida, lo que resulta en la percepción de la naturaleza y los animales no humanos como simples recursos para beneficio humano, sin considerar su bienestar o derechos inherentes (Fernández, 2018; Méndez, 2020). En las sociedades capitalistas, estas ideas arraigadas en el antropocentrismo y el especismo normalizan la explotación y el sufrimiento animal, utilizándolos para la producción de alimentos, productos y entretenimiento con fines económicos (Navarro, 2017; Carsolio, 2020). Este entramado ideológico y económico perpetúa su subordinación y explotación. En el sistema capitalista, caracterizado por la sobreproducción y la explotación, se cosifican los cuerpos y emociones de los animales no humanos, transformándolos en productos comerciales (Guerra, 2021).

2. Problematicación

2.1. Carnismo: Patrón de consumo de carnes y derivados.

En la actualidad, el sistema de producción alimentario, basado en el consumo de carnes y otros productos de origen animal prevalece como el patrón dominante y hegemónico a nivel mundial.

La industria cárnica es central en el sistema alimentario actual, siendo globalmente predominante. No solo se limita a la producción de carne fresca, sino que incluye la fabricación de una variedad de productos derivados, como embutidos, enlatados y congelados. Este sector abarca diversas especies animales, como bovinos, porcinos, aves de corral, ovinos y caprinos, adaptándose a las preferencias locales.

Es importante destacar que esta ideología implica una violencia sistemática que conduce a la masacre de miles de animales no humanos, un tema que raramente se aborda en la discusión pública. Por ejemplo, en Chile, la producción de carne está encabezada por la avicultura alcanzando las 675 mil toneladas, seguida por la carne de cerdo con 584 mil toneladas.¹ Además, en el año 2021, se desembarcaron un total de 3 484 599 toneladas de animales acuáticos en el país.²

Esta industria continúa aumentando su producción, sosteniéndose en un modelo que resulta profundamente injusto para los animales, ya que se fundamenta en su explotación (Andreatta y Navarro, 2019). Esta estructura industrial ha generado una desconexión entre los consumidores y el proceso de producción, ocultando en gran medida las condiciones en las que los animales son criados y sacrificados para el consumo. Esta opacidad ha contribuido a mantener una narrativa que justifica su uso y abuso con fines económicos, mientras se minimiza o ignora su capacidad de experimentar dolor, sufrimiento y emociones.

Desde una posición dominante, el ser humano ha establecido categorías arbitrarias que se consideran aceptables y moralmente justificables para explotar sus cuerpos en beneficio propio. Estas bases han contribuido al desarrollo de una sociedad especista, donde se otorga un trato desigual a los animales no humanos basado en su utilidad para el mercado.

El núcleo del problema reside en las percepciones, fuertemente influenciadas por construcciones sociales. Estas creencias, representaciones y mitos han sido moldeados por lo que Melanie Joy (2020) ha denominado “ideología carnista”. Esta ideología sirve como un marco conceptual que explica y perpetúa la explotación animal mediante la aceptación cultural del consumo de carne y otros tipos de abuso, desensibilizado hacia su sufrimiento. Aunque está arraigada en la sociedad moderna, rara vez se discute abiertamente en el discurso social. Además, el especismo antropocéntrico, como señala Gaitán (2016), perpetúa una visión distorsionada al otorgar al ser humano un estatus moral superior.

¹ Disponible en <https://www.odepa.gob.cl/publicaciones/noticias/agro-en-la-prensa/informacion-disponible-sobre-carnes>

² Disponible en <https://observatorioanimal.org/chile/>

Es crucial entender que estas prácticas, lejos de ser inevitables, son decisiones conscientes, como indica Joy. En la mayoría de los casos, el consumo de carne no es una necesidad imperiosa, sino el resultado de elecciones influenciadas por la cultura y la sociedad (Joy, 2020).

La normalización de la explotación animal contribuye a trivializar su sufrimiento, llevándonos a aceptar formas de violencia que serían impensables para nuestra propia especie. Joy (2020) sostiene que el carnismo actúa como un mecanismo de defensa, bloqueando la conciencia y guiando nuestras acciones según las pautas de esta ideología.

A pesar de esto, algunos académicos/as y grupos desafían la discriminación hacia los animales no humanos y las perspectivas carnistas arraigadas. Reconocer su sufrimiento nos permite distanciarnos de su consumo y dejar de ser cómplices de su explotación.

Este proceso de concienciación nos confronta con nuestras emociones reprimidas debido al carnismo y el especismo, generando una nueva subjetividad que nos aleja del sistema establecido. Joy (2020) señala que este reconocimiento revela el mundo violento oculto bajo la ideología carnista, confrontando nuestra percepción del entorno social.

El proceso de concienciación sobre nuestros hábitos de consumo nos lleva a desaprender prácticas que perpetúan la violencia hacia los animales. Esto abarca no solo la elección de alimentos y cosméticos, sino también considerar cómo nuestras decisiones de entretenimiento y moda pueden contribuir a esta dinámica. Por ejemplo, el uso de pieles animales en la industria de la moda o el apoyo a espectáculos que explotan animales refuerzan nuestra complicidad en esta violencia.

Al desafiar las prácticas sociales normalizadas, también se generan cambios emocionales y físicos que representan una resistencia a la violencia especista. Los grupos antiespecistas, aunque no son una unidad universal ni totalizante, emergen como identidades y/o colectivos que comparten el objetivo de combatir la discriminación basada en la especie y cuestionar el antropocentrismo. Su visión política busca erradicar estas formas de discriminación y privilegio humano en la sociedad contemporánea (Méndez, 2020).

Según el manifiesto antiespecista (2012), estos colectivos promueven activamente su visión a través de diversas acciones, como performances y manifestaciones públicas, como se detalla más adelante. Además de defender el veganismo ético, se comprometen moralmente con su postura y luchan contra el prejuicio antropocéntrico. No obstante, la empatía hacia los animales no humanos puede impulsar al veganismo, pero no necesariamente al antiespecismo Navarro (2017). Por lo tanto, cuando nos referimos a grupos antiespecistas, hablamos de colectivos que adoptan el antiespecismo como una postura ética y política, reflejada en acciones coherentes y en un rechazo total al uso de animales.

Nos enfocamos en las colectividades chilenas que adoptan el antiespecismo como una postura política, comprometidas con abolir la explotación animal. Estas colectividades realizan acciones fundamentadas en esta convicción, con el objetivo de reconfigurar la relación entre humanos y animales no humanos hacia la igualdad, el respeto y la consideración moral.

La ideología carnista, por otro lado, emerge como un componente esencial en la problemática abordada. Su arraigo en la sociedad ha dejado una profunda huella en la percepción y relación con los animales no humanos, perpetuando prácticas especistas y la explotación animal.

Este estudio se enfoca en explorar el papel del cuerpo y las emociones en personas antiespecistas, que participan en acciones colectivas como performances en manifestaciones públicas, en Santiago de Chile.

Se analiza cómo estas acciones desafían la ideología carnista y las normas sociales que perpetúan la explotación animal y cómo las emociones y el cuerpo se convierten en instrumentos clave para cuestionar y desafiar la ideología carnista en esta región. Se busca comprender cómo la presencia física y las expresiones emocionales en contextos de protestas impactan en la conciencia pública. Este análisis contribuye a comprender el activismo antiespecista y su papel en la transformación de la percepción y tratamiento de los animales en Santiago de Chile, destacando el papel crucial del cuerpo y las emociones en este proceso.

3. Consideraciones conceptuales

En este apartado, se abordan los conceptos clave que enmarcan e impulsan la investigación sobre las experiencias de subjetivación de personas antiespecistas frente al reconocimiento del sufrimiento animal en un sistema especista y antropocéntrico. Se explora cómo las emociones y el cuerpo juegan un papel fundamental en la construcción de estas identidades antiespecistas, lo que conduce al desarrollo de prácticas y acciones concretas en defensa de los animales.

En vista de lo anterior, los conceptos son los siguientes:

- Emociones, cuerpo y performance
- Antiespecismo y veganismo
- Acción colectiva y prácticas políticas

En primer lugar, desde la perspectiva de la antropología de las emociones, se subraya el carácter socialmente construido de las emociones y estados afectivos. Se reconoce que el individuo puede contribuir con su propia experiencia personal en la construcción de su dimensión emocional, derivada de la interpretación de situaciones específicas. Por lo tanto, se comprende que las emociones no son elementos estáticos, sino que se encuentran en constante cambio.

La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo con la singularidad de cada persona (...) La afectividad es el impacto de un valor personal que se enfrenta a un contexto tal y como es experimentado por el individuo. (Le Breton, 2013, p. 69)

Según Tommaso Gravante (2020), el contexto social y cultural influye en la construcción de las emociones y en cómo se percibe el mundo en diversas situaciones. Su investigación en movimientos sociales revela que es posible reconfigurar las "reglas dominantes del sentir" mediante el desarrollo de "nuevas reglas de sentir". En el caso del reconocimiento del sufrimiento animal, los grupos antiespecistas adoptan una nueva regla del sentir basada en la empatía y compasión hacia los seres sintientes. Al mismo tiempo, sienten rabia e indignación hacia aquellos que perpetúan la violencia especista.

El cuerpo y las emociones son comprendidos desde una perspectiva antropológica que los considera como construcciones socioculturales, alejándose de postulados naturalistas. Se destaca el interés en las emociones socialmente construidas y los cuerpos dentro de un sistema articulado. Se subraya la capacidad del cuerpo y sus dimensiones emocionales para configurarse a través de un trabajo reflexivo y perceptivo.

El reconocimiento de la explotación animal y su sufrimiento provoca en las personas una transformación en la forma de mirar y sentir el mundo, situando al cuerpo y las emociones en el centro de esta reconfiguración. Este proceso conduce a la adopción del veganismo y antiespecismo, ya que, como menciona Ponce (2021), "el animalismo pasa por y desde el cuerpo, se trata del encuerpamiento de la subjetividad o la somatización de la animalidad" (p. 1975). Asimismo, se entiende el proceso de subjetivación como una construcción del sujeto y una reflexión sobre sí mismo, como plantea Roldan (2021).

En relación con el tema de investigación, la performance juega un papel relevante como parte de las acciones realizadas por el grupo de estudio para rechazar la explotación animal. Esta forma de activismo utiliza el cuerpo como su principal medio de expresión, permitiendo durante la performance representar un cuerpo diverso, oprimido y animal, a través de un "acto de intervención efímero" (Turner, 1988).

De acuerdo con Teresa Pousada (2015), un cuerpo activo tiene la capacidad de crear, transmitir y organizar mensajes cargados de significado. Nuestro cuerpo es capaz de expresar lo social y la experiencia personal. En este contexto, un cuerpo influenciado por el discurso

antiespecista adquiere nuevas dimensiones comunicativas y expresivas que lo hacen legible para el público social.

El cuerpo de la performance se dispone hacia el encuentro, hacia la posibilidad de mezclarse, de fusionarse con las personas que la ven y participan sintiendo, escuchando, haciéndose parte de la denuncia. El sujeto que hace performance tiene el placer de desplazarse en el espacio, desplazarse desde la piel mientras ésta se confunde con el espacio y con los ojos dispuestos de todos los seres que están en ese espacio. (Neira, 2006, p. 9)

En relación con la performance, surge el interés por vincular el concepto de "liminalidad" de Víctor Turner, presente en los ritos de transición. En acuerdo con esto, los participantes de la performance transitan por un espacio liminal, escapando de las clasificaciones y esquemas sociales que definen su posición. En el acto performático, el grupo y/o individualidades abandonan momentáneamente su estatus humano para dar vida al cuerpo y realidad animal a través de repertorios y símbolos que refuerzan su estado ambiguo. Como menciona el autor, "en cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos" (Turner, 1988, p. 102).

Durante la performance, que se desarrolla como un espacio liminal sin reglas ni estructuras sociales, surge la generación de la "communitas". Este concepto se refiere al encuentro espontáneo e inmediato entre personas, donde prevalecen relaciones igualitarias sin jerarquías. La performance como espacio liminal permite un momento que está tanto en el tiempo como fuera de él (Turner, 1988). En el activismo mediante la performance, los participantes crean esta comunidad espontánea al reconocerse todos como animales más allá de las clasificaciones sociales.

Después de lo expuesto, es necesario profundizar en el concepto de antiespecismo. Este enfoque se fundamenta en la idea de otorgar a los animales un estatus que va más allá de considerarlos simplemente como objetos o mercancías. Gary L. Francione (1999) propone una teoría abolicionista con el objetivo de poner fin a su explotación y apropiación. Su perspectiva antiespecista busca reconocer la sensibilidad de estos seres y eliminar cualquier forma de explotación hacia ellos. Aquí es donde el concepto de "reconocimiento" adquiere una relevancia significativa, ya que cuestiona la opresión hacia los animales.

Mónica Cragolini (2017) explica que la otredad animal permanece en un estado de cripta, sin ser comprendida ni incorporada. Este otro animal es incluido en la sociedad por su diferencia natural con lo humano, siendo excluido en muchos otros aspectos.

La cuestión no es si es posible comparar un humano a un animal, sino reconocer una "igualdad" de respeto que ni tiene que ver con los caracteres ni los atributos de especie, sino con la condición de viviente que sufre. (Cragolini, 2017, p. 112)

Dentro del reconocimiento de este otro animal, el veganismo se presenta como una práctica coherente con el principio abolicionista, que rechaza la idea de considerar a los animales como propiedad y aboga por la abolición de la explotación animal. El antiespecismo, basado en los planteamientos de Gary L. Francione, busca oponerse a la violencia y opresión especista a través de una postura política que involucre acciones consistentes y coherentes para erradicar la discriminación y explotación animal.

No podemos trazar una distinción consistente entre la carne y los demás productos de la explotación animal, como los lácteos, los huevos, así como entre los productos alimenticios y los productos de vestimenta u otros fines. Si los animales importan moralmente, no podemos justificar el comerlos, usarlos para vestimenta o utilizarlos en general. Quienes se consideran abolicionistas no pueden consumir productos de la explotación animal. (Francione, 2013)³

Gaitán (2016) y Lemes (2016) coinciden en que el veganismo va más allá de una simple dieta basada en plantas, siendo un rechazo al especismo y a un veganismo sin posición política, que se reduce a un estilo de vida comercializable. Estos principios éticos y morales son fundamentales para aquellos que rechazan el uso sistemático de los cuerpos animales. La postura ética y moral del antiespecismo y el veganismo abarca toda explotación y uso de animales, y no solo se limita a modas o tendencias.

Por otro lado, se examina la relación entre la acción colectiva, las prácticas micropolíticas y el discurso antiespecista, destacando aquellas acciones y prácticas que muestran sensibilidad hacia los animales no humanos. Delgado (2007) resalta la importancia de los movimientos sociales como fuerzas dinámicas que moldean la narrativa cultural y social en torno a la consideración ética de los animales no humanos.

La noción de Melucci acerca de la acción colectiva como generadora de identidades es esencial en este contexto. El activismo antiespecista permite a sus integrantes diferenciarse, consolidar su identidad y presentarse como defensores de los derechos de los animales frente a la violencia institucionalizada. Según Melucci (1991), "Los actores colectivos producen entonces la acción colectiva, porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción" (p. 358). Esta dinámica no solo fortalece la cohesión interna de los movimientos

³ Fragmento traducido del blog personal de Gary L. Francione, rescatado de <https://enfoqueabolicionista.blogspot.com/2013/>

antiespecistas, sino que también influye en cómo estos se perciben y son percibidos por la sociedad en general. En última instancia, la acción colectiva no solo es una manifestación en defensa de los animales no humanos, sino que también moldea la identidad y la imagen pública de los activistas.

Es fundamental conectar los actos de violencia y explotación animal, validados por la ideología carnista, con su impacto en un nivel subjetivo que motive a los individuos a actuar para poner fin a esta problemática. Salvador Martí (2004) destaca la importancia de los elementos simbólicos y subjetivos en las acciones colectivas. La génesis de estas acciones surge de la conciencia compartida y la interpretación del grupo frente a las realidades sociales impuestas por las estructuras vigentes. Estas interpretaciones subjetivas impulsan la acción y desencadenan un proceso de movilización en busca de transformación y cambio en relación con la explotación animal y la injusticia del sistema carnista.

Cuando ciertos grupos o individualidades perciben una realidad injusta, como el trato desigual hacia los animales no humanos en nuestra sociedad, surgen respuestas tanto emocionales como cognitivas. La sensación de injusticia impulsa la búsqueda de soluciones y lleva a la realización de acciones y prácticas destinadas a cambiar la situación y defender los derechos y el bienestar de los seres sensibles.

La idea fundamental de este componente es que toda acción política colectiva implica siempre un conflicto simbólico con un estado de relaciones existentes; sólo así dichas relaciones estructuralmente dispares son la simiente para las posibilidades de existencia de la movilización y la acción colectiva. (Álzate, 2008, p. 285)

La acción colectiva y el discurso antiespecista generan prácticas micropolíticas que desafían los esquemas especistas de la sociedad. En este sentido, la adopción de una postura antiespecista se refleja no solo en acciones públicas a favor de los animales, sino también en la vida privada y en la construcción de la identidad de los individuos. Félix Guattari (2006) describe este proceso como una "revolución molecular", donde las prácticas y condiciones se transforman tanto a nivel colectivo como personal. Esto permite a las individualidades crear sus propias prácticas y referencias, independizándose de la ideología carnista y otras estructuras sociales establecidas. Según Guattari, "La revolución molecular consiste en producir las condiciones no sólo de una vida colectiva, sino también de la encarnación de la vida para sí mismo, tanto en el campo material, como en el campo subjetivo" (p. 62).

En concordancia, Ponce (2021) argumenta que el reconocimiento y el animalismo se integran en la vida de los individuos, abarcando aspectos colectivos y relaciones personales y afectivas. La distinción entre lo privado y lo público se desvanece. Estas ideas serán aplicadas

en el caso de estudio, ya que la conciencia ético-política hacia la cuestión animal comienza en las prácticas individuales y luego se expande a través de procesos de acción colectiva.

4. Sobre el material y pasos de análisis

El método de análisis utilizado se basa en el análisis de discurso, que reconoce el lenguaje como fundamental en la construcción de la realidad, según Santander (2011). Este enfoque no se limita a textos escritos, sino que también incluye imágenes y signos visuales. Se destaca la importancia de incorporar elementos como corporalidades y performances en el análisis. La amplitud y diversidad del lenguaje hacen que esta herramienta sea adaptable y capaz de examinar una amplia gama de fenómenos sociales.

En este análisis, se revisan e interpretan entrevistas, testimonios, narraciones y relatos de los participantes, así como narrativas autoetnográficas de mi experiencia como investigadora y activista antiespecista.

Utilizando la metodología propuesta por Calderón (2021), se emplea la autoetnografía como un enfoque cuerpo-subjetivo que implica una participación activa en la narrativa. Aquí, la dimensión personal se fusiona con los eventos de estudio, generando un conocimiento performático. Este enfoque integra tanto los datos textuales de los participantes como mis propias experiencias como activista, incluyendo la práctica de la performance. Además, se recurrió a la investigación militante, que, como enfoque participativo (Malo, 2004 citado en Camacho, 2021), surgió durante la participación en performances y acciones en apoyo de los animales no humanos.

En consecuencia, se genera una mayor comprensión de las dinámicas y procesos involucrados en las acciones colectivas antiespecistas y cómo estas afectan las emociones y el cuerpo de los involucrados.

5. Empatía, pena y dolor: El reconocimiento y sentimiento del otro animal

A través de la observación y autoobservación, junto con los relatos de las personas entrevistadas, he identificado un discurso destacado: el reconocimiento de la otredad animal y su capacidad de sentir. En las respuestas y testimonios de los participantes, se repiten palabras y emociones como empatía, dolor, rabia e indignación. Uno de los aspectos recurrentes es la idea del sufrimiento animal. Romina Silva, vegana y antiespecista, comenta: “Honestamente, no soporto ver su sufrimiento, ni todo lo malo que les hace el ser humano. Soy muy honesta y me da rabia e impotencia ver la explotación, quiero ir y sacarlos de ahí, defenderlos” (Silva, 2022).

La conciencia del sufrimiento animal debido a la explotación provoca respuestas emocionales intensas, afectando al cuerpo con sensaciones de dolor, desesperación y angustia. La presencia de estas emociones es evidente al reconocer o presenciar el maltrato y abuso

animal. Tatiana Burgos, activista vegana, expresa: “Me duele mucho, siempre quizás el pecho, el estómago, como la parte abdominal, la garganta también porque se me aprieta, no sé” (Burgos, 2022).

La toma de conciencia del sufrimiento animal desencadena una profunda reconfiguración en cómo les activistas experimentan y perciben el mundo que les rodea. Esta transformación de los horizontes cognitivos da lugar a una mezcla de emociones, en su mayoría dolorosas, como la rabia, la pena y el dolor. Según Ponce (2021), el proceso de encarnar o somatizar la subjetividad animalista implica una interdependencia y una disposición sensitiva que se arraiga en la experiencia corporal. En este sentido, se establece una conexión íntima entre el reconocimiento del sufrimiento animal y su manifestación a través de las emociones y sensaciones en el cuerpo de estas subjetividades.

Las respuestas emocionales a situaciones relacionadas con la opresión animal, identificadas como “emociones reflejo” por Gravante (2020), son breves y se vinculan con nuestro entorno social. Estos sentimientos pueden influir en las percepciones, generando aversión moral hacia quienes perpetúan la indiferencia hacia los animales no humanos. Romina, al expresar “todo lo malo que le hace el ser humano”, ejemplifica esta reacción. Estas emociones reflejo modifican percepciones y actitudes hacia la ética animal.

Los testimonios de las participantes revelan que emociones como dolor, angustia e impotencia impulsan prácticas, discursos y acciones en favor de los animales. Este malestar emocional se convierte en motivación para emprender acciones concretas contra la explotación animal. La relación entre el malestar emocional y la acción para mitigar el sufrimiento animal va más allá de una reacción emocional, siendo un catalizador para la acción. La conexión emocional con el dolor animal motiva a les activistas a actuar. Sobre esto, Tatiana señala:

Cuando veo a los animales no humanos siendo violentados o abusados, siento personalmente un dolor muy grande. Recuerdo también que cuando tomé la decisión de hacerme vegana y luchar por sus derechos, fue precisamente por eso. Porque vi imágenes explícitas de lo que ellos pasaban en toda su vida para llegar al final al... al plato de la gente. (Burgos, 2022)

La sensibilidad frente al sufrimiento animal desafía la ideología carnista y abraza la vida de los animales no humanos, reivindicándola a través de acciones y palabras. Esta ideología, como señala Joy (2020), se arraiga en nuestras sociedades y moldea nuestra percepción de la realidad y nuestra relación con el entorno. Los dispositivos ideológicos despojan al animal no humano de su historia y lo convierten en un mero producto, disociándolo de su pasado como ser vivo (Navarro, 2017).

El reconocimiento del sufrimiento animal impulsa la adopción de una postura animalista, marcada por emociones como la culpa, la indignación y la rabia. Estas emociones catalizan la transición hacia el veganismo y el antiespecismo, principios éticos rectores que reevalúan nuestra relación con los productos vinculados a la explotación animal. El antiespecismo funciona como un marco político, ético y moral que guía este proceso introspectivo y emocional. Esta transformación implica sentir el dolor de los animales en nuestro propio cuerpo

Tanto los testimonios de los participantes como mi experiencia como activista antiespecista destacan cómo este reconocimiento reconfigura nuestra relación con los animales y su sufrimiento. Romina señala: "Ya no es para mí ver carne, leche, huevos o un abrigo de piel sin sentir que es algo malo, o ver que no es tan pasivo como decir 'pucha, qué pena', así no más, me da rabia" (Silva, 2022). Los dispositivos de legitimación del carnismo son identificados y rediseñados en la mentalidad de estas individualidades, permitiendo que los animales no humanos sean reconocidos nuevamente como seres sensibles.

La identificación del sufrimiento animal, como plantea Cragolini (2017), presenta una complejidad intrínseca debido a la necesidad de matar animales para el consumo humano. Este reconocimiento lleva consigo la aceptación de la diversidad y pluralidad que caracterizan al mundo, abarcando no solo a los seres humanos. En este sentido, este proceso de reconocimiento se transforma en un acto político que desafía la concepción tradicional del ser humano, al luchar por la igualdad en la convivencia con otras formas de vida, lo que a su vez puede llevar al conflicto o confrontación en otros contextos donde dicho reconocimiento no existe.

6. Rechazo, culpa e indignación: El carácter defensivo y la reacción emocional hacia los humanos carnívoros

Compartir espacios con personas indiferentes al sufrimiento animal es un desafío evidente para quienes participan en la investigación. La comida, como símbolo de reunión, puede generar conflictos en contextos sociales y familiares. Tanto los participantes como la investigadora han experimentado incomodidad al enfrentar prácticas arraigadas en el especismo. Juan Pino, vegano antiespecista, expresa: "En círculos donde el consumo animal está normalizado es más difícil socializar, ya que las personas son cerradas a la empatía, tanto con uno mismo como con los animales" (Pino, 2022).

En este sentido, se observa un proceso consciente o inconsciente en el que los entrevistados comparten situaciones de conflicto e incomodidad. Javiera, por ejemplo, relata:

Me he sentido excluida, sí, de ciertos círculos sociales. De hecho, específicamente por ser una persona vegana antiespecista me he autoexcluido a veces, pero también he sentido la exclusión consciente o inconsciente o subconsciente de otros (...) específicamente en las horas de comer, específicamente en las horas del almuerzo noto una incomodidad de muchas personas con las que comparto fluidamente en otras instancias. Tanto por los comentarios que yo pudiera hacer, porque los hago, cuando hay más confianza, por el hecho mismo de estar comiendo algo que a mí me conflictúa deciden sentarse en otra parte o evitar compartir conmigo en esas instancias, hay quienes me lo han dicho directamente. (Díaz, 2022).

De acuerdo con Ponce (2021), en la vida cotidiana, los individuos se encuentran en un constante proceso de auto-reflexión y simultáneamente enfrentan tensiones y conflictos al tener que lidiar con las normas establecidas por el sistema carnista, que prevalecen y son perpetradas por su entorno en la mayoría de las ocasiones.

7. Víctimas y perpetradores en la violencia animal

Se demuestra una clara diferencia entre una conciencia animalista y aquella que perpetúa la violencia animal en diversas formas. Las experiencias compartidas por los activistas revelan el conflicto y la incomodidad al confrontar una humanidad que niega el sufrimiento de los animales no humanos, utilizados como bienes de consumo en áreas como alimentación, entretenimiento y vestimenta.

Una vida libre de consumo animal y prácticas especistas les lleva hacia una postura antiespecista, transformando sus percepciones, emociones y sentimientos. Esta reconfiguración de una subjetividad vegana antiespecista impacta en las relaciones personales y sociales, provoca confrontaciones y reacciones defensivas al exponer la violencia presente en esas prácticas. De ahí que presento mi propio relato como persona vegana antiespecista:

Mis padres llegaron a Santiago luego de haber estado una semana en Parral, con la familia de mi padre. Al momento de reunirnos para tomar “once”, lo primero que ponen en la mesa es un plato lleno de pedazos de carne traídos del sur. Tomé ese acto como una falta de respeto hacia mi persona, hacia mis convicciones e ideales, no pude, de ninguna manera contener mis lágrimas ni mis palabras. (Autoetnografía, 2022)

La ideología carnista, como plantea Joy (2015), desconecta el consumo de carne del cuerpo animal, pero los veganos/as perciben la carne como tal, generando un marco mental que identifica un mundo de víctimas, asesinos, culpables y cómplices. Este enfoque provoca sentimientos negativos hacia el sufrimiento animal, como desesperación y rabia, como señala

Rodrigo: “Al sentarme a la mesa en juntas familiares, es como si estuviera compartiendo con cómplices del asesinato” (Saldívar, 2022).

Los grupos antiespecistas muestran diferentes sentimientos y percepciones en comparación con quienes aún son cómplices debido a normas no cuestionadas. Esto refleja cómo las estructuras sociales influyen en nuestros sentimientos y acciones (Huerta, 2008). Sin embargo, estas normas sobre cómo deberíamos sentir se desafían y alteran a través del ejercicio de un “yo sintiente” que cuestiona la matriz emocional dominante, como sugiere Le Breton (2013). Esto da lugar a la formación de “nuevas reglas de sentir” (Gravante, 2020), generando conflictos e incluso llevando a la exclusión o autoexclusión de grupos sociales que comparten percepciones y sentimientos dominantes sobre la muerte y el consumo de animales.

8. Emancipación corporal en la performance: Instalando un discurso antiespecista y revelando la violencia hacia los cuerpos animales

En el trabajo de campo, se ha observado que la performance es una forma prominente de activismo contra la explotación animal. Esta manifestación busca visibilizar el sufrimiento animal mediante cuerpos humanos y puestas en escena enriquecidas con elementos como máscaras, fluidos y pinturas. Para personas veganas antiespecistas, esta expresión no solo exhibe el sufrimiento, sino que también les permite expresar sus propios sentimientos, conectando sus emociones y su conciencia animalista. Durante este acto, el cuerpo se redefine mediante elementos que recrean la experiencia de un cuerpo animal oprimido. Tatiana destaca cómo esta práctica combina la exposición del sufrimiento animal con la expresión de emociones.

Siento que es la oportunidad que yo tengo para expresarme, emocionalmente también por lo que siento... por el dolor que siento al final por los animales que son oprimidos. Siento que es la oportunidad que yo tengo para hacer algo por todos los animales que no pueden. También considero que es una oportunidad para que la gente se dé cuenta de lo que está aportando socialmente. (Burgos, 2022)

En esta perspectiva, se puede sostener que el cuerpo del artista se convierte en el lienzo de la obra en el escenario, siendo el material esencial con el que experimenta, indaga, cuestiona y modifica (Neira, 2006).

A través de mi experiencia y en las narraciones de participantes, se ha demostrado que la performance se ha convertido en una vía fundamental para poner en relieve el sufrimiento animal. Es importante señalar que este acto performático se convierte en una forma discursiva para desafiar y rechazar las normas especistas arraigadas en la ideología carnista presentes en nuestra sociedad.

La ideología planteada por Joy (2020) niega la capacidad de sentir de los animales no humanos mediante mecanismos como la desinformación, lo que conduce a percibirlos como simples objetos. De esta manera, la performance se convierte en una práctica discursiva que comunica las implicancias de esta ideología sustentada en violencia física, permitiéndonos experimentar en nuestros cuerpos la violencia que sufren. Convirtiéndose en un acto de resistencia que desafía la ideología carnista y subraya la subordinación y explotación diaria de los animales no humanos.

La performance emerge como una resistencia que introduce un nuevo discurso contra la violencia hacia los animales y la ideología carnista, desafiando su subordinación y explotación diaria. Romina, activista vegana, comparte una experiencia donde no solo se representa, sino que se encarna el cuerpo animal herido o torturado en la performatividad, abandonando el cuerpo humano en favor del cuerpo animal, así comenta: “Mi cuerpo es como su cuerpo, son cuerpos de seres iguales y mostrar sus marcas, su sangre, es simbolizar y honorificar lo que fueron y lo que son sus vidas y lo que sufrieron por ellas” (Silva, 2022).

La performance reúne una variedad de cuerpos con el propósito de visibilizar la realidad de los animales no humanos y la violencia que sufren. Mediante la acción colectiva, se expone de manera tangible lo que normalmente está oculto. La performance se erige como una herramienta para dismantlar los mecanismos que encubren la verdad detrás del sistema carnista, empleando su poder comunicativo en la representación. En este contexto, el cuerpo se convierte en un complejo tejido de símbolos y señales que transmiten su mensaje (Pousada, 2015).

9. Cuerpos animales liminales y *communitas* en la escena performática: Explorando la experiencia de la violencia y muerte animal

En la lucha por los derechos de los animales no humanos, la performance se revela como un poderoso medio de comunicación. En ella, nuestros cuerpos se convierten en portavoces de los animales oprimidos, permitiéndonos encarnar su sufrimiento. Esta práctica, surgida como respuesta a la ocultación fomentada por la ideología carnista propuesta por Joy (2020), expone la realidad y crueldad de la explotación animal. Así, a través de diversos elementos y técnicas, nuestros cuerpos adquieren las características de los animales muertos y torturados, permitiéndonos encarnar y comunicar el sufrimiento que experimentan.

Los cuerpos en la performance trascienden las barreras sociales y la noción convencional de lo humano, originando un espacio liminal donde lo velado se torna visible. De manera que, en el acto performático, se desafían las jerarquías y los estatus, donde ninguna vida vale más

que otra y donde las diferencias humanas se desvanecen en favor de la causa compartida, permitiendo “un momento en y fuera del tiempo” (Turner, 1988, p.103).

En esencia, la performance se erige como una herramienta poderosa que supera la mera representación visual. Actúa como una forma de resistencia y visibilización, donde los cuerpos se transforman en narradores de la violencia encubierta, cuestionando la ideología carnista y forjando un espacio de equidad y conciencia a favor de los demás seres sintientes. Para ejemplificar, se presenta un extracto de la narrativa autoetnográfica a propósito de la participación en la performance *Redes de pesca*, realizada en abril del año 2022:

Mis ojos cerrados, mi cuerpo reposando, saturado de calor. La sensación de la sangre fluyendo es intensa; en momentos, un suave movimiento busca encontrar confort, ya que somos varios cuerpos enredados. Mi vulnerabilidad se expande, en sincronía con los animales expuestos y desprotegidos en mi mente. El tiempo se desdibuja desde el inicio de esta actividad, con mi cuerpo expuesto y casi desnudo ante todos. Ahora mismo, me encuentro en un estado de letargo, como si mi cuerpo hubiera perdido vida. En este enredo de cuerpos, quedamos atrapados, compartiendo el destino agonizante de cuerpos desangrados y atrapados. (Extracto de Autoetnografía, 2022)

El encuentro de cuerpos en un espacio liminal va más allá de las nociones de espacio personal, generando una comunidad efímera y una identidad colectiva. La homogeneidad de esta experiencia, donde nadie es superior, resalta una característica común: la vivencia de la violencia. En esencia, el acto performático crea un espacio liminal en el que nos sumergimos en una identidad animal, reviviendo su sufrimiento y muerte. De esta forma, abrimos espacio para lo simbólico y la representación, permitiendo la vivencia de la violencia y estableciendo un estado homogéneo de igualdad, que opera como una *communitas* independiente de las disposiciones estructurales convencionales (Turner, 1988).

10. Explorando espacios de manifestación y micropolíticas en la singularización antiespecista: Abordando el desafío diario del activismo

En esta sección, se explora la idea de singularización según Guattari (2006) en relación con la construcción de una identidad antiespecista, opuesta a la ideología carnista predominante (Joy, 2020). El proceso hacia el veganismo implica una reflexión interna y singularización para desafiar los valores carnistas. Esta autoconstrucción facilita la creación de valores independientes de las normas sociales (Guattari, 2006).

Al cuestionar el consumo y explotación animal, se inicia un trabajo micropolítico en nuestras acciones individuales. Adoptar el veganismo se convierte en el punto de partida para politizar la cuestión animal, integrándola en otras esferas de nuestra vida social. El veganismo

se convierte así en una herramienta política primordial que desencadena una revolución interna (Lemes, 2016).

El veganismo y el antiespecismo se unen en una dimensión política para desafiar el carnismo. El veganismo, como forma coherente de abstención, se combina con el antiespecismo para enfrentar el sistema especista. Ambos actúan como herramientas de acción y discurso, promoviendo la visibilidad y la lucha contra la violencia animal. La ideología antiespecista, especialmente en su enfoque abolicionista según Francione (2013), impulsa una postura ética y política para erradicar la violencia hacia los animales no humanos, iniciando así una lucha concreta. Al respecto, Rodrigo comenta: “El veganismo antiespecista es para mí una vía directa en la búsqueda de la liberación animal y la justicia por los crímenes cometidos a las diversas especies animales explotadas por lxs humanxs no veganxs” (Saldívar, 2022).

La transición hacia el veganismo y el antiespecismo, observada tanto participativamente como desde la militancia, surge de la necesidad personal de abordar la conciencia sobre la explotación animal. Este cambio se convierte en un estilo de vida que reconfigura la subjetividad hacia una nueva singularidad, según Guattari (2006), que se aleja de la norma especista, y motiva a llevar esta subjetividad antiespecista y consciente del abuso animal al ámbito público y social.

El reconocimiento constante del sufrimiento animal y las emociones asociadas impulsan a la acción. Para quienes adoptan una postura antiespecista, el activismo se vuelve un componente central de su vida diaria y una expresión totalizante de su compromiso político en la cuestión animal. No obstante, la creación de una identidad singular enfrenta la resistencia de una subjetividad colectiva influenciada por el carnismo.

A pesar de ello, el proceso busca nuevos códigos y valores para resistir. En relación con esto, Javiera expresa:

Ponerse a disposición de una causa, no solamente para... en el ámbito o en la deliberación individual, sino que también activar. Llevar a cabo acciones que permitan visibilizar, así como el cuestionamiento de las prácticas especistas. Y el activismo es eso, es hacer. (Díaz, 2022)

La acción colectiva resalta como un concepto central, mostrando cómo estas individualidades se unen para lograr un objetivo común. Según Salvador Martí (2004), esto refleja la presencia de elementos simbólicos y subjetivos que impulsan la movilización.

Es relevante incorporar la perspectiva de Mary Luz Álzate (2008), quien destaca que las condiciones de desigualdad y la violencia especista promovida por la ideología carnista no provocan automáticamente la acción colectiva. Lo que moviliza realmente la acción es la

percepción de estas desigualdades como injustas por parte del grupo, llevándolos a expresar su inconformidad.

Se hace necesario destacar relatos surgidos de manifestaciones en las Fiestas Patrias de 2022 en Santiago de Chile, en las que participé como activista e investigadora. Sin embargo, es importante señalar que el conocimiento derivado de esta experiencia y la investigación militante se basa principalmente en mis sensaciones y percepciones subjetivas como persona vegana y antiespecista.

Este apartado resalta cómo nuestras interpretaciones de situaciones, tradiciones y contextos difieren de la mayoría, especialmente en relación a las fiestas patrias en Chile. Se destaca que lo culturalmente aceptado no debe eximirse de cuestionamiento. Durante septiembre, quienes participan en la violencia especista aumentan estas prácticas. Las festividades nacionales estimulan el consumo y la utilización de animales, normalizando su explotación y sufrimiento (Gravante, 2020).

Mientras la sociedad celebra en torno al consumo de carne, nosotres experimentamos malestar e indignación. Septiembre para nosotres se ve marcado por la violencia y el conflicto. Manifestamos nuestra oposición a esta celebración que implica la muerte de miles de animales. Experimentamos emociones como rabia e impotencia, contrastando con la alegría predominante. Nos distanciamos de la exaltación colectiva para darle un sentido ligado a la muerte y la violencia desde nuestra perspectiva animalista. Nuestra postura contrasta con las emociones dominantes de celebración, en línea con las nuevas formas de sentir propuestas por Gravante (2020). Mientras otros festejan, nosotres nos unimos en manifestación en rechazo a esta idea de celebración.

A continuación, se comparte una porción del relato autoetnográfico surgido de mi participación en la marcha por la liberación animal llevada a cabo el 17 de septiembre del año 2022:

Septiembre es negro violento y sangriento: Es la consigna que nos ha convocado durante todo este mes. Esta vez nos reunimos para marchar por la liberación animal, un día antes del 18 de septiembre, día en que gran parte de los/as chilenos se reúnen alrededor de comida de origen animal(...) Sin embargo, como grupo en contra de estas acciones, pensamos que, si un ser sufre no hay ninguna justificación para no considerar dicho sufrimiento. Es esta toma de conciencia, sobre el sufrimiento ajeno de los animales no humanos, lo que nos ha unido y reunido como grupo o como individualidades (Autoetnografía, 2022).

La siguiente narrativa relata un activismo que tuvo lugar el 13 de septiembre de 2022. Durante esta acción, se realizó una intervención en el supermercado Tottus, específicamente en la sección de cecinas, donde se exhibieron imágenes explícitas de la explotación animal:

Comenzamos nuestra acción mientras las personas se preparaban para adquirir carne, choripán o cualquier alimento típico de estas fechas (16-17-18). Al notar nuestros carteles, algunas expresaban gestos de pena y disgusto. Se escuchaban comentarios como: "¡Ay, ¡qué terrible!", "¡Noo, pobrecito!" y similares. No obstante, también se hacían notar burlas e indiferencias: "¡Ay, ¡qué rica la carne!", "¡Traigan una hamburguesa!", lo cual me generaba una profunda aversión. (Autoetnografía, 2022)

En consonancia con Álzate (2008), la percepción de la injusticia y la indignación funciona como un motor para la acción colectiva, específicamente para manifestar la violencia animal. Los elementos simbólicos presentes en nuestra subjetividad nos motivan a actuar políticamente, ya que los actos de violencia hacia los animales generan malestar y provocan una reinterpretación de lo que es justo y por lo que vale la pena luchar. Estas emociones impulsan la confrontación de la realidad colectiva, permitiéndonos establecer un discurso en contra del abuso animal.

Como un acto adicional en apoyo a los animales no humanos, se llevó a cabo una marcha en contra de su explotación y abuso, coincidiendo con el día previo al 18 de septiembre, fecha central de las festividades patrias en Chile. En este contexto, desafiamos la euforia colectiva asociada con las celebraciones patrias, rompiendo con los encuentros sociales y familiares en medio de los festejos. Las acciones colectivas de activismo, performances y marchas permiten a las personas veganas antiespecistas fortalecer su identidad y diferenciarse mientras expresan su rechazo a la heteronomía especista, en línea con lo postulado por Melucci (1991).

A pesar de la unificación en la lucha por la liberación animal, las diferencias en la adopción del antiespecismo como postura política llevan a diversas aproximaciones en estas acciones. Cada grupo o individualidades veganas antiespecistas abordan la cuestión animal según sus propios lineamientos, lo que se refleja en la variabilidad de enfoques y prácticas presentes en estas convocatorias.

11. Conclusiones finales

En resumen, este artículo se enfoca en explorar cómo el cuerpo y las emociones de las personas antiespecistas, comprometidas en prácticas micropolíticas y acciones colectivas durante manifestaciones públicas con el uso de performances, contribuyen a desafiar la ideología carnista en Santiago de Chile.

Se evidencia que el reconocimiento de la opresión animal desencadena una transformación tanto corporal como emocional, alterando la percepción del mundo por parte de los individuos. Este proceso implica identificar la explotación animal y experimentar emociones dolorosas y angustiantes. La percepción de la especie humana como responsable de esta violencia conlleva a una nueva comprensión del mundo como un lugar marcado por lógicas especistas y violencia.

Esta visión excluye y autoexcluye a las personas antiespecistas y veganas de ciertos círculos sociales, donde se valida y perpetúa dicha violencia. El impacto del antiespecismo se extiende más allá del ámbito público, afectando también las esferas privadas y emocionales de las personas involucradas, generando una profunda transversalización en sus vidas.

La adopción del veganismo antiespecista desencadena una respuesta emocional y corporal intensa, según testimonios recogidos, incluyendo mi propia experiencia. Sensaciones como dolores de cabeza, palpitaciones y opresión en el pecho y la garganta están directamente relacionadas con la toma de conciencia sobre el abuso sistemático a los animales no humanos. Esta conciencia implica cambios y sensaciones a nivel corporal y emocional.

Mi experiencia como activista en manifestaciones con enfoque en la performance me ha permitido comprender cómo esta acción articula un nuevo discurso frente al carnismo. La performance funciona como comunicación y discurso al reunir cuerpos y personas, visualizando la violencia y desafiando el discurso carnista. Durante la performance, nuestros cuerpos en un espacio liminal materializan la opresión animal, contrarrestando la "invisibilidad práctica" descrita por Joy (2020), que oculta la violencia detrás de prácticas especistas. En esencia, la performance visibiliza y cuestiona, introduciendo un nuevo discurso en el espacio público.

La performance y sus elementos materiales permiten que los cuerpos se conviertan en portadores activos de mensajes, protagonizando la comunicación. El lenguaje no verbal desafía las estructuras tradicionales y crea un nuevo discurso a través del cuerpo, adoptando una forma liminal cargada de simbolismo (Turner, 1988). Esta representación corporal escenifica un cuerpo marginado y explotado, transmitiendo mensajes significativos (Pousada, 2015) para promover el discurso antiespecista.

El reconocimiento de la injusticia hacia la explotación de los animales no humanos impulsa acciones micropolíticas y colectivas que desafían las estructuras de dominación. La adopción del veganismo se convierte en la primera práctica micropolítica en el ámbito privado y se extiende al público a través de acciones colectivas, rechazando el consumo de animales y cualquier práctica que cause su sufrimiento. Junto con el antiespecismo, forma un código que

une a las subjetividades animalistas en un posicionamiento político contra la explotación animal.

Así, nuestras dimensiones emocionales y corporales interactúan en nuestros procesos de subjetivación al reconocer la otredad animal. El encuentro con esta realidad desencadena respuestas emocionales y corporales que desafían la norma especista, arraigándose en sentimientos como el dolor, la angustia, la rabia y la frustración de manera visceral e irracional. Las emociones, manifestadas a través del cuerpo, son respuestas inmediatas a la percepción de la violencia hacia seres no humanos. Actúan como un catalizador inicial del cambio, activando la acción política y desafiando los valores que sostienen la explotación animal. Estas emociones encarnadas desempeñan un papel crucial en la desarticulación de las estructuras de opresión animal, abriendo el camino hacia una nueva relación con el mundo no humano y reconfigurando nuestra posición como agentes activos en la lucha antiespecista.

En síntesis, nuestras emociones, expresadas a través del cuerpo, impulsan el cambio político y dismantelan los valores que respaldan la explotación animal. Nuestra identidad como personas en contra del abuso animal se nutre de emociones movilizadoras que nos guían hacia acciones concretas y discursos específicos. La acción colectiva se convierte en un medio visual para expresar nuestro rechazo hacia la violencia sistemática hacia los animales no humanos. Nuestros cuerpos, cargados de emociones y experiencias dolorosas, se transforman en herramientas para comunicar su sufrimiento.

Bibliografía

- Anónimo. (s.f.). Propuestas para un manifiesto antiespecista [PDF]. Recuperado de <https://r209.net/read/315/pdf>
- Aráoz, H. M. (2011). El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. En H. A. (Coordinador). *La Naturaleza Colonizada*. Ciccus.
- Álzate, Zuluaga, ML. (2008). Esbozo teórico de la acción política colectiva. Experiencias colectivas alternativas frente a las relaciones hegemónicas de dominación. *Investigación y Desarrollo* 16(2), pp. 278-303.
- Bretón, D. L. (2013). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, pp.69-79.
- Calderón Rodelo, Y. (2021). La autoetnografía como inflexión y performance para la producción de saberes liminales, rebeldes y nómadas. *Calle 14*(16), pp. 16–37.

- Cragolini, M. B. (2017). Política de la otredad: la cuestión animal. En D. Dei & M. Divenosa (Eds.). *La cuestión del otro en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura* (Remedios de Escalada, pp. 108–1114). Editorial Universidad Nacional de Lanús.
- Delgado Salazar, R. (2007). Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. *Universidad Humanística*, 64, pp. 41-66.
- Fernández-Camacho, M. (2021). Una metodología militante: “parar para pensar”. *Liminar*, 19(1), pp. 15-29. <https://doi.org/10.29043/liminar.v19i1.790>
- Francione, G. L. (1999). El error de Bentham (y el de Singer). *teorema. Revista internacional de filosofía*, 18, pp. 39-60.
- Enfoque Abolicionista. (2013). Derechos Animales, Abolicionismo y Veganismo: En Pocas Palabras <https://enfoqueabolicionista.blogspot.com/2013/>
- Gaitán, I. D. (2016). De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En *La cuestión animal(ista)* (pp. 45-72). Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Guerra Marroquín, L. P. (2021). Tejiendo diálogos antiespecistas con las mujeres de Abya Yala. CERN *European Organization for Nuclear Research - Zenodo*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5894949>
- Guattari, S. R. (2006). *Micropolítica cartografías del deseo*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Hernández Cortez, N., Roldán Alzate, D., Zamora Belmontes, P.G. & Rosas Osnaya, J.A. (2022). Neoliberalismo y subjetividades en la pandemia por COVID-19. Casos México y Colombia. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos* 27, pp. 131–154.
- Horta, Ó. (2009). El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de Bioética y Derecho*.
- Huerta Rosas, A. (2008). La construcción social de los sentimientos desde Pierre Bourdieu. Iberoforum. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 3(5), pp. 1-11.
- Joy, M. (2020). Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. *Plaza y Valdés editores*.
- Lemes, R. (2016). *Liberación más allá del veganismo*. Editorial Descontrol.
- Leenaert, T. (2015, mayo 25). *An interview with Melanie Joy, on communication and strategy. The Vegan Strategist*. https://veganstrategist.org/2015/05/25/an-interview-with-melaniejoyoncommunicationandstrategy/?doing_wp_cron=1667829910.8795819282531738281250

- León, J. J. (2021). Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, pp. 58-69.
- León, J. J. (2021). Somatización de las subjetividades animalistas: Corporalidad, relaciones de sociabilidad y prácticas micropolíticas de resistencia. *Brazilian Journal of Animal and Environmental Research*, pp. 1974-1991.
- Martí IPuig, S., (2004). Los movimientos sociales en un mundo globalizado: ¿alguna novedad? *América Latina Hoy*, 36, pp. 79-100.
- Melucci, A., & Massolo, A. (1991). La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 9(26), 357-364.
<https://doi.org/10.24201/es.1991v9n26.911>
- Méndez, A. (2020). América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo. *Nueva Sociedad*, 288, pp. 46-47.
- Navarro, Alexandra. (2017). Los macrorelatos sobre la carne y su impacto en la estructuración del especismo antropocéntrico en Argentina: el discurso de las instituciones legitimadas/legitimantes y su impacto en la subjetividad. En A. Navarro. Y A. González (Eds). *Es tiempo de coexistir* (pp. 16-49). Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Neira Muñoz, A. (2006). El cuerpo en la performance social. *Escaner Cultural*, 8(90).
<http://www.escaner.cl/escaner90/ensayo.html>
- Observatorio Animal. (s.f.). Observatorio Animal Chile. Recuperado el 15 de abril de 2024, de <https://observatorioanimal.org/chile/>
- ODEPA. (2020). Información disponible sobre carnes. Recuperado el 15 de abril de 2024, de: <https://www.odepa.gob.cl/publicaciones/noticias/agro-en-la-prensa/informacion-disponible-sobre-carne>
- Pousada, T. (2015). Cuerpo y comunicación: Inscripciones culturales y procesos de semiotización en los cuerpos sexuados. *Revista del CCC | Primera Época*, 8(22).
<https://www.centrocultural.coop/revista/22/cuerpo-y-comunicacion-inscripciones-culturales-y-procesos-de-semiotizacion-en-los-cuerpos>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/Descolonialidad del poder* Buenos Aires: CLACSO, 78-83.

Cuerpo, emociones y performance en el desarrollo de prácticas y acciones colectivas antiespecistas
Alejandra Vallejos Carrasco



- Roldán Tonioni, A. (2021). Procesos de subjetivación (Foucault): el caso de Don Quijote de la Mancha. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(92), pp. 128-139.
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso. *Cinta moebio* 41, pp. 207-224 www.moebio.uchile.cl/41/santander.html
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Editorial Taurus.
- Zusman, Perla, Castro & Hortensia (2009). Naturaleza y Cultura: ¿dualismo o hibridación? Una exploración por los estudios sobre riesgo y paisaje desde la Geografía. *Investigaciones Geográficas (Mx)*, 70, pp. 135-153.

ALEJANDRA VALLEJOS CARRASCO

Antropóloga social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano UAHC (Chile).

MUITO MAIS-QUE-HUMANA: A DESISTÊNCIA DA ESPÉCIE ENQUANTO PRÁXIS DECOLONIAL

**MUCHO MÁS-QUE-HUMANA:
LA DESISTENCIA DE LA ESPECIE EN TANTO PRAXIS DECOLONIAL**

**MUCH MORE-THAN-HUMAN:
SPECIES DESERTION AS DECOLONIAL PRAXIS**

Enviado: 11/09/2023

Aceptado: 07/04/2024

Mar Revolta

Graduada em Engenharia Mecatrônica pela Escola Politécnica da USP (Brasil), mestra em Engenharia Mecânica pela TU-München (Alemanha).

Email: mar.revolta.23@gmail.com

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



não sou humana

pois essa categoria sempre foi reservada
aos homens cis-hétero brancos
magros ricos e sem deficiência do norte global

não sou humana

pois existem mais de 30 definições diferentes de espécie
a maioria escrita pelos mesmos homens cis brancos
e nenhuma delas me contempla

não sou humana

pois a espécie
é tão socialmente construída
quanto raça e gênero

e pelos mesmos homens cis brancos utilizada
enquanto ferramenta de opressão
estrutural e estruturante à colonialidade capitalista

e Audre Lorde me ensinou
“as ferramentas do senhor
jamais derrubarão a casa grande”

não sou humana

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



pois aprendi com Maria Lugones
que humano / animal
é a dicotomia central
da modernidade colonial

e que veio acompanhada de outros binarismos:

homem / mulher
cultura / natureza
civilizado / selvagem

e Greta Gaard bem apontou:

um dos lados
- o deles -
sempre superior

o outro
- o nosso -
sempre subalterno

não sou humana

pois quando dizem que sou
o que querem dizer mesmo
é que sou obrigada a pagar boleto

não sou humana

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



pois se fosse
não precisaria tanto
lutar por direitos

não sou humana

pois as travas as sapas as monas
as pretas as gordas as monstras
as originárias as neuroatípicas as com deficiência

nós
e todas as outras dissidências
sempre fomos animalizadas

e é justamente através da nossa animalização
que a racionalidade colonial branca
“justificou” e segue “justificando”

o racismo
o genocídio
o epistemicídio
a escravização

afinal, a gente nem tem alma!

não sou
humana

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



pois humano
não é só espécie

é o projeto de mundo
dos mesmos homens cis brancos
- repetirei quantas vezes for necessário

projeto
que estampa em sua fachada
desenvolvimento progresso tecnologia

mas se materializa
em emergência climática
colapso ambiental
violência fome
morte e lucro

muita morte
muito lucro

nossa morte
lucro deles

eles
que nos apontaram os dedos
todos os dias por séculos

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



aponto-lhes hoje o ódio de volta
e grito junto com Jota:
“não vão nos matar agora!”
não, não vão!

não sou humana

e odeio essa ideia
de que a humanidade
é inerentemente boa
essencialmente boa

parto humanizado
escola humanizada
ABATE HUMANITÁRIO (???)

e aí quando um deles faz merda
e cês chamam de desumano
o resto dos homi cis branco adora
porque isso isola o problema nele
e não mancha a imagem
da tal da humanidade
que continua branquinha
"só mais um caso isolado!"

não sou humana!

pois humano

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



não é só projeto

é sistema

e é sistêmico o problema

portanto

pra responder a pergunta de Okara

faço coro com Susy Shock:

“no queremos ser más esta humanidad”

cansei de tentar salvá-la de si mesma

tanto interna quanto externamente

pois Martina pontuou precisamente:

“salvar é humano demais”

e Ailton Krenak também deu sua declaração:

“essa é a humanidade da exploração

da dissociação dos demais seres” e então

assim como Geni desistiu do gênero

desisto eu

agora

da espécie

não

sou

humana

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



e anseio pela trans. formação
do sou em somos
pois segundo Donna Haraway
“ser um é sempre devir com muitos”

e mais da metade desse corpo
são bactérias vírus fungos
e arquea

(Lina contaminou mesmo nossas ideias)

nós somos coletivas multiespécie!

somos muito mais-que-humanas!

somos arraias
dançando em espirais
em direção à luz do sol

somos moreias
arrancando em mordidas
os dedos que nos apontam nas ruas

somos orcas
nafragando barcos
que invadem territórios

somos recifes de corais

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



bioconstruindo moradias
determinadamente resistindo
ao embranquecimento do mundo

somos cavalos-marinhos
gestando em nossos ventres
outros mundos
múltiplos

somos fitoplâncton
nutrindo biomas
fluindo com as marés
renovando o oxigênio de gaia

somos águas-vivas bioluminescentes
brilhando azul em nossas próprias profundezas
com tentáculos que tanto nos protegem
quanto cauterizam nossas feridas

somos polvos
adaptando nossa expressão ao contexto
descentralizando os sistemas
para pensar também a partir do corpo

somos kraken
ou como diz Preciado
somos “o monstro que vos fala”
devorando inteiras as caravelas colonizadoras

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



nós somos cosmos
em contínuo processo
de construção e fortalecimento
de alianças selvagens

e Nêgo Bispo já alertou:
“a cosmofobia
é a grande doença da humanidade”

portanto, temam!

pois somos múltiplas

somos calma-ria
somos tempestade
somos tsunami

somos mar em revolta

**Mucho más-que-humana: la desistencia de la especie en tanto praxis
decolonial**

no soy humana

porque esta categoría siempre fue reservada
a los cis-varones hetero blancos
flacos ricos y sin deficiencia del norte global

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



no soy humana

porque existen más de 30 definiciones diferentes de especie
la mayoría escrita por los mismos cis-varones blancos
y ninguna de ellas me contempla

no soy humana

porque la especie
es tan socialmente construida
como raza y género

y por los mismos cis-varones blancos usada
en tanto herramienta de opresión
estructural y estructurante de la colonialidad capitalista

y Audre Lorde me enseñó
“las herramientas del amo
nunca desmontarán la casa del amo”

no soy humana

porque aprendí con María Lugones
que humano / animal
es la dicotomía central
de la modernidad colonial

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



y que vino acompañada de otros binarismos:

varón / mujer

cultura / naturaleza

civilizado / salvaje

y Greta Gaard señaló con razón:

uno de los lados

- el de ellos -

siempre superior

el otro

- el nuestro -

siempre subalterno

no soy humana

porque cuando dicen que lo soy

lo que realmente quieren decir

es que soy obligada a pagar cuentas

no soy humana

porque si fuera

no necesitaría tanto

luchar por derechos

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



no soy humana

porque las travas las tortas las locas
las negras las gordas las monstruas
las originarias las neuroatípicas las con deficiencia

nosotres
y todas las otras disidencias
siempre fuimos animalizadas

y es justamente a través de nuestra animalización
que la racionalidad colonial blanca
"justificó" y sigue "justificando"

el racismo
el genocidio
el epistemicidio
la esclavitud

al final, ¡ni tenemos alma!

no soy
humana

porque humano
no es solo especie

es el proyecto de mundo

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



de los mismo cis-varones blancos
- lo repetiré cuantas veces sea necesario

proyecto
que imprime en su frente
desarrollo progreso tecnología

pero se materializa
en emergencia climática
colapso ambiental
violencia hambre
muerte y lucro

mucha muerte
mucho lucro

a nosotros, la muerte
el lucro, de ellos

ellos
que nos señalaron con sus dedos
todos los días durante siglos

les señalo hoy el odio de vuelta
y grito junto con Jota
“no nos van a matar ahora”
no, ¡no van!

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



no soy humana

y odio esta idea

de que la humanidad

es inherentemente buena

esencialmente buena

parto humanizado

escuela humanizada

MATADERO HUMANITARIO (???)

y ahí cuando uno de ellos la caga

y ustedes le dicen inhumano

al resto de los chabones cis blancos les encanta

porque eso aleja el problema en él

y no mancha la imagen

de tal humanidad

que sigue blanquita

“¡solo otro caso aislado!”

¡no soy humana!

porque humano

no es solo un proyecto

es sistema

y es sistémico el problema

por lo tanto

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



para responder la pregunta de Okara

me sumo a Susy Shock:

“no queremos ser más esta humanidad”

me cansé de intentar salvarla de sí misma

tanto interna cuanto externamente

porque Martina dijo precisamente

“salvar es demasiado humano”

y Ailton Krenak también nos dio su declaración:

“esta es la humanidad de la explotación

de la disociación de los demás seres” y entonces

como Geni desistió del género

desisto yo

ahora

de la especie

no

soy

humana

y anhelo por la trans.formación

del soy en somos

porque según Donna Haraway

“ser uno es siempre devenir-con muchos”

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



y más de la mitad de este cuerpo
son bacterias virus hongos
y arqueas

(Lina contaminó realmente nuestras ideas)

¡nosotras somos colectivas multiespecie!

¡somos mucho más-que-humanas!

somos rayas
bailando en espirales
hacia la luz del sol

somos morenas
arrancando a mordeduras
los dedos que nos señalan en las calles

somos orcas
hundiendo barcos
que invaden territorios

somos arrecifes de coral
bioconstruyendo viviendas
determinadamente resistiendo
al blanqueamiento del mundo

somos hipocampos

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



gestando en nuestros vientres

otros mundos

múltiples

somos fitoplancton

nutriendo biomas

fluyendo con las mareas

renovando el oxígeno de gaya

somos medusas bioluminiscentes

brillando azul en nuestras propias profundidades

con tentáculos que tanto nos protegen

como cauterizan nuestras heridas

somos pulpos

adaptando nuestra expresión al contexto

descentralizando los sistemas

para pensar también a partir del cuerpo

somos kraken

o como dice Preciado

somos “el monstruo que os habla”

devorando enteras las carabelas colonizadoras

nosotres somos cosmos

en continuo proceso

de construcción y fortalecimiento

de alianzas salvajes

y Nêgo Bispo ya nos advirtió
“la cosmofobia
es la gran enfermedad de la humanidad”

por lo tanto, ¡teman!

porque somos múltiples

somos tranquilidad

somos tormenta

somos tsunami

somos mar en revuelta

Bibliografía

Bispo dos Santos, A. (2023). *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora

Costa, A. (2022). “Curso de Extensão em Emergência Climática”. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4ddnkqDVj5MdCdIXQY-WTfCfU3DxBdx0>

Costa, A. (2022). “Limites Planetários, Colapso Ecológico e Antropoceno”. Disponível em <https://www.youtube.com/playlist?list=PL4ddnkqDVj5MGiWUtwqu3QM8zTJklI0X2>

Davidson, M. Poesia sem título. Leitura por Mar Revolta disponível em <https://www.instagram.com/reel/CwLHVwLrmRn/?igshid=MzRlODBiNWFlZA>
≡≡

Ferreira, R. (2022). *“Como um pedaço de carne”: uma análise das metáforas do consumo de corpos e a colonialidade da linguagem no Sul do Brasil (1985-2020)*. Editora Dialética.

- Gaard, G. (2011). Rumo ao ecofeminismo queer. *Revista Estudos Feministas*, 19(1), 197. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100015>
- Gaard, G. (2011). "Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and replacing species in a materialist feminist environmentalism". *Feminist Formations*, 23(2), pp. 26-53.
- González, A. G. (2019). "Deshacer la especie. Hacia un antiespecismo en clave feminista queer", *Tempo, Espaço e Linguagem*, 10(2) pp. 45-70. DOI: <https://doi.org/10.5935/6644.20190019>
- González, A. G. & Davidson, M. "Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista", *Desbordes*, 13(1), pp. 12-54
- Haraway, D. (2022). *Quando as espécies se encontram*. Ubu Editora
- Ko, S. (2021). "Por 'humano' todo el mundo se refiere solo a 'blanco'". En Ko, A. & Ko, S. *Aphro-ismo: Ensayos de Dos Hermanas sobre Cultura Popular, Feminismo y Veganismo Negro*. Ochodoscuatro Ediciones, pp. 61-74.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Lorde, A. (2018). *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*. Penguin Classics.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem*, 22(3), <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>
- Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Cobogó
- Núñez, G. "Desistência de gênero: e se pararmos de ressignificar e disputar a entrada no clube do Humano?" Disponível em <https://www.instagram.com/p/Ca5nZUAPoMi/>
- Oliveira, F. A. G. (2021). Especismo estrutural: animais não humanos como um grupo oprimido. In Parente, Á., Danner, F., & Silva, M. A. da. *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. RS: Editora Fi, pp. 48-71.
- Preciado, P. (2022). *Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanalistas*. Zahar
- Quebrada, L. d. (2022). "Quem soul eu". Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=7P2dd1ZCZEM&ab_channel=LinndaQuebrada
- Susy Shock (2017). *Hojarascas*. Editorial Muchas Nueces

**Muito mais-que-humana:
a desistência da espécie enquanto práxis decolonial
Mar Revolta**



Yby, O. "Antirracismo y Antiespecismo: queremos a humanidade?". Disponível em <https://www.instagram.com/p/Cwxs8cxLRtn/?igshid=MzRlODBiNWFiZA==>

MAR REVOLTA

É travesti sapatão não-binária, desistente da espécie, tatuadora (@vintetrestattoo), educadora climática e idealizadora do podcast Revolta Climática. Militante ecossocialista pelo Subverta (@subvertamos) e antiespecista pelo C.A.V.A.L.O. (Coletivo Anticapitalista por um Veganismo Acessível e Livre de Opressão - @coletivocavalo). Graduada em Engenharia Mecatrônica pela Escola Politécnica da USP, mestra em Engenharia Mecânica pela TU-München. Também concluiu os cursos de extensão em Emergência Climática (52h) e Limites Planetários, Colapso Ambiental e Antropoceno (60h) pela Universidade Estadual do Ceará. Instagram: @mar.revolta.

MACUY Y OTROS QUELITES: PRÁCTICAS ANTIESPECISTAS DE ALIMENTACIÓN DESCOLONIZADA

**MACUY E OUTROS QUELITES:
PRÁTICAS ANTIESPECISTAS DE ALIMENTAÇÃO DESCOLONIZADA**

**MACUY AND OTHER QUELITES:
ANTI-SPECIESIST DIETARY PRACTICES OF DECOLONIZATION**

Enviado: 8/02/2024

Aceptado: 14/05/2024

Lidia Patricia Guerra Marroquín

Doctoranda en Estudios Feministas, Universidad Autónoma Metropolitana (México).

Email: liidiaguerra@gmail.com

**Macuy y otros quelites:
prácticas antiespecistas de alimentación descolonizada**
Lidia Patricia Guerra Marroquín



Esta es una reflexión que surge del diálogo “Comamos plantas” que se llevó a cabo como parte del trabajo de campo de la investigación “Experiencias situadas hacia el devenir feminista antiespecista en América Latina”¹. A partir de las experiencias de las feministas que en aquella ocasión compartimos, y de ricas recetas, propongo que la alimentación vegetal como práctica antiespecista situada contribuye a construir veganismos descoloniales (Davidson, 2022) a través de tres procesos políticos; el primero, el reconocimiento de que el carnismo actual en América Latina es fruto de la invasión española; el segundo, veganizar las recetas de las ancestas para descolonizarlas; y, tercero, hacer popular la alimentación vegetal.

Palabras clave: alimentación vegetal, antiespecismo, veganismos, descolonizar.

Esta é uma reflexão que surge a partir do diálogo “Vamos comer plantas” que foi realizado como parte do trabalho de campo da pesquisa “Experiências situadas para o devir feminista antiespecista na América Latina”. Com base nas experiências das feministas que compartilhamos naquela ocasião e em ricas receitas, proponho que a alimentação baseada em vegetais como uma prática antiespecista situada contribui para a construção de veganismos decoloniais (Davidson, 2022) por meio de três processos políticos; a primeira, o reconhecimento de que o atual carnismo na América Latina é fruto da invasão espanhola; o segundo, veganizar as receitas dos ancestrais para descolonizá-los e terceiro, popularizar os alimentos vegetais.

Palavras-chave: alimento vegetal, antiespecismo, veganismos, descolonizar.

This is a reflection that arises from the dialogue “Let’s eat plants” that was carried out as part of the field work of the research “Experiences situated towards the becoming anti-speciesist feminist in Latin America”. Based on the experiences of the feminists that we shared on that occasion and Delicious recipes, I propose that plant-based eating as a situated antispeciesist practice contributes to building decolonial veganisms (Davidson, 2022) through three political processes; the first, the recognition that the current carnism in Latin America is the result of the Spanish invasion; the second, to veganize the recipes of the ancestors to decolonize them and third, to make plant food popular.

KeyWords: plant based food, antispeciesism, veganisms, decolonize.

¹ Con esta investigación me propongo estudiar las experiencias situadas de algunas feministas para explicar su devenir antiespecista en el contexto de América Latina la cual es parte del programa de Doctorado en Estudios Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana en México.

1. La alimentación vegetal como práctica antiespecista descolonial

Durante el 2022, como una apuesta a otras formas de acercarme al conocimiento, convoqué a varias mujeres de distintos países tales como México, Colombia, Guatemala y Nicaragua para dialogar a partir de nuestras experiencias situadas sobre la alimentación vegetal como práctica antiespecista.² El diálogo lo hice en línea y fue transmitido en Facebook. En aquella ocasión, dialogamos Andrea en Guatemala, Lucero en Nicaragua, Ximena en Colombia, e Itzel y mi persona en México.³

Reconocemos que la alimentación como práctica material busca mantener el cuerpo, pero también es social en cuanto depende de nuestro contexto e historia; así como también política, en la medida en que develamos los orígenes de lo que hemos aprendido a comer y tomamos posturas antiespecistas y feministas para enfrentar al *carnismo* (Joy, 2013) y a nuestros contextos capitalistas que mercantilizan toda forma de vida y explotan animales.⁴

De este rico diálogo, en ideas y comidas, surgen reflexiones y posicionamientos que a continuación comparto en las voces de las que participamos en aquel evento para evidenciar la alimentación como una de las primeras prácticas del devenir antiespecista en la que retomar lo popular y los saberes de nuestras ancestras es una manera de enfrentar al veganismo hegemónico.⁵ Es decir, a través de la alimentación vegetal nos planteamos la posibilidad de construir veganismos descoloniales (Davidson, 2022) en los que la alimentación nos acerca a otras mujeres para construir comunidad que nos permita vivir el antiespecismo. De tal cuenta,

² Especismo es “un complejo orden tecnobiofísicosocial, es decir, todo un conjunto de relaciones históricas que re/producen sistemáticamente la dominación animal y que se basan en la dicotomía jerárquica humano/animal. Este orden se compone de dispositivos como los bioterios (los mismos denunciados por Ryder y que producen los llamados “animales de laboratorio”), los zoológicos y museos (que producen los llamados “animales salvajes”) y las granjas tecnificadas junto con los mataderos (que producen y sacrifican los llamados “animales domésticos”). Se trata de un orden complejo de escala global, que privilegia a quienes se acercan al Hombre moderno en tanto ideal normativo y que funciona a través de discursos zootécnicos, biológicos, veterinarios, nutricionales, de marketing, etc. El especismo, así comprendido, es indisociable de otros órdenes como el (hetero)patriarcado, el racismo estructural o la colonialidad, el capitalismo, etc.” (Ávila Gaitán, 2020, p. 4).

Prácticas veganas se entienden como “prácticas heterogéneas y multisituadas, orientadas a constituir formas de vida o territorios existenciales compuestos por humanos y no humanos y, ante todo, capaces de abolir el especismo en tanto orden tecnobiofísicosocial de escala global que re/produce sistemáticamente la dominación animal” (Ávila Gaitán, 2020, p. 4)

³ El diálogo está disponible en: <https://www.facebook.com/feministasAntiespecistasAL/videos>

⁴ El carnismo es “el sistema de creencias que nos condiciona a comer unos animales determinados” (Joy, 2013, p. 12)

⁵ Para referirme a esta forma de veganismo acudo a lo que explica Martina Davidson, el cual sería un veganismo con ausencia de base ético-política y entendimiento decolonial, que responde a un nicho de mercado y estilo de vida. Un veganismo cooptado por el capitalismo (Davidson, 2022). Por otro lado, Julia Feliz visibiliza que como veganxs no blancxs se lucha por los animales alter-humanxs pero también por los propios derechos en “un mundo basado en la supremacía blanca y opresión sistemática [...] Lxs veganxs necesitan apoyar conscientemente un veganismo que se centre en los seres no humanos sin ejercer más opresión sobre los humanos” (Feliz Brueck, 2020, pp. 7, 15) de ahí la importancia de enfrentar el veganismo hegemónico o percibido como blanco.

alimentarnos será un proceso colectivo alrededor de la olla para alimentar el cuerpo a través de sentipensares.

El diálogo empezó con la pregunta sobre cómo empezamos en *los* veganismos, muchas de nosotras coincidimos en que este camino inicia con la toma de decisiones personales, las cuales desde los feminismos son políticas. Una de las primeras de estas decisiones es el cambio de alimentación,

Mi anclaje fue más bien en espacios de mujeres y específicamente en espacios de mujeres feministas [...] encontrarme en espacios de mujeres donde había más compañeras que tampoco comían animales y que también lo estaban politizando desde sus propios cuerpos a mí eso me hizo mucho más sentido que los documentales y este tipo de activismo que no iba con lo que yo estaba sentipensando (Itzel, México).

Dejar fuera de nuestros platos a otrxs animales es el resultado de entender la explotación animal. Este cambio se da a través de procesos muy personales que responden al contexto, a nuestra historia, al acceso a información y a opciones alimenticias. Como proceso, el cambio de alimentación al inicio implica para algunas feministas antiespecistas una alimentación vegetariana en la que aún se incluyen algunos productos de origen animal,

Yo inicié siendo vegetariana en una época y luego conocí a amigas que ya habían transitado por una experiencia vegana y que me ayudaron en ese camino [...] construir red con otras personas que estaban en el mismo ejercicio de entender cuál era su situación dentro del territorio y sentirse de otra manera también frente a la explotación, frente a lo esclavizante, frente a la discriminación (Ximena, Colombia).

Lo que Ximena explica responde a que, como feministas, reflexionar sobre lo que consumen nuestros cuerpos puede traer consigo otros procesos colectivos de darnos cuenta de otras formas de violencia asociadas a la explotación animal, tales como la explotación de la tierra, la esclavización de personas humanas y no humanas, el cuidado del cuerpo, entre otras.

Empecé una dieta ovo láctea vegetariana [...] al tiempo, fui aprendiendo un poco más de esta dimensión más ética de la alimentación, pues sí es una necesidad natural pero que está atravesada por esos contextos sociales y que al final la decisión de cómo concebimos a los animales también tiene que ver con cómo aprendemos a verles. En 2019, por documentales y por algunas cuestiones que veía en Internet, ya empecé una dieta basada en plantas, ya sin ningún alimento de origen animal, ya me empecé a nombrarme vegana [...] es una decisión ética, una cuestión también política (Andrea, Guatemala).

De manera que cambiar nuestra alimentación por una vegetal o basada en plantas es uno de los primeros pasos que damos cuando decidimos nombrarnos veganas. Es un proceso que puede darse en colectividad de la mano de otras feministas y de otras reflexiones sobre cómo se entrelazan diversas violencias.

A partir de las experiencias de las feministas antiespecistas y de la alimentación como proceso situado de sentipensares, ya que tiene que ver con nuestra historia, contexto, cuerpo, sentires y saberes, es que propongo que hay tres procesos políticos que nos llevan a posicionar la alimentación vegetal como una práctica antiespecista descolonial; en primer lugar, entender que el carnismo actual es resultado de la invasión española en territorios latinoamericanos; es decir, que antes de esto no existía la dominación animal, aunque sí su consumo por necesidad más no por placer (Adams, 2016; Álvarez, 2022; Davidson, 2022; Robinson en Feliz Brueck, 2020; Fernández Aguilera, 2018; Lenkersdorf, 2004; Pueblo Maya, 2007; Vigor, 2020). En segundo lugar, cuando veganizamos las recetas de las abuelas las descolonizamos y nos permiten mantener su herencia y saberes; y, en tercer lugar, al hacer la alimentación vegetal popular, es decir, de acuerdo con sus contextos, historia, necesidades y acceso llevamos el antiespecismo a otros territorios que nos permiten hacer comunidad, construir veganismos descoloniales y fortalecer nuestras prácticas antiespecistas.

2. Macuy, maíz y frijol: alimentos de las ancestras

La conversación nos llevó a preguntarnos sobre qué comemos, cuáles son nuestras comidas favoritas y de quiénes las aprendimos. A continuación, las presento y explico desde mi propia experiencia.

Me gusta mucho la combinación maíz, frijol y tomates⁶ con algún vegetal. Eso me recuerda a muchas cosas que hacía mi abuela, que en realidad es comida mexicana, que son los sopes. Pero en Guatemala también siempre está esa combinación del maíz, los frijoles y las hierbas. También los recados, el pepián y el jocón, son cosas que se hacen perfectamente sin carne (Andrea, Guatemala).

Vale la pena decir que el maíz y el frijol fueron la base de la alimentación de los pueblos originarios, base que los españoles categorizaron como “alimentos de hambruna” que solo

⁶ En México les llaman jitomates.

⁷ Después de consultarlo con mi mamá, sé que los ingredientes del pepián son cebollas, chile guaque, chile pasa, cilantro, ajonjolí, pepita de calabaza asada, tomate, ajo y miltomates (tomates verdes). El color oscuro es por la tortilla quemada que se licua con el resto de los ingredientes. El jocón es otro recado de color verde cuyos ingredientes incluyen pepitas de calabaza asadas, miltomate (jitomate en México), cilantro, ajo, jalapeños, cebolla y pimientos verdes. Por lo general los recados incluyen algún tipo de carne y vegetales como papas, zanahorias, ejotes y se acompañan de arroz blanco. Veganizarlos sería quitarles la carne y reemplazarla por otro vegetal o agregar soya, tofu, setas o seitán.

debían consumirse a falta de alimentos “buenos”, es decir, de los que traían los españoles (Álvarez, 2022).

Hay algo que yo puedo comer todos los días y que es muy típico de Nicaragua, es una comida tradicional, parte de la memoria de Nicaragua, es el gallo pinto, que está prácticamente hecho de arroz, frijoles y un par de ingredientes más que son opcionales como cebolla, chile, tomate. El gallo pinto a mí me gusta muchísimo porque mi abuelita lo hacía de una forma súper rica, yo siempre trato de hacerlo como ella lo hacía, que tiene mucha cebolla frita (Lucero, Nicaragua).

Pienso en los recados de las abuelitas⁸, en esas recetas que se van heredando de mujer en mujer en cada generación de las familias. Tanto Andrea como Lucero aluden a la dimensión social de la comida al hablar de lo que sus abuelitas les preparaban y lo importante para ellas de seguir consumiendo esas comidas. Sabemos que comer no solo es alimentar nuestro cuerpo con algo material, son también emociones, energías, vínculos familiares y de amistades, incluso tradiciones. Cuando decidimos adoptar una alimentación vegetal para oponernos a la explotación y dominación de otros animales, puede ser que la dimensión social que implica alimentarnos se vea afectada negativamente ya que nuestra decisión de dejar de comer animales no siempre se entiende o respeta. Aun así, tratamos de continuar con esos alimentos que nos vinculan a nuestro territorio y los modificamos, los veganizamos,

Consumimos bastante en Nicaragua el nacatamal, es un tamal gordito a base de maíz [...] en Nicaragua hay una frase que dice que somos hijos del maíz, se ha promovido mucho que venimos del maíz y en realidad por lo menos en Nicaragua se consumía más yuca. La yuca es genial también [...] creo que se comía más porque tenían más calorías que el maíz⁹. El nacatamal tiene toda una logística y un proceso de hacer bastante complicado, es una costumbre ancestral, también hay una versión hecha de papa, lleva vegetales. También lleva en algunas ocasiones arroz y lleva un pedazo de carne. Pero se han hecho varios emprendimientos en Nicaragua y personas individuales han hecho una especie de nacatamal vegano y vegetariano. Casi todos los fines de semana puedes encontrar un nacatabien o un nacataveg, porque también le cambiaron el nombre y me encanta porque está hecho de la misma manera, tiene

⁸ Los recados en Guatemala son un tipo de estofado, una comida caldosa. Mis favoritos son el pepián y las hilachas, un recado rojo.

⁹ Al igual que en Nicaragua, en Guatemala también se hace referencia a ser mujeres y hombres de maíz lo que corresponde con la mitología de la creación de los humanos en el Popol Wuj: “De masa de maíz amarillo y de maíz blanco se nutrieron los brazos y las piernas de los primeros humanos. Solo masa de maíz fue usada en la creación de sus músculos. Fueron cuatros los primeros humanos creados” (Ak’abal, 2016, p. 141).

el mismo procedimiento, en lugar de que la masa de maíz lleve grasa animal, tiene grasa vegetal y le ponen una proteína a base de plantas, que puede ser, por ejemplo, soya o tofu o seitán. Entonces también soy fanática del nacatabien (Lucero, Nicaragua)¹⁰.

Otros alimentos importantes en nuestra alimentación vegetal son los hongos y los quelites,

Los hongos si son súper, si no queremos consumir soya, pues ahí también están las setas y son baratas. Los quelites también son plantas nativas [...] en México hay muchísima variedad de quelites entre ellos está la flor de calabaza, los quintoniles, las verdolagas y el chipilín [...] También hay acá el pápalo. Estas plantas nativas, poniéndolo en contexto, pues están resistiendo a la agroindustria, a mí me parece que la historia de los quelites es súper bonita, porque además son plantas que tienen muchísimos minerales y además son más nutritivas, tienen más fibra que otras de hoja verde, como la espinaca (Itzel, México)¹¹.

Recuerdo a mi mamá contarnos sobre su caldo favorito, el de macuy o quilete, el cual se consumía mucho en la aldea donde creció ya que en esos territorios el consumo de carne era un privilegio de clase. Tengo guardado en mi memoria a mi mamá disfrutar su caldo de macuy y mi hermana y yo negándonos a comer esos “montes”. Ahora que soy vegana me encanta probar los quelites, he probado las verdolagas, los romeritos y por supuesto el chipilín, el cual también se consume en Guatemala en tamalitos de maíz, unos de mis favoritos también.

Acá consumimos más que maíz, arroz y sí, es bueno el arroz con todo se sirve con frijoles, con lentejas y es un alimento completo. Pero lo bonito también es poder ver el resto de los alimentos que crecen en nuestros territorios, como por ejemplo aquí en toda la cordillera de los Andes crece mucho la papa. Hay muchísimas variedades de papa, en Perú también. Pues maíz tenemos poquitas variedades. Pero mi comida favorita yo podría decir y creo que mucha gente de Colombia está de acuerdo, son las

¹⁰ Para mí el gallo pinto es exquisito, es arroz con frijoles fritos, yo lo conocí en Costa Rica y es una mezcla de alimentos muy populares y accesibles en América Latina. Se puede consumir los tres tiempos de comida. La yuca, también llamada mandioca se come a veces en lugar de la papa y también se ha comercializado como fritura. El nacatamal, después de una breve exploración por Internet veo que es muy similar a los tamales guatemaltecos y a los tamales oaxaqueños en México, a base de masa de maíz se envuelven en hojas de plátano. La versión que Lucero dice que es a base de papa en Guatemala se llama pache. Recién he ido a Guatemala y en casa han hecho paches veganos, ¡son una delicia! He traído varios a México y antes de salir del aeropuerto revisaron mi maleta al ver que contenía alimentos. Al de seguridad le dije que no tenían carne, que son veganos lo que hizo que parara el registro y me dejara salir.

¹¹ He de decir que disfruto muchísimo el acceso que hay en México a los hongos, a diferencia de Guatemala, se consumen mucho más y por lo general es una opción en los menús de restaurantes. Las setas, que no solo son los champiñones, como yo creía, si no también otros hongos como los ostras y los portobellos son una de las alternativas para veganizar recetas. También he de decir que para mí es muy emocionante ir al mercado y encontrar tantos quelites, estas hierbas para mí son parte del aprendizaje que Lucero menciona más adelante ya que antes de tener una alimentación vegetal yo no las consumía.

arepas; al desayuno, al almuerzo, en la comida, lo que sea. Y estas arepas una les puede poner pico de gallo, les puede poner lo que tenga, vegetales y con aguacate. Y yo creo que para mí el aguacate es fundamental en todas las comidas. Si hay aguacate, hay desayuno, si hay aguacate hay almuerzo, es el alimento de las diosas [...] Por ejemplo, yo amo una sopa que es de lentejas germinadas y me parece que también deberíamos aprender a cómo germinar los granos, porque los granos solitos están muy bien, pero cuando buscamos cómo potenciar sus nutrientes, descubrimos un gran mundo. Entonces, lentejas germinadas con champiñones o setas, cúrcuma y cilantro. Para mí eso es un alimento delicioso (Ximena, Colombia)¹².

En estas comidas favoritas muchos de sus ingredientes eran parte ya de la alimentación de los pueblos originarios desde antes de la invasión, incluso los españoles los desdeñaron y se rehusaban a consumirlos al categorizarlos como “malos alimentos”, creían que si los consumían sus cuerpos se empezarían a parecer a los de los mayas, aztecas, incas, entre otros (Álvarez, 2022).

Al reconocer que estos alimentos que consumimos son precoloniales nos encamina a buscar y entender la historia del *carnismo* en nuestro contexto, que en América Latina tiene que ver con la invasión española,

El otro espacio que me hizo también acercarme al veganismo fue desde los estudios latinoamericanos y específicamente cuando empecé a tomar clases sobre historia socioeconómica del Caribe y poner en contexto, historizar cómo la introducción de la ganadería ayudó a la devastación de los territorios, de los pueblos, de las gentes (Itzel, México).

En la actualidad en América Latina, el *carnismo* es herencia de lo que los españoles impusieron como alimentación durante la invasión. Trajeron consigo a otrxs animales que no existían antes (vacas, cerdos, ovejas, cabras) con el fin de explotarlos (Adams, 2016). Los pueblos originarios fueron expulsados de sus territorios, al igual que otrxs animales no humanos y forzados a habitar espacios coloniales (Álvarez, 2022; Fernández Aguilera, 2018). Esta es un parte de la historia de la colonia que a menudo no suele evidenciarse (Álvarez, 2022). Tal como lo explica Davidson (2022), el uso de los animales en los pueblos originarios de Abya

¹² En Guatemala se venden arepas, personas colombianas venden este rico platillo y es así como lo conozco. Se hacen a base de masa de maíz, son como una tortilla gordita que se abre para poner un relleno que dependerá de la creatividad; aguacate, frijoles, entre otros. Me parece que son similares a las gorditas mexicanas, solo que no están fritas. Es un alimento precolonial.

Yala no sucede sobre una lógica de opresión, este es un principio que me gustaría destacar de las cosmovisiones de los pueblos originarios¹³.

Es importante reconocer que la explotación animal vino con la invasión de los españoles y fue un dispositivo de control en la colonia ya que alimentar a los animales de crianza para consumo de los españoles implicó destruir los mecanismos de agricultura que les proveían de alimentos a los pueblos originarios por lo que se vio afectada su salud y algunos llegaron a morir, mientras que otros se vieron forzados a adaptarse para vivir, incluyendo la modificación de su dieta (Álvarez, 2022). Por otro lado, la categorización de alimentos buenos y malos por parte de los españoles dio como resultado la noción de culturas y clases de acuerdo con lo que se consumía (Álvarez, 2022) lo que se tradujo en discriminación. Este es el primer proceso político que creo que se da en la alimentación vegetal descolonial.

3. Veganizar las recetas de las ancestras es descolonizarlas

La conversación sobre qué comemos las feministas antiespecistas en América Latina nos ha llevado por un recorrido que inicia con los veganismos y que pasa por conocer la historia de nuestros territorios. Todo esto como procesos situados de sentipensares, es decir que reconocemos la importancia de las emociones y los vínculos a partir de las experiencias de las mujeres que construyen saberes y prácticas.

El segundo proceso en la alimentación como práctica antiespecista situada corresponde a *veganizar* de manera situada las recetas de las ancestras para descolonizarlas. En los espacios de activismo hablamos continuamente de *veganizar* la alimentación, el ropero y hasta la vida¹⁴. Veganizar es modificar lo que consumimos para que sea apto para veganxs, es reemplazar todos los “ingredientes” de origen animal por alternativas vegetales, a veces recurriendo a ingredientes de las recetas originales y otras veces añadiendo nuevos creativamente.

Propongo *veganizar* las recetas de las ancestras (las de las abuelas de los pueblos originarios, pero también, las de las mujeres del árbol genealógico) desde una perspectiva descolonial. Esto implicaría volver a la receta original¹⁵ y para ello, entablar diálogos con las

¹³ Abya Yala es uno de los nombres ancestrales de América Latina, es utilizado por dirigentes indígenas para definir al sur y norte del continente ya que América es un nombre colonial. Abya Yala proviene del pueblo Kuna situado en archipiélagos de Panamá (Gargallo Celentani, 2014). Cosmovisión entendida como: “Forma particular de filosofar el mundo, [...] forma de concebir, comprender, visionar y estar en el mundo” (Pérez Moreno, 2012, p. 28).

¹⁴ Por ejemplo, Laura Sainz es una vegana antiespecista en México cuyo proyecto activista se llama “Veganiza tu vida”, su objetivo es inspirar y guiar la transición hacia el veganismo y antiespecismo en todas las dimensiones de la vida. Ver el perfil de Instagram de Laura <https://www.instagram.com/lauraesainz/> y el de “Veganiza tu vida” <https://www.instagram.com/veganizatuvida.media/>.

¹⁵ Volver a la receta original implica darnos cuenta de que algunas comidas no incluían ingredientes de origen animal como actualmente lo hacen. Por ejemplo, la alimentación prehispánica en México, respecto al uso de animales, la integraba el consumo de ardillas, armadillos, antfopos, cocodrilos, jabalíes, guacamayas, gansos, guajolotes (pavo), faisanes, palomas, peces,

abuelas y otras mujeres que preservan los conocimientos ancestrales que refieren al territorio y a la alimentación (entre ellas la prehispánica)¹⁶ y, además, para visibilizar cómo éstos fueron afectados por la colonización ya que la alimentación fue un instrumento principal para ésta (Álvarez, 2022). Descolonizar las recetas de las ancestas a través de la veganización conllevaría también la construcción de una genealogía de saberes culinarios (entre otros) que reconoce cómo hasta la fecha ciertos alimentos y preparaciones siguen existiendo a pesar de los procesos violentos que vivieron los pueblos originarios con consecuencias que aún persisten como la matriz colonial del poder (Lugones, 2014)¹⁷ y el *carnismo* (Joy, 2013) como parte del especismo.

Invito pues, a ingeniarnos un proceso para crear un nuevo relato, una contrahistoria sobre nuestra alimentación, que deleve la violencia del colonialismo y del especismo en nuestros platos y que contribuya a enfrentar la colonialidad del saber¹⁸ (Guerrero en Pérez Moreno, 2012) ya que expandimos nuestros sentipensares a otras epistemes, como la de las cosmovisiones de los pueblos originarios. A la vez, instaurar la alimentación como una práctica situada que no nos excluya ni aleje de esos saberes y preparaciones por ser veganas, sino que nos permitan tejer alianzas (nunca imposiciones) a favor del antiespecismo por medio de vínculos comunitarios y con otras mujeres.

moluscos, insectos (Castelló Yturbide, 1986; García Rivas, 2001), por nombrar algunos. Actualmente la mayoría de estos animales ya no se consumen de manera generalizada. Cabe resaltar que estos animales eran silvestres, habitaban bosques y selvas, eran cazados (García Rivas, 2001) en contraposición con los animales explotados actualmente, categorizados como de granja, a través de tecnologías y dispositivos, como los mataderos. El uso de animales para la alimentación antes de los españoles se regía por una lógica de la necesidad (consumían solo lo necesario, no por placer) y no una lógica de opresión (Davidson, 2022). Para ahondar en esta lógica recomiendo leer a Margaret Robinson en “Las nativas feministas comen tofu: veganismo y leyendas Mi’kmaq” (2020) y en “Interseccionalidad entre los valores de los mi’kmaq y de los colonxs veganxs” en el libro *Veganismo en un mundo de opresión. Un proyecto comunitario realizado por veganxs alrededor del mundo* (Feliz Brueck, 2020). Otras pistas también se pueden encontrar en el libro *Humberto Ak’abal. Testimonio de un indio k’iche’* de Catherine Vigor (2020) Ak’abal fue un poeta k’iche’ guatemalteco, explicó que las enseñanzas de los abuelos sobre el consumo de animales indicaban que debían consumirse solo lo necesario, no cazar a hembras para preservar la especie y no cazar por placer.

Podríamos pensar entonces, que descolonizar y veganizar las recetas de las abuelas es un proceso en doble vía: primero, deleva el especismo (como sistema de dominación) instaurado fruto de la colonización (que explota a animales traídos por los españoles) y segundo, demuestra el carácter social y cultural del uso de ciertos animales como alimento y con ello, demuestra las posibilidades de cambio de dichas preparaciones y las oportunidades que encontramos para crear alternativas sin explotación animal basadas en plantas, inspiradas en las recetas ancestrales.

¹⁶ La alimentación prehispánica en Centroamérica tiene por base al maíz y se complementa también de otros vegetales, frutos, minerales, semillas y algunos animales como peces y aves lacustres (Castelló Yturbide, 1986). Las prácticas alimenticias de los antiguos mexicanos son pues “una verdadera supervivencia que frente a todo obstáculo natural o cultural ha salido adelante” (Castelló Yturbide, 1986, p. 8).

¹⁷ María Lugones explica que la matriz colonial del poder es aquella que se construyó durante la invasión y la colonia para organizar el control político y económico. La matriz colonial regula las formas de vida, la sociedad y la economía, estuvo basada en dos principios rectores: el patriarcado y el racismo (Lugones, 2014).

¹⁸ Pérez Moreno explica que “el conocimiento se volvió disciplinador, alejado de toda forma de afectividad, a fin de servir como instrumento de dominación; la verdad de la ciencia ‘se erigió como único discurso de verdad, para subalternizar, silenciar y desconocer otras formas de tejer conocimiento’” (Guerrero en Pérez Moreno, 2012, p. 17).

Hablando en primera persona, la alimentación vegetal me permite acercarme a mi pasado. Como la mestiza que soy, esto es parte de buscar, abrazar y así nutrirme del conocimiento que me ha sido negado por el racismo del país en el que nació, Guatemala. De tal cuenta, es que propongo que resignificar los vínculos con las ancestras a través de la *veganización* de sus recetas es descolonizarlas y fortalecer relaciones que a muchas nos importan. Es también desaprender y aventurarse al descubrimiento de nuevos ingredientes y sabores (para nosotras):

Por supuesto que es difícil porque tenés que empezar a aprender a comer de nuevo, porque el carnismo es algo construido, es un sistema de creencias y nosotras comemos lo que nos enseñan a comer. Entonces tenés que volver a aprender a comer otra vez. Pero lo bonito es que la alimentación, en mi caso, o por lo menos en Nicaragua, tenemos mucho acceso a los vegetales, tenemos legumbres, tenemos cómo comprar muy cerca de la casa (Lucero, Nicaragua).

Yo creo que cuando una entra al mundo de los vegetales y de los granos y también de las plantas descubre un mundo muy grande. Entonces no solamente descubre maneras diferentes de hacer platos tradicionales, sino que también descubre, por ejemplo, las especias [...] A mí me encanta la cúrcuma, yo le echo a todo. Hay muchas bebidas que incluso pueden hacerse con cúrcuma, que ayudan a la gripa, que son antiinflamatorias. También se puede dar color a los alimentos con cúrcuma. También está el ajo, el apio. Bueno, un montón de cosas que una va añadiendo a los alimentos que comía anteriormente. Por ejemplo, la quinua es un alimento que no se come tanto en Colombia, pero no porque no se produzca, sino porque la gente no tiene conocimiento de cómo prepararla (Ximena, Colombia).

El contexto en donde nos estamos acercando al veganismo, hace que volteemos también al territorio y que veamos qué elementos hay en nuestra en nuestra cocina. Por ejemplo, las verdolagas en salsa verde es algo súper típico y también se puede seguir cocinando como típicamente se hace, sin que pongas un animal [...] también tienen su origen en las sociedades precoloniales. Entonces, rescatar esta historia a mí me hace mucho más sentido que, por ejemplo, comprar tofu (Itzel, México).

Desde una perspectiva feminista nuestra alimentación vegetal como práctica situada nos lleva a otros análisis muy interesantes y necesarios tal como lo plantea Itzel y Ximena,

La colectiva feminista antiespecista que se llamaba Las Femineras, donde estuvimos trabajando un tiempo [...] tratábamos de abordar tres cosas, el primero obviamente

era el clasismo que había dentro del movimiento vegano antiespecista en la Ciudad de México. El segundo era el machismo y las relaciones que devenían de esos espacios, sexismo y gordofobia (Itzel, México).

Y cómo entonces nosotras en nuestra posición de veganas y también de mujeres decimos bueno, pero ¿qué es lo que está pasando con estas otras hembras? Y no solamente qué estoy comiendo, sino cuál es la cadena productiva de todo esto, que eso también me lleva a no solamente la explotación de hembras de otra especie, sino también cuál ha sido la relación de nosotras las mujeres en las cocinas (Ximena, Colombia).

Estas reflexiones son parte de enfrentar el veganismo hegemónico y reconocer las causas de otras mujeres, tales como, la defensa de los territorios y las semillas:

Vemos de dónde viene nuestro alimento, el valor que tienen los territorios, el valor que tienen las mujeres que cultivan y las personas que cultivan con sus manos los alimentos. Si me sirve a mí tener una alimentación basada en plantas y si no veo cuál ha sido la cadena productiva, sino soy consciente de que muchos de los alimentos que llevo a mi casa son regados con glifosatos o hacen parte del monocultivo, entonces se complejiza mucho más la situación. Porque también hay conflictos y violencias dentro de los territorios que hacen que sea mucho más difícil tener alimentos que no hayan pasado por una cadena de violencia (Ximena Colombia).

Es así como desde una postura feminista y descolonial la alimentación vegetal puede conducirnos a otras oportunidades de diálogo y de alianzas en oposición al racismo y al clasismo que se puede vivir en activismos veganos (Feliz Brueck, 2020).

Muchas veces cuando dejamos de comer animales nos dicen ¿qué va a pasar si vas a una comunidad y si te ofrecen algo de comer que tú no puedas comer? Y entonces ahí empieza todo un proceso de no solamente de idealización de las comunidades, sino que también descontextualización de dónde viene lo común, como si en las zonas urbanas mestizas no estuviéramos generando también comunidad a través de la alimentación o a través de otros espacios organizativos. Entonces, una de las cosas que nos pasaba cuando nos enfrentábamos a contextos comunitarios fuera de la ciudad es que en realidad no había problemas con que no comiéramos animales. No, porque también preparar, cocinar animales implica un doble esfuerzo, para quién consigue al animal, para quien lo tiene que matar, para quien lo tiene que cocinar [...] como si no hubiera otras formas, o como si incluso en los mismos espacios fuera de la ciudad no se compartiera esta dieta basada en plantas. También hay otros

espacios en donde sin nada de veganismo y sin hablar desde marcos teóricos del feminismo también hay comida basada en plantas y que tiene que ver con el contexto, con lo que se tiene más cerca, qué es lo más accesible, porque muchas veces justo comer plantas es mucho más económico que matar un animal (Itzel, México).

La alimentación vegetal se convierte pues en posibilidades de crear nuevas comunidades, de acercarnos a las que ya existen en otros territorios sin nombrarse necesariamente veganas o antiespecistas. A las oportunidades de crear nuevas comunidades se le suman las de aprender nuevas prácticas de producción de nuestros propios alimentos,

Hemos hablado y relacionado con otras [personas] y creado redes para cultivar nuestros alimentos, aprender a cultivar nuestros alimentos desde la casa y también conocer desde las semillas y lo importante de la conservación de la semilla [...] tenemos otros ejercicios muy bellos también, como los huertos urbanos (Ximena, Colombia).

4. Hacer popular la alimentación vegetal: comer alrededor de la olla

Julia Feliz en su libro “Veganismo en un mundo de opresión. Un proyecto comunitario realizado por veganxs alrededor del mundo” (2020) explica que parte de nuestro activismo para enfrentar al veganismo blanco es considerar la accesibilidad material, temporal y de acuerdo a las habilidades de las personas no blancas.

La alimentación vegetal como activismo y práctica descolonial implica conocer los territorios y con base al acceso de alimentos, posibilidades e historia de las personas es que se puede hacer activismo para vivir el antiespecismo. Es este el tercer proceso político que propongo en la alimentación como práctica antiespecista,

Ese camino con lo popular, junto con los movimientos feministas de acá de Colombia, fue muy importante y creo que ese construir en red, eso es lo que también nos hace por medio de experiencias de otros compañeros y compañeras, ver y aprender cosas. Este camino sí ha sido muy fructífero, también ha sido un camino muy bello. Yo creo que cuando nos situamos en un espacio de empatía frente a otras maneras de vida, nos percibimos de otra manera por supuesto, pero también percibimos el mundo de otra manera y vemos el mundo de otra manera (Ximena, Colombia).

A continuación, tres ejemplos sobre organizaciones de mujeres que están politizando la alimentación vegetal desde los feminismos y antiespecismo.

- La tierra es nuestra - Casa comunitaria Itzapálotl¹⁹

¹⁹ Ver <https://www.facebook.com/TalleresRecreativosOriginarios>

La casa comunitaria Itzpapálotl se ubica al sur de la Ciudad de México, específicamente en Tláhuac. Las compañeras se dedican a hacer tequio ecofeminista, es donde vamos a sembrar y arar la tierra [...] hay una politización del espacio, los tequios son específicamente para ir a sembrar, se está sembrando maíz y frijol. Es un espacio en donde se ha puesto como el centro la soberanía alimentaria. [Visibiliza] cómo el capitalismo y el sistema agroalimentario están completamente coludidos, ahora incluso hasta los Estados y los organismos internacionales nos venden esta idea de que la agroecología es solamente por no utilizar agrotóxicos, cuando en realidad la agroecología es justamente potenciar lo común para tejer redes donde cada una pueda, desde sus formas, desde sus posibilidades, empezar a producir lo que comemos. Y ahí, obviamente se tejen redes cuando comemos, cuando nos juntamos a platicar, cuando nos juntamos, incluso a limpiar la tierra, a cosechar. La casa Itzpapálotl es un espacio para mujeres, es un espacio comunitario (Itzel, México).

Reivindicar prácticas ancestrales de alimentación y producción de alimentos nos lleva a la creación de redes que contribuyan no solo a la soberanía alimentaria sino a otras formas de cuidar la vida,

Hay otras formas también, por ejemplo, en la chinampas, que son sistemas de siembras precoloniales, varias compas que se están dedicando ahorita a rescatar esta forma de siembra [...] los roles históricos en los que estamos las mujeres no solamente nos obligan a generar trabajo de cuidados, muchas veces ni siquiera somos dueñas de la tierra, de los espacios donde estamos trabajando. Y entonces estoy cosechando, estoy plantando, estoy sembrando, pero al final nada de eso va a ser para mí. Entonces pues acá hay espacio donde sí la tierra es de las compañeras y la tierra se está trabajando colectivamente y todo lo que se produzca en el tiempo va a ser para todas, no va a ser para que después alguna este microempresa lo venda como producto orgánico carísimo [...] cómo se ha apropiado el capitalismo de estas formas diferentes que tenemos para producir la vida, y las venden. Entonces pues ya no es accesible (Itzel, México).

Lo que las mujeres organizadas en la casa *Itzpapálotl* están haciendo contribuye a enfrentar no solo al veganismo hegemónico, sino a otras prácticas de exclusión impuestas a las mujeres, como la prohibición de tener sus propias tierras. Estas prácticas de cuidado de las plantas, la tierra y nuestros cuerpos también contribuyen a enfrentar el capitalismo que ha “secuestrado” al veganismo al equiparlo con una dieta y al promover el consumo de productos aptos aun cuando son producidos por grandes empresas transnacionales que siguen

explotando animales pero que también se han diversificado para responder a un nuevo nicho de mercado, sin la más mínima intención de reducir la explotación animal. Desde una postura feminista el trabajo de estas mujeres nos permite acercarnos a sus experiencias para fortalecer nuestras prácticas antiespecistas.

- Una olla para charlar – La olla vegana popular²⁰

Hace tres años estoy facilitando el espacio de La olla vegana popular. Este es un espacio de veganismo y pedagogía para la alimentación popular. Hablamos sobre soberanía alimentaria. Este espacio es muy bello porque es una olla itinerante [...] podemos recolectar un montón de alimentos, generalmente vamos a las plazas de mercado y utilizamos a veces alimentos descartados, los limpiamos y luego los cocinamos en comunidad. Y podemos compartir un plato de comida con personas que no conocemos [...] charlamos con las personas en una olla, porque una olla en un parque o en una calle ya es una oportunidad para que no sea este espacio de cocina cerrada en donde solo la señora que sabe tiene acceso ahí, sino es cómo construimos también este espacio con todos los habitantes del territorio. Entonces por supuesto surgen preguntas como ¿qué es eso de veganismo? [o comentarios como] “yo pensé que esto sabía feo” [...] Hemos tenido la oportunidad de ir a muchas, muchas partes de acá en Bogotá, en las periferias, conocer mujeres que también están en el ejercicio de alimentar, alimentar también como acto político y hablar con las personas del común, ya no hablar solamente con las personas veganas del círculo vegano, sino también expandir esas conversaciones a otras personas que tienen dudas y que por esos ejercicios pueden saber más.

La alimentación como práctica antiespecista como activismo debe encontrar las formas de llegar a las personas a partir de sus contextos y necesidades,

[...] tuvimos la oportunidad de ser parte de la Red de huertas y ollas comunitarias. Lo que queríamos hacer es que estos alimentos que cocinamos en las ollas vinieran de huertas urbanas y también de mercados campesinos. ¿Cómo integramos y hacemos una cartografía de los espacios en donde están estas huertas para que todas las personas puedan ir? Porque a veces las personas quieren hacerlo, pero no saben a dónde ir a comprar cosas orgánicas que sean las personas que lo cultivan las que lo entregan. Y eso también es muy bello, porque no es uno comprando algo en el

²⁰ Ver <https://www.instagram.com/ollaveganabogota/>

supermercado, sino esa misma persona que lo cultiva, que ha cuidado de la planta hasta que sale el fruto, entregando eso frente a frente (Ximena, Colombia).

[En la pandemia] nos dimos cuenta de que las personas ya no tenían cómo alimentarse, porque como saben, hay muchas personas que viven del comercio informal, son vendedores y vendedoras informales, son trabajadoras sexuales, son recicladores, etcétera, pues no tenían en dónde alimentarse, ya no tenían cómo trabajar. Entonces también tuvimos la oportunidad de llevar la olla vegana. En una ocasión hicimos tres ollas grandísimas que fueron 900 platos de comida y ver la felicidad de las personas que decían “es la primera vez que como en días” o “esta es mi única comida durante el día”. Entonces, también es cómo construir desde la empatía, no solamente con los animales, que por supuesto esta es la apuesta política; pero también, cómo es esta empatía con las otras personas que intentan acercarse (Ximena, Colombia).

La alimentación vegetal popular nos permite acercarnos a otras personas y compartir con ellas diversas formas de comidas libres de explotación animal sin que deje de importarnos sus necesidades y contextos. Sin pretender imponer prácticas que no puedan sostener, pero a la vez, dar a conocer qué es el veganismo y el antiespecismo.

- Más que discurso, el ejercicio del veganismo – Escuela popular Re-Creo sueños²¹

La escuela popular Re-Creo sueños es un proyecto que busca hacer pedagogía o más bien acompañar a niños y niñas de un barrio marginado y empobrecido. Esos niños y niñas son hijos de trabajadoras sexuales, vendedores informales, recicladores [...] nuestro objetivo es acompañar a esos niños y niñas en ejercicios pedagógicos con enfoque de género a través del arte, el deporte y con una apuesta antiespecista. Hablamos con ellos sobre qué es la empatía, sobre de dónde vienen los alimentos que se comen y por qué es importante también cuidar a los animales, por qué es importante cuidar la semilla, por qué es importante plantar. Entonces ha sido muy bello porque hemos podido extender, pues, más que el discurso, el ejercicio del veganismo y la empatía con los niños y con las niñas.

Esta escuela es ejemplo de las oportunidades que podemos construir de aprendizaje sobre veganismo y antiespecismo dirigidas a infancias lo que contribuiría en gran manera a cambiar el imaginario social para inventarnos mundos otros, más animales y antiespecistas.

²¹ Ver https://www.instagram.com/re.creo_popular/

5. A manera de cierre

Sin intención de generalizar a nombre de todas las feministas antiespecistas, es posible visibilizar que algunas de ellas le apuestan a enfrentar al veganismo hegemónico a través de una alimentación local, popular basada en alimentos y saberes ancestrales. Una alimentación que nos hace reconocer a otros animales como sujetos y, por tanto, nos oponemos a su dominación, así como también nos permite acercarnos a otras personas a manera de activismo proponiendo veganizar las comidas que tienen profundos significados y vínculos con la comunidad.

Como feministas que también perseguimos la descolonialidad, convocamos a acercarnos a las luchas de otras mujeres que defienden la tierra y la semilla, a sus saberes ancestrales para fortalecer nuestras prácticas antiespecistas y para compartir nuestras posturas feministas y antiespecistas. Me uno a la apuesta descolonial de los veganismos que plantea Martina Davidson al explicar que para María Lugones la tarea feminista descolonial es escuchar y aprender de las diferencias de quienes resisten a los poderes coloniales (Davidson, 2022). Por tanto, “La pretensión sería articular alianzas entre los movimientos decoloniales y los movimientos por la liberación animal, a la par que generar narrativas en torno a la liberación y respeto a los demás animales” (Fernández Aguilera, 2018, p. 113).

La invitación es pues a conocer nuestra historia, nuestro contexto, abrazar los saberes de otras mujeres y de las ancestras; posicionar al centro los intereses de los animales a través de prácticas descolonizadas y situadas, como puede ser la alimentación vegetal.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). *La Política Sexual De La Carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuatro ediciones.
- Ak'abal, H. (2016). *Paráfrasis del Popol Wuj*. Guatemala : Maya' Wuj Editorial.
- Álvarez, L. (2022). Colonialismo en la alimentación. En *Food Empowerment Project* (p. 23). Editorial Animal. <https://foodispower.org/es/alternativas-alimentos/colonialismo-en-la-alimentacion/>
- Ávila Gaitán, I. D. (2020). Especismo. *NIPEA*, 1–4. <https://nipea.info/philosophia-naturalis/especismode-richard-ryder/>
- Castelló Yturbide, T. (1986). *Presencia de la comida prehispánica*. Fomento Cultural Banamex. A.C.

- Davidson, M. (2022). María Lugones y el pensamiento de trincheras: decolonialidad y veganismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/320>
- Feliz Brueck, J. (2020). *Veganismo en un mundo de opresión. Un proyecto comunitario realizado por veganxs alrededor del mundo*. ochodoscuatro ediciones.
- Fernández Aguilera, L. (2018). *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Ochodoscuatro ediciones.
- García Rivas, H. (2001). *Cocina Prehispánica mexicana, la comida de los antiguos mexicanos*. En *Panorama Editorial*. Panorama.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. *Corte y Confección*. francescagargallo.wordpress.com/
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Plaza y Valdés Editores.
- Lenkersdorf, C. (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Plaza y Valdés Editores.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolio (Ed.), *Género y descolonialidad*, 2, pp. 13–42). http://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2015/05/Genero_y_Descolonialidad.pdf
- Pérez Moreno, M. P. (2012). *O'tan-o'tanil. Stalel Tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México. Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los Tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. [Maestría en Antropología]. FLACSO sede Ecuador.
- Pueblo Maya. (2007). RAXALAJ MAYAB' K'ASLEMALIL Cosmovisión maya, plenitud de la vida (M. F. Cochoy Alva, P. C. Yac Noj, I. Yaxón, S. Tzapinel Cush, M. R. Camey Huz, D. Domingo López, J. A. Yac Noj, & C. A. Tamup Canil (eds.)). *PNUD Guatemala*. http://funsepa.net/guatemala/docs/Cosmovision_Maya_Plenitud_de_la_vida.pdf
- Robinson, M. (2020). Las nativas feministas comen tofu: veganismo y leyendas Mi'kmaq. En *Círculo de lecturas anarquistas* (pp. 33–46). Editorial Mariquita. <https://www.editorialmariquita.com/libros/3>
- Vigor, C. (2020). *Humberto Ak'abal. Testimonio de un indio k'iche'*. SOPHOS.

**Macuy y otros quelites:
prácticas antiespecistas de alimentación descolonizada
Lidia Patricia Guerra Marroquín**



LIDIA PATRICIA GUERRA MARROQUÍN

Doctoranda en Estudios Feministas, Universidad Autónoma Metropolitana (México). Feminista antiespecista, ingeniera, lectora, cat lover. Cofundadora de OCACGT. Actualmente, estudia el feminismo antiespecista en Latinoamérica. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, pós-graduada (c) en Estudios Feministas.

DIREITOS ANIMAIS PARA ALÉM DOS DIREITOS DA NATUREZA

**DERECHOS ANIMALES MÁS ALLÁ
DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA**

**ANIMAL RIGHTS BEYOND
THE RIGHTS OF NATURE**

Enviado: 9/02/2024

Aceptado: 14/05/2024

Anna Caramuru Aubert

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD/UFRJ, Brasil, em regime de cotutela com WWU, Alemanha). Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Brasil).

Email: annacaramurup@gmail.com

Os ecofeminismos são movimentos diversos, mas que têm em comum o fato de serem movimentos político-filosóficos que buscam dar conta de violências relacionadas ao gênero e à relação humano-natureza. Contudo, dentre as ecofeministas, há autoras que lidam com o mundo natural de modo generalizante, ignorando, ou relegando ao segundo plano, a subjetividade dos animais enquanto indivíduos. Tendo esse cenário em vista, pretende-se, de modo interseccional, exploratório e analítico, explorar a vertente animalista, i.e., aquela que tem a exploração animal como parte do problema a ser enfrentado pelo projeto ecofeminista. Com esse marco teórico traçado, proceder-se-á a uma análise comparativa crítica entre os ordenamentos jurídicos brasileiro e o equatoriano, concluindo-se pela necessidade de avanços em ambos os ordenamentos no que diz respeito ao tratamento dado à natureza e, em especial, aos animais outros que humanos.

Palavras-chave: ecofeminismo, estudos críticos, direitos animais, interseccionalidade.

Los ecofeminismos son movimientos diversos, pero tienen en común que son movimientos político-filosóficos que buscan abordar la violencia relacionada con el género y la relación hombre-naturaleza. Sin embargo, entre las ecofeministas, hay autoras que abordan el mundo natural de manera generalizada, ignorando o relegando a un segundo plano la subjetividad de los animales como individuos. Con este escenario en mente, se pretende, de manera interseccional exploratoria y analítica, explorar la vertiente animalista, es decir, aquella que tiene a la explotación animal como parte del problema que debe enfrentar el proyecto ecofeminista. Con este marco teórico esbozado, se realizará un análisis crítico comparativo entre los ordenamientos jurídicos brasileño y ecuatoriano, concluyendo que ambos sistemas son insuficientes en cuanto al trato dado a la naturaleza y, en particular, a los animales otros que humanos.

Palabras clave: ecofeminismo, estudios críticos, derechos animales, interseccionalidad.

Ecofeminisms are diverse movements that have in common the fact that they are political-philosophical movements that seek to deal with violence related to gender and the human-nature relationship. However, among ecofeminists, there are authors who deal with the natural world in a general way, ignoring or relegating to the background the subjectivity of animals as individuals. With this scenario in mind, in an interseccional, exploratory, and analytical way, the goal is to explore the ecofeminist-animalist approach, seeing animal exploitation as part of the problem to be faced by the ecofeminist project. With this theoretical framework outlined, a critical comparative analysis will be made between the Brazilian and Ecuadorian legal systems, concluding that both systems are insufficient with regard to the treatment given to nature and, in particular, to animals other than human.

KeyWords: ecofeminism, critical studies, animal rights, intersectionality.

1. Introdução

Quando juntamos o vocábulo eco à expressão “feminismo”, agregamos à perspectiva de gênero uma preocupação com a natureza, com o que é ecológico. E esse movimento político-filosófico se caracteriza, precisamente, por trabalhar de modo interseccional com opressões como as de gênero e espécie para dar conta de melhor compreendê-las e combatê-las.

E quando pensamos no que compreendemos como ecológico, imediatamente nos vem à mente o reino da natureza, aquele reino do qual, de modo antropocêntrico, procuramos nos destacar nos últimos séculos, como se a ele não pertencêssemos.

É importante notar que dentro dos diversos ecofeminismos, há autoras que se voltam para o que chamamos de mundo natural, mas ignoram, ou relegam ao segundo plano, a subjetividade de animais outros que humanos (aos quais vou me referir, por vezes, apenas como animais, para fins de fluidez do texto) que experimentam suas vidas e florescem à sua maneira, construindo subjetivamente os mundos que habitam. Outrossim, apesar de repensar a relação humano-natureza ser essencial, não basta que nos preocupemos com o meio ambiente de um modo generalizante, ao mesmo tempo que ignoremos os animais enquanto sujeitos, sejam eles humanos, ou não. Seria como se procurássemos preservar a humanidade enquanto espécie, sem nos voltarmos para os diferentes grupos vulneráveis que a integram, e para cada sujeito intencional que participa das diferentes comunidades humanas.

Tendo tal cenário em vista, no presente artigo, de modo exploratório, analítico e interseccional, trabalharei com a vertente ecofeminista que se intitula animalista, qual seja, aquela que se preocupa com animais individualmente considerados, e que compreende que a exploração animal é parte do problema a ser enfrentado pelo projeto ecofeminista. Outros entrecruzamentos seriam possíveis, podendo-se mobilizar outras chaves e sistemas de opressão, mas limitarei a explorar, aqui, os entrecruzamentos entre questões de gênero e espécie.

A interseccionalidade, note-se, sempre esteve presente, de algum modo, na análise ecofeminista, mas, recentemente, o rótulo “interseccional”, atribuído a Kimberlé Crenshaw, passou a ser utilizado de modo explícito (Kings, 2017). Para Crenshaw (2002), interseccionalidade é

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões

que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (p. 177).

É importante notar, contudo, que mesmo que a interseccionalidade fosse utilizada como ferramenta de análise pelo ecofeminismo mesmo antes de Crenshaw cunhar o termo em 1989 no contexto do feminismo negro, seu uso atual é a ela atribuído, tendo como origem o fracasso dos discursos feminista e antirracista na representação e enfrentamento “da especificidade da discriminação enfrentada pelas mulheres negras” (Kings, 2017, p. 64, tradução nossa).

A metáfora original de Crenshaw (2002) para pensarmos a interseccionalidade diz respeito a cruzamentos: eixos que se cruzam, um tráfego que flui através de interseções. Diversas autoras exploraram essa metáfora e propuseram suas próprias. Kings (2017) propõe, por exemplo, que a interseccionalidade seja imaginada como uma teia de enredos:

Cada raio da teia representa um contínuo de diferentes tipos de categorização social, como gênero, sexualidade, raça ou classe; enquanto espirais circundantes retratam identidades individuais. As espirais colidem com cada raio em um nível diferente do contínuo, ilustrando o privilégio ou discriminação específicos do contexto experimentados pelo indivíduo. Uma teia de aranha preserva a complexidade necessária da interseccionalidade e o potencial "pegajoso" das categorias culturais, que muitas vezes podem deixar as pessoas presas entre duas ou mais categorias sociais interseccionais ou conflitantes. (p. 65-66, tradução nossa).

Traçado este marco teórico, procederei, a seguir, a uma análise comparativa de dois ordenamentos jurídicos latino-americanos, o brasileiro e o equatoriano, para verificar quais são as prioridades dadas em cada um deles no que diz respeito ao meio ambiente e aos animais, e as necessidades de avanços nesse sentido, verificando, de modo crítico, de que maneiras o ecofeminismo poderia auxiliar num afastamento com relação ao antropocentrismo e ao falocentrismo, rumo a relacionamentos mais justos entre seres humanos, entre seres humanos e animais, e entre seres humanos e a natureza como um todo.

2. Natureza, animais e mulheres: Ecofeminismos

Maria Clara Dias (2018) compreende que o ecofeminismo se pauta na relação entre o feminino e a natureza, e critica o “paradigma androcêntrico e especista, que viola a natureza, os animais não-humanos, a mulher e/ou uma forma de existência de matriz não-falocêntrica” (p. 2517; Barbosa-Fohrmann e Aubert, no prelo). Tal movimento surge, segundo Margarita Aguinaga Barragán et al. (2016), “como proposta contra-cultural que, a partir dos anos 1970, denuncia a associação desvalorizadora que o patriarcado estabelece com as mulheres e a Natureza” (p.

103). Crítica, para além disso, a exclusão, por parte das esquerdas, da pauta ambiental (Barragán et al., 2016).

Em sua vertente animalista, o ecofeminismo permite compreender que tanto mulheres quanto animais são vítimas da tentativa de homens de construir uma hierarquia na qual eles próprios se autoproclamaram como superiores, permitindo-se explorar e dominar os demais grupos por eles inferiorizados, por meio da violência patriarcal e carnista (Sesma, 2019; Joy, 2010).

Sobre o conceito de carnismo, importante notar que quando pensamos em vegetarianismo, geralmente não associamos a prática de não comer animais apenas a preferências alimentares, mas sim a uma escolha ética enraizada em valores (Joy, 2010).

Entretanto, quando pensamos em uma expressão para se opor a “ser vegetariano”, o que costuma vir à mente é “ser carnívoro”. O Carnivorismo, contudo, não se opõe ao vegetarianismo, mas ao herbivorismo e ao onivorismo, já que diz respeito às necessidades biológicas de um ser e não a um sistema ético. Em verdade, seres humanos são naturalmente onívoros e podem viver sem produtos de origem animal, e jamais podem ser considerados carnívoros (Joy, 2010).

O conceito de carnismo foi, então, criado por Melanie Joy (2010) para descrever a crença de que comer carne é normal, natural e necessário. Esta ideologia é normalmente aceita sem questionamento, pois tendemos a ver os hábitos da maioria como universais. Como é comum com ideologias dominantes, o carnismo é invisibilizado, tornando-se difícil de combater. Carnismo e vegetarianismo são conceitos opostos e que implicam, ambos, escolhas, e ambas as opções – comer animais ou não – são ideológicas e carregam sistemas de crenças subjacentes.

Por esse motivo, feminismo e animalismo são campos que podem se ajudar mutuamente por meio de um diálogo que resulte no combate, de um lado, ao sexismo, e de outro, ao especismo, já que caso aceitemos, como propõe o ecofeminismo, “que a dominação patriarcal e a dominação especista estão estreitamente conectadas, o movimento feminista e o movimento pela defesa dos animais teriam que abordar essa conexão para alcançar teorias e práticas completas e bem-sucedidas” (Sesma, 2019, p. 53, tradução nossa).

Precisamos, segundo Angélica Velasco Sesma (2019), não apenas viver de modo não androcêntrico, como também rechaçar todos os *ismos* discriminatórios (racismo, sexismo, classismo, especismo etc.). Essa deve ser nossa estratégia de combate às opressões levadas a cabo no capitalismo que não só é patriarcal, como também especista, desenvolvendo-se, de mais a mais, relações ecofeministas marcadas pelos valores levados a cabo pela Ética do Cuidado.

Alicia Puleo, por sua vez, compreende o ecofeminismo como o encontro entre o movimento ecologista, que trabalha com uma relação mais holística com a natureza, e o

movimento feminista, muito mais antigo que o primeiro. A autora considera, desde logo, que o feminismo foi bem-sucedido em demonstrar que um dos mecanismos de dominação e legitimação do poder masculino traduzido pelo patriarcado foi, justamente, a naturalização da figura da mulher como uma criatura não plenamente humana, “por meio da conceptualização da Mulher como Alteridade, como Natureza, como Vida Cíclica quase inconsciente, por parte do Homem (Macho) que se reservava, assim, os benefícios da civilização” (Puleo, 2019, p. 33).

Como dito acima, são vários os ecofeminismos, mesmo dentro do movimento animalista. De todo modo, partilho, aqui, da visão crítica de Puleo, que adota uma postura secular – divergindo de ecofeministas como Ivone Gebara, por exemplo, ou de correntes espiritualizadas –, e não essencialista. Trata-se, ainda, de um ecofeminismo que valoriza o aprendizado intercultural, sem hipervalorizar nenhuma cultura ou tradição de maneira isolada e acrítica:

Devemos aprender com a interculturalidade oferecida pelo amplo espaço latino-americano. Diante de um multiculturalismo extremo que beatifica qualquer prática, desde que fundada na tradição, a aprendizagem intercultural nos permite comparar, criticar e autoavaliar. Devemos aprender com culturas sustentáveis como um corretivo oportuno para nossa civilização suicida, mas fazê-lo sem cair em uma admiração cega. Também precisamos ser capazes de reconhecer em nosso próprio contexto algo para oferecer aos outros. Trata-se de construir em conjunto uma cultura ecológica da igualdade, não de venerar qualquer costume apenas por ser parte da tradição cultural, seja nossa ou de outros. Todas as culturas foram e são injustas com as mulheres e os animais não humanos (Puleo, 2019, p. 38, tradução nossa).

Nesse sentido, dentre os ecofeminismos diversos, como já disse anteriormente, considero mais interessante aquele que se preocupa não só com o generalizante “Natureza”, mas com animais enquanto sujeitos, que experimentam suas vidas de maneiras diversas e próprias, com intencionalidade e agência (Cf. Barbosa-Fohrmann, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Pensar as relações humano-natureza de outro modo seria, como acusa Sônia Terezinha Felipe (2014), jogar 56 bilhões de animais explorados para o consumo humano anualmente dentro de um conceito genérico e difuso, praticando-se, com isso, mais uma forma de invisibilização disfarçada de ecologia. Uma Ética do Cuidado verdadeira é absolutamente incompatível com a *predação* (Felipe, 2014). Mulheres não podem ser predadas e coisificadas por homens. Animais não podem ser predados e coisificados por humanos.

2.1. Dualismos

Apesar de serem várias as correntes ecofeministas, Sesma (2019) afirma que um dos marcos conceituais que une os diferentes ecofeminismos é a constatação de que um conjunto de dualismos valorativos foram responsáveis por estruturar o pensamento ocidental.

Simone de Beauvoir (2009), que ficou conhecida pelo mote de que não se *nasce* mulher, ou seja, não se é essencialmente mulher, mas *torna-se* mulher, foi a primeira filósofa a tratar a mulher como “Outro” (Kheel, 2019); isso implica dizer, em outras palavras, que enquanto o homem é a essência, o sujeito e o absoluto, a mulher é a alteridade; ela é *em relação* a ele (Sesma, 2019); mulheres são sempre incompletas, “sempre politicamente inferiores aos homens. Somos territórios de disputa a serem ocupados e dominados no mundo patriarcal” (Berner, 2017, p. 43); mulheres se vinculam ao reino natural, engravidando, menstruando e parindo, enquanto homens transcendem à natureza, com atividades heroicas como a caça, a pesca e a guerra. Por meio dessa transcendência, homens se destacam do mundo natural, tornando-se sujeitos humanos completos, ao passo que as mulheres permanecem objetos no mundo natural. Mulheres vivem ciclos repetitivos naturais, enquanto homens vivem na história, com isso alcançando, de algum modo, a imortalidade (Kheel, 2019).

A partir de Beauvoir, portanto, torna-se possível o reconhecimento de mulheres como plenamente humanas, o que implica “abrir-lhes as portas do mundo público, do trabalho, da política e das atividades culturais” (Puleo, 2019, p. 34, tradução nossa).

Já vemos, aí, as marcas desse dualismo homem/mulher, natureza/cultura, humano/não humano, cultural/natural etc. E como consequência dessa estrutura de pensamento, se nas relações entre homens e mulheres o homem é a essência e a mulher a alteridade, na relação entre humanos e outros que humanos, o humano é o sujeito, e o animal, o Outro, inferiorizado (Sesma, 2019). O homem se traduz em tudo que representa, e a mulher, tudo o que não representa (Felipe, 2014). Em ambos está presente a figura desenvolvida por Carol J. Adams (2010) do *referente ausente*.

Na sociedade patriarcal, o próprio conceito de ser humano é, na leitura que Marti Kheel (2019) faz de Beauvoir, perpassado pelo gênero. Ser mulher é uma questão política (Berner, 2017). Mulheres não são humanas completas, porque têm uma natureza animal (Kheel, 2019). Kheel chama a atenção, no mais, para alguns dualismos importantes destacados pelas ecofeministas e que permeiam a cultura ocidental. Por exemplo, podemos pensar em autônomo/dependente, racional/irracional, sagrado/profano, ativo/passivo, consciente/inconsciente etc.:

O lado positivo do dualismo é associado com aquele que transcende a terra e o lado negativo é associado com o mundo material mais modesto da matéria (...). Nessa

visão dualista, o sagrado é visto como materializado num Deus masculino, situado no céu, que cria e governa sobre a Terra imaginada feminina (Kheel, 2019, p. 23).

E do lado negativo desses dualismos encontramos tanto mulheres (Barragán et al., 2016) quanto animais outros que humanos. Para superá-los, Puleo (2019) propõe como solução um ecofeminismo que permita a construção de um mundo que não se baseie na exploração e na opressão, mas na luta contra todas as formas de dominação. É preciso, segundo a autora, adotar um olhar mais empático para com a natureza, procedendo-se, no mais, a uma análise crítica das relações de poder que permita que se transforme o modelo androcêntrico de desenvolvimento e exploração (idem).

Finalmente, Daniela Rosendo e Ilze Zirbel (2019) analisam a dominação que vitimiza mulheres e animais outros que humanos a partir da chave da vulnerabilidade. As autoras compreendem que o que rege essas relações de poder é uma “lógica dualista que divide e hierarquiza a realidade em dois grupos: os iguais a mim, não vulneráveis e dominantes do lado de cima, e os diferentes de mim, vulneráveis e dominados, do lado de baixo” (Rosendo e Zirbel, 2019, p. 84). Para vencer esse dualismo, as autoras trabalham a partir de uma ótica de vulnerabilidade e interdependência comuns a todos, humanos ou não, que podem ocupar, nas diferentes relações, papéis diversos (Rosendo e Zirbel, 2019; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

2.2. Autonomia e liberdade: direitos fundamentais de quem?

Felipe sustenta que, tradicionalmente, por força de “sua racionalidade, liberdade, vontade, autonomia e responsabilidade, os humanos são representados como pessoas ou sujeitos morais agentes”, ao passo que animais, por não terem, a eles, atribuídas tais qualidades, tornam-se “pacientes [morais], (...) sujeitados às preferências humanas, da eleição para estima (cães, gatos, cavalos, aves) à comilança (carnes, laticínios, ovos) (...)” (Felipe, 2021, p. 1; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Nesse cenário, uma das *capacidades* humanas mais valorizadas a partir da idade moderna passou a ser a autonomia, especialmente a partir da revolução no pensamento político do século XVII. A autonomia era tida, então, como único fundamento possível da autoridade política legítima em acordos sociais (idem).

Outrossim, nas mais diversas esferas – doméstica, espiritual, científica, política etc. –, o homem moderno – branco e europeu –, apoiado, no lar, pelo trabalho feminino assistencial realizado por suas mães, irmãs, esposas e filhas, era livre, desde o nascimento até a morte, para perseguir seus sonhos de autorrealização. Mulheres serviram, nessa medida, como as bases sobre as quais o homem iluminista se desenvolveu (Felipe, 2021; Diniz e Vélez, 1997; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Nesse sentido, ecofeminismos diversos

destacam que machismo e especismo são opressões de matrizes similares: os homens constroem seus direitos de liberdade às custas do trabalho feminino, mas também do trabalho animal (Felipe, 2021; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo). Em outras palavras, é dos cuidados e da assistência prestados por mulheres e animais que depende a autonomia moral masculina (Adams, 2010).

Para Felipe (2021), portanto, os valores basilares do iluminismo – liberdade, autonomia, propriedade etc. – são construídos *por* homens e *para* homens, ao passo que mulheres e animais outros que humanos se convertem em bens que integram o “*oikos* andromórfico” (p. 8). Assim, “conceitos como os de autonomia, liberdade, igualdade, dignidade, personalidade, independência e justiça, são androgênicos e carregam marcos androcêntricos (...)” (idem), sendo *úteis aos homens*, pois “abrir mão do serviço das mulheres e da escravização de animais representa a ruína da moldura sem a qual os homens aparecem na mesma estatura e vulnerabilidade das mulheres, dos demais animais e dos ecossistemas naturais” (Felipe, 2021, p. 8; Aubert, 2022; Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022, no prelo).

Importante destacar, ainda, que como recorda Puleo (2019), filósofos modernos como Kant não consideravam que mulheres fossem capazes de um juízo moral autônomo, de modo que deveriam “ser consideradas como eternas menores de idade, a serem guiadas, convenientemente, por um tutor, padre ou esposo” (p. 33, tradução nossa).

Na história do pensamento ocidental, foi essa a visão que prevaleceu, não obstante a participação de mulheres no universo intelectual e em ações revolucionárias, compreendendo-se que o *feminino* se localizaria numa área mais próxima da *Natureza*, sendo inapto e inadequado para alcançar a racionalidade da esfera pública e da cultura (Puleo, 2019). Nesse sentido, homens tornam-se autônomos, mas “Nós, mulheres, somos cerceadas em nossa autonomia, no governo de nossos corpos, de nós mesmas” (Berner, 2017, p. 41). Nós, mulheres, nos tornamos cativas, sendo poucas as opções “para nossos modos de vida: podemos escolher entre ser mães-esposas, putas, freiras, presas, loucas. E só. E todas as opções se relacionam com nossa sexualidade” (Berner, 2017, p. 42).

2.3. Ética do cuidado

Historicamente, é possível verificar que o cuidado e a empatia de mulheres foram destinados não só às crianças, como aos animais, estimulando-se novas formas de se olhar e estudar seres outros que humanos, reconhecendo-se neles linguagem, e buscando-se ouvi-los ativamente, sendo possível afirmar que, de um modo geral, mulheres, nos diferentes campos, demonstram mais preocupação com o bem-estar e direitos dos animais outros que humanos do que homens (Desblache, 2015; sobre linguagem, animais e política, Cf. Meijer, 2016, 2019). Mesmo nos

idos de 1875, o primeiro movimento anti-vivissecção – prática que foi tornada corrente em razão, principalmente, de Descartes (Puleo, 1992) – teve como organizadoras, predominantemente, mulheres vitorianas (Desblache, 2015), que eram capazes de traçar conexões entre a maneira como elas e os animais eram tratados na sociedade, sob as chaves, especificamente, da violência, impotência, objetificação e silenciamento (Gaarder, 2011).

Kheel (2019) indica quatro elementos que considera cruciais para uma Ética do Cuidado ecofeminista. Primeiramente, ela enfoca a prevenção do abuso da natureza por meio de uma remoção de bloqueios conceituais impeditivos do desenvolvimento da empatia em relação ao que entendemos por mundo natural (nesse ponto, ela se interessa menos por explicar os motivos pelos quais as pessoas deveriam cuidar dos animais e mais por entender o motivo de elas não o fazerem – ora, se somos seres empáticos por natureza, por que não tratamos os animais com empatia?).

Em segundo lugar, ela propõe uma abordagem contextual que situe dilemas éticos em seu contexto social, psicológico e histórico (busca-se, aqui, uma Ética do Cuidado que se baseie no *cuidado apropriado*, e que não opere segundo uma lógica universal: “uma mulher que está em um relacionamento abusivo não precisa cuidar de seu agressor (...). De modo similar, uma ética do cuidado para com animais silvestres é diferente de uma ética do cuidado para com animais domesticados” (Kheel, 2019, p. 27).

Em terceiro lugar, ela foca em atos de atenção, contrastando a ideia de ética como comando externo ao sujeito, com o senso interno que decorre do ato de atenção. “Parte da tarefa de direcionar para os animais uma consideração amorosa paciente é percebê-los como seres individuais com emoções, necessidades e desejos” (Kheel, 2019, p. 27).

Em quarto e último lugar, ela trabalha com a prática vegana, ou seja, a dieta que retira do consumo todos os produtos de origem animal. Este último aspecto se relaciona à ênfase dada pelas feministas de que o pessoal é político (Kheel, 2019; Cf. Berner, 2017), “por exemplo, as ações que nós tomamos no dia a dia, em nossas vidas, têm impactos sociais e políticos” (Kheel, 2019, p. 27). Aplicando essa ideia ao modo como nos relacionamos com animais, Kheel (2019) sustenta que a maneira como exploramos estes seres traz impactos negativos não só para os animais, como para nossa saúde individual e para a saúde do planeta, inclusive porque a pecuária é uma das maiores responsáveis pelas mudanças climáticas que estamos enfrentando:

Uma ética do cuidado feminista opera de acordo com as leis da ecologia. Ela reconhece que a devastação que nós causamos à natureza externa também foi dirigida contra nossa natureza interna. Da mesma forma que ambientalistas estão

recuperando as paisagens devastadas, nós precisamos regenerar nossas paisagens internas, incluindo nossa capacidade de empatia pelos outros animais (p. 28).

Em Sesma, vemos que parte da luta ecofeminista envolve lutar para que os valores trazidos pela Ética do Cuidado sejam integrados em nossas relações intraespécie, com a natureza, e com os animais outros que humanos. Isso envolve construirmos relacionamentos empáticos e de reconhecimento da nossa interdependência não apenas entre humanos, como com relação a todos os demais seres da Terra.

Retomando, por fim, a questão da vulnerabilidade trabalhada por Rosendo e Zirbel, é preciso compreender que ela é uma característica comum a todos os seres vivos, é dizer, todos nós, humanos ou animais, homens ou mulheres, estamos sujeitos a experimentarmos a vida de modos positivos ou negativos, o que inclui o sofrimento. Este último não é, em si, problemático, sendo parte natural da existência de todos os seres sencientes. Contudo, quando ele tem causas sociais que amplificam a vulnerabilidade de certos grupos, torna-se necessário pensarmos em termos de (in)justiça e, conseqüentemente, de responsabilização de seus perpetuadores. “Dessa forma, teorias que invocam a nossa responsabilidade diante dos demais seres, como as teorias do cuidado, possibilitam o diálogo também com as teorias que discutem a dominação e maneiras de superá-la” (Rosendo e Zirbel, 2019, p. 91).

3. Contornos atuais dos direitos da natureza e dos animais no Brasil e no Equador

A Organização das Nações Unidas realizou, em junho de 1972, a 1ª Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente. Dela resultou a Declaração Universal do Meio Ambiente, que preconiza que os recursos naturais (ar, água, solo, fauna e flora) devem ser conservados em benefício das futuras gerações.

No Brasil, entretanto, apenas a partir da década de 1980 foram editadas normativas para tutelar, de modo significativo, o meio ambiente, como a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), a Lei da Ação Civil Pública, e a Constituição Federal de 1988, a qual possui um capítulo que dispõe inteiramente sobre o direito ao meio ambiente. Nesse sentido, em seu artigo 225, a Carta Constitucional dispõe que “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

Com isso, torna-se claro o dever constitucional de defender e preservar a natureza não só por parte do Estado, como também da coletividade.

No mesmo artigo 225, temos, nos incisos e parágrafos, incumbências do Poder Público e responsabilizações a entes privados, como a determinação de que aquele que explorar recursos

minerais fica obrigado a recuperar o meio ambiente degradado. O referido artigo, no mais, torna condutas lesivas ao meio ambiente passíveis de sanção penal, civil e administrativa e, ainda, o artigo 23 estabelece a competência comum de todos os entes federativos no cumprimento dos deveres ambientais.

Para além disso, este mesmo artigo 225, no inciso VII do § 1º, impõe a obrigação de se proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que submetam os animais à *crueldade*:

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

Vicente de Paula Ataíde Júnior (2020, p. 119) sustenta que referido dispositivo de vedação da crueldade implica que animais outros que humanos são, no Brasil, sujeitos de direitos fundamentais. Em outras palavras, estes seres, mais do que mera parte da fauna, valem por si mesmos. Isso se dá porque se é proibido ser cruel com animais, isso só pode significar que eles são capazes de sofrer, i.e., de serem vítimas de crueldade (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Nesse sentido, nas palavras de Vicente de Paula Ataíde Jr. (2022), existe, por parte do texto constitucional brasileiro, uma presunção de que animais “são seres dotados de consciência e de capacidade de sofrer (são sencientes). Não haveria sentido em se proibir a crueldade contra coisas inanimadas, destituídas da capacidade de sentir dor ou de serem impactadas pela crueldade” (p. 222).

É possível afirmar, então, que Constituição Federal Brasileira reconhece, ainda que de modo implícito, a senciência animal e, para Ataíde Jr. (2020), é sobre este aspecto que se fundam tanto o princípio da dignidade animal, como o próprio Direito Animal no país (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Em outras palavras, se animais são sencientes e tratá-los de modo cruel é vedado, estes seres devem ser vistos como fins em si mesmos, ou seja, como sujeitos que possuem, dentre outros, um interesse em não sofrer e em florescer de acordo com sua própria natureza, e não como coisas ou bens a serem empregados livremente por humanos, comercializados, mortos, e explorados das mais várias formas.

Conclui-se, assim, que não só o meio ambiente, a fauna e a flora são bens protegidos constitucionalmente, como os próprios animais, enquanto indivíduos, encabeçam direitos fundamentais (Medeiros, Netto e Petterle, 2016).

Esse posicionamento, note-se, encontrou guarida em julgados diversos proferidos pelo STF nos últimos anos (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022). Por exemplo, pode-se mencionar

a ADI 2.514 do Estado de Santa Catarina (2005), na qual se considerou, à época, inconstitucional, por unanimidade de votos, a Lei n. 11.366, que autorizava e regulamentava a prática da Rinha de Galo. O Ministro Relator Eros Grau invocou expressamente o referido artigo 225, §1º, VII da CF, enfatizando a proibição de práticas que submetam animais à crueldade (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

A Rinha de Galo foi também tema da ADI n. 3.776-5 do Estado do Rio Grande do Norte (2007), na qual se declarou, por unanimidade, a inconstitucionalidade da Lei n. 7.380/98 do Estado do Rio Grande do Norte. O Ministro Relator Cezar Peluso, então, discorreu sobre a impossibilidade de se autorizar e regulamentar qualquer tipo de entretenimento que submeta animais a práticas violentas, cruéis ou atroz, por serem contrárias ao teor do artigo 225, §1º, VII, da Constituição Federal (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

A mesma prática foi objeto de análise na ADI n. 1.856 do Estado do Rio de Janeiro (2011), resultando na declaração de inconstitucionalidade da Lei Estadual n. 2.895, de 20 de março de 1998. O Ministro Relator Celso de Mello expressou a vedação à prática de maus-tratos contra animais outros que humanos, por violar o dispositivo constitucional supramencionado, ressaltando a necessidade de proteger a própria vida animal, cuja integridade restaria comprometida por práticas aviltantes, perversas e violentas (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

Com relação à Farra do Boi, no RE 153.531/SC de 1998, em recurso interposto pela Associação Amigos de Petrópolis Patrimônio Proteção aos Animais e Defesa da Ecologia (APANDE), a atividade foi considerada inconstitucional, prevalecendo a vedação da crueldade para com animais em detrimento de direitos culturais de seres humanos (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

Por fim, podemos citar a ADI n. 4.983 de 2016, que julgou a prática da Vaquejada, e que a considerou inconstitucional, sendo marcante, entre outros, o voto proferido por Rosa Weber, na medida em que a Ministra reconheceu, em seu voto, a dignidade animal (Barbosa-Fohrmann e Aubert, 2022).

No Equador, o contexto da proteção da natureza é distinto. Na Constituição Equatoriana de 2008, temos como mote a noção de Bem Viver (*sumak kawsay*) ou Viver Bem (*suma qamaña*), que se contrapõe ao modelo desenvolvimentista, e se volta para a cosmovisão indígena andina (Svampa, 2016). Para Evilyn Scussel e Angélica Possamai (2018), algo similar não se dá no cenário brasileiro, pois enquanto no Equador prega-se o cuidado com os bens comuns naturais buscando-se “alternativas à racionalidade antropocêntrica e ao modelo de

produção e de consumo dominantes” (p. 81), “a Constituição Brasileira de 1988 consolida a centralidade humana sobre a natureza, estabelecendo relação de subordinação e tutela” (p. 81). Efetivamente, apesar dos avanços da Constituição Brasileira no que diz respeito à proteção do meio ambiente ecologicamente equilibrado, não há como negar que a lógica da Constituição Equatoriana rompe de modo mais radical com o antropocentrismo. Mesmo no preâmbulo, o espírito constitucional revela-se marcadamente descolonial e preocupado com a natureza:

RECONHECENDO nossas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens de diferentes povos, *CELEBRANDO* a natureza, a Pacha Mama, da qual fazemos parte e que é vital para nossa existência, *INVOCANDO* o nome de Deus e reconhecendo nossas diversas formas de religiosidade e espiritualidade, *APELANDO* à sabedoria de todas as culturas que nos enriquecem como sociedade, *COMO HERDEIROS* das lutas sociais de libertação contra todas as formas de dominação e colonialismo (...).

No texto constitucional, ainda, de modo bastante revolucionário, o artigo 10 declara que a natureza será considerada *sujeito de direitos*. Os artigos 71 e 72, então, declaram quais são os direitos da natureza:

Art. 71. A natureza ou Pacha Mama, onde a vida se reproduz e se realiza, tem o direito de ter sua existência integralmente respeitada, bem como a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Qualquer pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade pode exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar esses direitos, serão observados os princípios estabelecidos na Constituição, na medida do aplicável. O Estado incentivará pessoas naturais e jurídicas, bem como coletivos, a proteger a natureza e promoverá o respeito a todos os elementos que compõem um ecossistema. (tradução nossa).

Art. 72. A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação que o Estado e pessoas naturais ou jurídicas têm de indenizar indivíduos e coletivos que dependam dos sistemas naturais afetados. Nos casos de impacto ambiental grave ou permanente, incluindo os causados pela exploração de recursos naturais não renováveis, o Estado estabelecerá os mecanismos mais eficazes para alcançar a restauração e adotará medidas adequadas para eliminar ou mitigar as consequências ambientais prejudiciais. (tradução nossa).

Essa compreensão da natureza como sujeito de direitos encontra bases, segundo Maristella Svampa (2016), na ecologia profunda, e aparece

(...) na nova Constituição Equatoriana, cujo caráter inovador dá conta do que Eduardo Gudynas chamou de “giro biocêntrico”, com o objetivo de destacar o deslocamento de uma visão antropocêntrica da Natureza para outra, que considera a Natureza como sujeito de direitos. (p. 154)

Já no artigo 74, assegura-se às pessoas, comunidades, povos e nacionalidades o direito de se beneficiarem do ambiente e das riquezas naturais que permitam a tais pessoas o “buen vivir”. E o artigo 83, inciso 6, limita esse uso, trazendo o dever de “Respeitar os direitos da natureza, preservar um ambiente saudável e utilizar os recursos naturais de forma racional, sustentável e duradouro” (tradução nossa). Nos artigos 276, 283 e 284, igualmente, temos uma limitação ao desenvolvimento econômico, que deverá respeitar a diversidade e relação harmônica com a natureza. No mais, o artigo 277 impõe ao Estado o dever de preservar o Bem Viver por meio da preservação da natureza, e no artigo 387 temos a responsabilidade do Estado de fazê-lo. Outros artigos tantos tratam da natureza, como o 395, que elenca princípios ambientais, por exemplo.

Mas quando se trata dos animais outros que humanos, eles são mencionados, no texto constitucional, apenas duas vezes: primeiro de maneira generalizante, no artigo 57, que determina que eles devem ser protegidos *do mesmo modo* que as plantas, dos lugares ritualísticos sagrados, dos minerais e dos ecossistemas e, depois, no artigo 281, que trata da soberania alimentar e que, em seu inciso 7, impõe a obrigação do Estado de tomar precauções para assegurar que “os animais destinados à alimentação humana estejam saudáveis e sejam criados em um ambiente saudável”.

A posição adotada pela Constituição Equatoriana parece ser, portanto, decorrente de uma visão que pode ser chamada bem-estarista, no sentido de que considera que animais se prestam, sim, a servirem de alimento humano, mas devem ser saudáveis e criados num ambiente saudável.

O bem-estarismo, note-se, é uma abordagem que, segundo explica Gary Francione (2023), se concentra em melhorar as condições de vida dos animais sem questionar fundamentalmente sua exploração. Reconhece, nessa medida, que os animais têm interesse em não sofrer, mas não questiona sua condição de propriedade, apenas propondo um tratamento “humanitário” dentro do sistema de exploração existente.

Em verdade, não há sequer menção, na Constituição Equatoriana, à vedação à crueldade, como há na Constituição Brasileira.

Nesse sentido, é possível afirmarmos que no que toca à relação Homem-Natureza como um todo, o ordenamento jurídico equatoriano está mais avançado, inclusive porque adota marcas descoloniais significativas e se posiciona contra o modelo ocidental neoliberal, que já se revelou indubitavelmente inadequado. Para Wolkmer (2013), de mais a mais, a Constituição do Equador de 2008 simboliza um momento bastante importante no novo constitucionalismo latino-americano, dado sua postura biocêntrica, e que adota por base cosmovisões indígenas, permitindo um remodelamento da relação humano-natureza, valorizando o conceito de *sumak kawsay*, e resgatando as cosmovisões andinas historicamente oprimidas pelo colonialismo ocidental.

É importante destacar, contudo, que no que diz respeito à compreensão de animais enquanto sujeitos, o inverso é verdadeiro, já que no ordenamento constitucional brasileiro a vedação ao tratamento cruel a animais vem expressamente prevista – decorrendo, dela, como visto acima, a declaração, ainda que implícita, da senciência animal, já que só pode ser vítima de crueldade quem é capaz de sofrer, ou seja, é senciente – e dela decorre uma possível interpretação acerca da existência de uma dignidade não apenas humana, como animal (como também visto anteriormente), o que não ocorre no Equador.

Na prática, inclusive, em razão, justamente, do modo como animais são tratados em nosso ordenamento jurídico constitucional, a 7ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná reconheceu, nos autos do Processo n. 0059204-56.2020.8.16.000, que animais são sujeitos de direitos, com base no artigo 225, §1º, VII, da CF, e que possuem, ainda, capacidade processual para demandarem judicialmente em nome próprio, mediante representação, nos termos previstos pelo art. 2º, § 3º do Decreto 24.645/1934, recepcionado pela Constituição de 1988.

Outros julgados no mesmo sentido já foram proferidos, dentro de um fenômeno que vem sendo chamado, no país, de judicialização terciária (Ataíde Jr., 2022). Como exemplo, pode-se citar o caso “Tira-Leite”, em que um cão de rua, vítima de atropelamento, figurou como parte ativa em um processo contra a mulher que o atropelou sem prestar socorro, em demanda ajuizada pela advogada Giseli Cheim. Embora no caso em questão a sentença de primeira instância tenha negado qualquer direito de reparação a Tira-Leite, este último foi aceito como parte ativa no processo. Nenhum recurso foi apresentado com relação a este último aspecto, de modo que a capacidade processual de um animal outro que humano se tornou definitiva pela primeira vez, no país, em uma decisão de primeira instância.

No Equador, ainda, os animais encontram alguma proteção, mas apenas enquanto parte integrante da natureza. Por exemplo, protege-se a terra na qual vive determinada espécie endêmica para assegurar sua sobrevivência, mas não se protege o animal enquanto sujeito.

Trabalha-se com as chaves de fauna/espécie/integrantes da natureza, mas não com o *sujeito* animal, enquanto ser que experimenta o mundo a partir de sua própria corporalidade e intencionalidade. Animais silvestres foram, no mais, reconhecidos pela Corte Constitucional equatoriana como sujeitos de direito, mas apenas na medida em que pertencem à natureza. Como ficam, então, os animais chamados “domésticos” ou “de companhia”, ou aqueles usados em experimentações científicas, no lazer, na indústria alimentícia etc.?

4. O ecofeminismo como proposta de superação das limitações antropocêntricas e biocêntricas dos ordenamentos equatoriano e brasileiro

Apesar dos avanços legislativos e jurisprudenciais verificados nos cenários brasileiro e equatoriano, ainda carecemos de mudanças mais radicais, que questionem a própria divisão humano-natureza, e que compreendam que categorias de gênero e espécie, assim como tantas outras do mesmo tipo, são construções que produzem injustiças contra aqueles que são relegados ao “outro lado” da linha de consideração moral.

Para que efetivamente lutemos contra os diversos *ismos* – racismo, especismo, machismo, classismo, capacitismo etc. – é preciso que nos voltemos, de modo crítico e interseccional, para os dualismos e divisões arbitrárias que nos levam a explorar uns em detrimento de outros.

No contexto do ecofeminismo animalista – ou, como propõe Felipe (2014), ecofeminismo antiespecista – a solução passa a se dar por uma Ética do Cuidado que permita estimular em todos nós o uso de nossa empatia, escuta ativa e dever de cuidado. Não se trata de algo que possa ser idealizado ou implementado sob uma chave de universalidade, mas sim, a partir de diferentes contextos e da escuta ativa de vozes *preferencialmente* ignoradas e silenciadas. É preciso ir além daquele ecofeminismo que se preocupa tão somente com a natureza, e que, nessa medida,

exclui cada um dos animais, forçados a nascer no sistema de produção de carnes, leites e ovos, no qual suas progenitoras são exterminadas. Vimos, pela história da escravização de humanos que, tornados objetos de propriedade, os animais de quaisquer espécies são tratados pelo senhor como não dignos do direito à vida, à liberdade e ao bem próprio de sua natureza animal específica. Entretanto, uma vaca, uma galinha, uma porca, uma égua, uma ovelha, entre outros, não são objetos naturais. Elas não são utensílios alocados na paisagem natural, nem meras peças que garantem equilíbrio aos ecossistemas. Elas são indivíduos singulares que se movem no ambiente buscando atender às próprias necessidades e às de seus filhos. (Felipe, 2014, p. 4).

Felipe (2014) destaca, pois, que (i) animais não se confundem com ecossistemas; tal qual mulheres, são indivíduos; (ii) mulheres que consomem carne e derivados animais são parte ativa do sistema de “opressão escravização e descarte de animais” (p. 8); (iii) quando tratamos da morte de um animal “de produção” – seja uma porca, uma vaca, ou uma galinha – não estamos tratando de espécies de animais, mas de “indivíduos sencientes, como cada uma de nós. O que se faz a cada uma delas é sofrido por ela, não por uma entidade abstrata chamada espécie suína, ovina, caprina, avina ou bovina” (p. 8). Com uma crítica dura às feministas que oprimem animais, Felipe (2014) questiona:

Como reivindicar para si a libertação de todas as formas de violência, sofridas na condição subordinada ao poder dos homens, social, política, emocional e sexualmente e, ao mesmo tempo, praticar contra as fêmeas de todas as espécies criadas para abate, formas de violências tais quais a do nascimento forçado, separação da mãe ao nascer, isolamento físico, convivência massificada, estupro, gestação em série, alimentação projetada para formar massa muscular em curto tempo, agonias respiratórias, imundícies e dezenas de outros tormentos pelos quais passa cada um dos animais, enquanto homens e mulheres só esperam dessas vidas as carnes mortas, o leite e os ovos? (p. 11).

Puleo (2019), por sua vez, no contexto do Antropoceno, advoga pela necessidade de lutarmos por uma justiça social que tenha como destinatários os grupos mais vulneráveis dos países mais pobres – como as mulheres e as crianças –, mas também discorre sobre uma ecojustiça que leve em consideração os animais outros que humanos por nós escravizados e mortos, e aqueles animais silvestres que vivem isolados em seus territórios.

Destaca, ainda, que é impossível pensar a natureza de modo holístico enquanto procedemos “com cálculos baseados no benefício econômico individual a curto prazo” (Puleo, 2019, p. 31, tradução nossa), mas alerta para o fato de que se é verdade, por um lado, que o valor e o respeito que os povos originários latino-americanos demonstram com relação à natureza – e que se reflete na Constituição Equatoriana – é muito superior àquele demonstrado pelo ‘mercadocentrismo do capitalismo neoliberal’, por outro, precisamos ter cautela para não venerarmos culturas tradicionais de maneira acrítica, sem nos preocuparmos com o modo pelo qual grupos mais vulneráveis, como animais, são percebidos e tratados nesses espaços. “O ecofeminismo tem que ensinar ao ecologismo a superar este ponto cego” (Puleo, 2019, p. 39, tradução nossa). Assim, se é verdade que a Constituição Equatoriana é mais biocêntrica que a Brasileira, é também certo que lhe falta uma preocupação sensiocêntrica (Cf. Felipe, 2009).

O fato é que diversas correntes feministas consideram o Bem Viver como alternativa viável ao desenvolvimentismo, e reconhecem o valor dos saberes originários que integram a lógica, por exemplo, da Constituição Equatoriana. Para além disso, revelam que o Equador adota, no texto constitucional, uma postura descolonial, e recordam que reconhecer o colonialismo como dimensão de poder é essencial para desarticularmos as diversas estruturas de dominação debatidas neste artigo (Barragán et al., 2016).

Não podemos falar de colonialismo sem lembrarmos do modo como Aníbal Quijano (2005) compreende os padrões de poder no contexto do capitalismo global, e as marcas deixadas pela categoria de “raça” no universo colonial do mundo moderno, e da proposta de feminismo descolonial de María Lugones (2008). Um ecofeminismo animalista que esteja verdadeiramente preocupado em superar dualismos e opressões comuns aos diferentes *ismos* não pode ignorar a violência colonialista, devendo se posicionar de modo absolutamente descolonial (Costa, 2019): “Um ecofeminismo decolonial precisaria propor (...) uma visão a partir de mulheres que vivem em países do Sul (...) e buscam a conexão de aspectos fundamentais como a questão da raça, classe e decolonização conectadas com a visão ecológica” (Dias, Soares e Gonçalves, 2019, p. 152).

5. Considerações finais

Neste artigo, procurei revelar que o ecofeminismo animalista, enquanto movimento político e filosófico, pode nos ajudar a repensar e reformular nossos relacionamentos não apenas entre humanos, como entre humanos e a natureza e entre humanos e outros animais, inclusive desconstruindo taxonomias e linhas de divisão moral construídas de modo arbitrário ao longo da história ocidental.

A partir da interseccionalidade, ferramenta teórica desenvolvida no contexto do feminismo negro, mas adotada explicitamente pelo ecofeminismo após o termo ter sido cunhado por Crenshaw (e implicitamente antes disso), me voltei para os cruzamentos entre as opressões de gênero e espécie, e me debrucei, a partir daí, sobre o ordenamento constitucional do Equador e do Brasil. Pude constatar, nessa medida, que ambos possuem aspectos positivos e negativos no que diz respeito à reconfiguração de nossos relacionamentos com humanos, animais e com a natureza, mas ambos são, não obstante, insuficientes.

Ao final, sustentei que é preciso um olhar atento para o que cada cultura e tradição tem a oferecer em termos de moral e justiça, de modo crítico, e que os valores decorrentes da Ética do Cuidado devem ser incorporados em nossos ordenamentos morais e jurídicos, para que nossas relações inter e intraespécie se tornem mais justas e igualitárias.

Acredito, por fim, que é preciso que lutemos contra todas as opressões traduzidas nos diferentes *ismos* de modo interseccional. A interseccionalidade, me parece, é ferramenta fundamental para superarmos cada uma das várias violências e dominações que funcionam sob a lógica dualista que prevalece no pensamento ocidental a partir, especialmente, da modernidade.

Referências

- Adams, C. J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Ataíde Júnior, V. P. (2020). Princípios do direito animal brasileiro. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFBA*, 30(1), pp. 106-136.
- Ataíde Júnior, V. P. (2022). Tribunal Brasileiro reconhece a capacidade dos animais para serem partes em juízo. *Revista Inclusiones – Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 9(3), pp. 217-240.
- Aubert, A. C. P. (2022). Do ecofeminismo à ecofenomenologia: uma discussão sobre a eutanásia de animais não humanos a partir do cuidado e da comunicação interespecies. In Barbosa-Fohrmann, A.P., Aubert, A.C.P., Melo, A.C.A. e Silva, G.C. (Eds.), *Deficiências & Fenomenologia* (pp. 125-160). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. (2022). Animais na fenomenologia: um campo de pesquisa a explorar nos estudos sobre animais. In Barbosa-Fohrmann, A.P. e Lourenço, D. B. (Eds.), *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios* (pp. 129-157). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. e Aubert, A. C. P. (2022). Para Além do Direito: um olhar fenomenológico sobre a questão do abandono de animais não humanos idosos, adoentados ou com deficiência. In Barbosa-Fohrmann, A.P. e Lourenço, D. B. (Eds.), *Estudos e Direitos dos Animais: teorias e desafios* (pp. 228-261). Porto Alegre, Brasil: Fi.
- Barbosa-Fohrmann, A.P. e Aubert, A. C. P. (no prelo). Como os estudos críticos e a ecofenomenologia conferem visibilidade aos animais não humanos. *Interseções*.
- Barragán, M. A, Lang, M., Chávez, D. M. e Santillana, Alejandra (2016). Pensar a partir do feminismo. In Dilger, G., Lang, M. e Filho, J. P (Eds.). *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 88-120). Trad. Igor Ojeda. São Paulo, Brasil: Fundação Rosa Luxemburgo.

- Beauvoir, S. (2009). *O Segundo Sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro, Brasil: Nova Fronteira.
- Berner, V. O. B. (2017). Teorias feministas: o Direito como ferramenta de transformação social. In Bertolin, P. T. M, Andrade, D. A. e Machado, M. S. (Eds.). *Mulher, Sociedade e Vulnerabilidade* (pp. 29-45), Erechim, Brasil: Deviant.
- Costa, M. G. (2019). Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas descoloniais. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 157-169). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Dossiê III, Conferência Mundial contra o Racismo, *Rev. Estud. Fem.*, 10(1), pp. 171-188.
- Desblache, L. (2015). Las otras víctimas de la moda. In Puleo, A. H. (Ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar* (pp. 51-64). Cidade do México, México: Plaza Y Valdes.
- Dias, M. C. (2018). A perspectiva dos funcionamentos: um olhar ecofeminista decolonial. *Rev. Direito e Práx.*, 9(4), pp. 2503-2521.
- Dias, M. C., Soares, S. e Gonçalves, L. (2019). A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 147-156). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Diniz, D. e Vélez, A. C. G. (1997). Bioética feminista: a emergência da diferença. *Revista de Ciências Sociais*, 40(3), pp. 255-263.
- Felipe, S. T. (2009). Antropocentrismo, sencietismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. *Revista Páginas de Filosofia*, 1(1), pp. 2-30.
- Felipe, S. T. (2014). A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista. In Stevens, C., Oliveira, S. R. e Zanello, V. (Eds.). *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas* (pp. 52-73). Santa Catarina, Brasil: Editora Mulheres.
- Felipe, S. T. (2021). Os animais no campo da ética: do androcentrismo ao ginocentrismo? Reflexões sobre o alcance e os limites da ética animalista. In: *Praxis Seminar: Research Colloquium in Practical Philosophy 2020/2021*. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/1mxzSIgz973Rm9wLcurqQJwfZ1wxqziBx/view>.

- Francione, G. (2023). Por que o Veganismo é Importante? O Valor Moral dos Animais. In Aubert, A. C. P., Cheim, G. Rosa, Marina Baptista (Eds.). *Caminhos para a libertação animal: Coletânea Interdisciplinar resultante do I Congresso Internacional do Centro de Estudos sobre Animais e o Antropoceno* (pp. 417-440). Cachoeirinha, Brasil: Fi.
- Gaarder, E. (2011). *Women and the animal Rights Movement*. New Brunswick, Estados Unidos da América: Rutgers University Press.
- Joy, M. (2010). *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism*. São Francisco, Estados Unidos da América: Conari Press.
- Kheel, M. (2019). A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 20-30). Rio de Janeiro, Brasil: Ape’Ku.
- Kings, A. E. (2017). Intersectionality and the Changing Face of Ecofeminism. *Ethics and the Environment*, 22(1), pp. 63-87.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9(1), pp. 73-101.
- Medeiros, F. L. F, Neto, J. W e Petterle, S. R. (2016). *Animais não-humanos e a vedação de crueldade: o STF no rumo de uma jurisprudência intercultural*. Canoas, Brasil: Editora Unisalle.
- Meijer, E. (2019). *Animal Languages: The Secret Conversations of the Living World*. Trad. Laura Watkinson. Londres, Inglaterra: John Murray.
- Meijer, E. (2019). *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. Nova York: New York University Press.
- Puleo, A.H. (1992). *Dialéctica de la sexualidade: Género y sexo en la filosofía contemporânea*. Madrid, Espanha: Cátedra, Colección Feminismos.
- Puleo, A.H. (2019). Ecofeminismo: una alternativa a la globalización androantropocéntrica. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 31-46). Rio de Janeiro, Brasil: Ape’Ku.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do Poder: Eurocentrismo e América Latina. *Perspectivas latino-americanas*, 2(1), pp. 118-142.
- Rosendo, D. e Zirbel, I. (2019). Dominação e sofrimento: Um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen,

- T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 84-100). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Scussel, E. e Possamai, A. P. (2018). Os Direito da Natureza e as Possibilidades de Proteção do “comum”: um estudo comparado entre Brasil e Equador. *Gaia Scientia*, 12(3), pp. 80-93.
- Sesma, A. V. (2019). De la lógica de la dominación al respeto y la empatía: hacia una relación ecofeminista con los animales y la naturaliza. In Rosendo, D., Oliveira, F. A. G., Carvalho, P. e Kuhnen, T. A. (Eds.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais* (pp. 47-70). Rio de Janeiro, Brasil: Ape'Ku.
- Svampa, M. (2016). Pensar a partir do feminismo. In Dilger, G., Lang, M. e Filho, J. P. *Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento* (pp. 140-171). Trad. Igor Ojeda. São Paulo, Brasil: Fundação Rosa Luxemburgo.
- Wolkmer, A. C. (2013). Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. In Wolkmer, A. C. e Melo, M. P. (Eds.). *Constitucionalismo Latinoamericano: tendências contemporâneas*. Curitiba, Brasil: Juruá.

ANNA CARAMURU AUBERT

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ) em regime de cotutela com a Universität Münster, Alemanha (WWU). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES. Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora do Núcleo de Teoria dos Direitos Humanos (NTDH), vinculado à Faculdade Nacional de Direito da UFRJ e ao PPGD/UFRJ. Coordenadora Acadêmica do Centro de Estudos sobre Animais e o Antropoceno (CEAA) e diretora administrativa da Associação Nacional de Advogados Animalistas (ANAA). Professora de Direito Animal na Pós-graduação em Direito Animal e prática jus-animalista da EJUSP.

HUMANO Y MASCULINO: PUNTOS DE EXPANSIÓN. EN TORNO A LA INTERSECCIONALIDAD Y RECIPROCIDAD ENTRE SISTEMAS DE OPRESIÓN

**HUMANO E MASCULINO: PONTOS DE EXPANSÃO. EM TORNO DA
INTERSECCIONALIDADE E RECIPROCIDADE ENTRE SISTEMAS DE OPRESSÃO.**

**HUMAN AND MASCULINE: EXPANSION POINTS. AROUND THE
INTERSECTIONALITY AND RECIPROCITY BETWEEN SYSTEMS OF OPPRESSION.**

Enviado: 9/02/2024

Aceptado: 16/05/2024

Débora Imhoff

Doctora en Psicología. Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIPSI [CONICET y UNC]). Email: dimhoff@unc.edu.ar

Mariano Nadalig

Licenciado en Psicología. Facultad de Psicología (UNC). Email: mariano.nadalig@outlook.com.

A partir de la presente reflexión teórico-crítica buscamos efectuar una contribución a la discusión que ubica al antiespecismo decolonial como alternativa posible a una realidad de explotación y depredación globalizada. En la primera parte se realiza un recorrido a través de las vinculaciones entre sistemas de opresión tales como el capitalismo, colonialismo, especismo, patriarcado y racismo. Luego se tematiza el impacto que tienen estos sistemas en las vidas de animales no humanos utilizados para consumo alimenticio, en el ambiente y en grupos humanos subalternizados. Finalizamos con un análisis acerca de distintos formatos de masculinidades, haciendo foco en sus posibles transiciones desde elementos funcionales a los sistemas de dominación, a alternativas que los disputen y subviertan.

Palabras Clave: especismo, masculinidades, decolonialidad, veganismos.

A partir dessa reflexão teórico-crítica, buscamos dar uma contribuição para a discussão que situa o antiespecismo decolonial como uma possível alternativa a uma realidade de exploração e predação globalizada. Na primeira parte, é feito um percurso pelas ligações entre sistemas de opressão como o capitalismo, o colonialismo, o especismo, o patriarcado e o racismo. Em seguida, é tematizado o impacto que esses sistemas têm na vida de animais não humanos que são usados para consumo alimentício, no meio ambiente e em grupos humanos subalternizados. Terminamos com uma análise de diferentes formatos de masculinidade, centrando-nos nas suas possíveis transições de elementos funcionais a sistemas de dominação, a alternativas que os contestam e subvertem.

Palavras-chave: especismo, masculinidades, decolonialidade, veganismos.

From this theoretical-critical reflection, we seek to make a contribution to the discussion that locates decolonial anti-speciesism as a possible alternative to a reality of globalized exploitation and predation. In the first part, we expose the links between systems of oppression such as capitalism, colonialism, speciesism, patriarchy and racism. Then we analyze the impact that these systems have on the lives of non-human animals used as food, on the environment and on subalternized human groups. We end with an analysis of different masculinity formats, focusing on their possible transitions from functional elements to alternatives that dispute and subvert systems of domination.

Key Words: speciesism, masculinities, decoloniality, veganisms.

Limitar el calentamiento global a 1,5 grados centígrados con respecto a los niveles preindustriales, en pos de evitar una catástrofe mayor a la que sucedería si mantenemos la trayectoria actual (Pörtner et al., 2022); terminar con el exterminio que anualmente y a nivel mundial somete a más de 70 mil millones de animales no humanos a la explotación y muerte con el fin de ser utilizados para consumo alimenticio de los seres humanos (Food and Agriculture Organization of the United Nations –FAO–, 2018); erradicar las formas sistemáticas de violencia hacia grupos humanos históricamente oprimidos. Objetivos trascendentales, que pueden ser cumplidos hasta cierto grado y no de forma absoluta y que involucran a agentes de diversa índole, nos invitan a pensar cuáles son los márgenes de maniobra que tenemos desde el lugar que nos toca como integrantes de comunidades locales, en una relación dialéctica con dinámicas globales.

Una aproximación posible a las problemáticas mencionadas no puede pensarse fuera del paradigma de la complejidad, y desde la presente revisión teórico-crítica buscamos sistematizar las contribuciones de algunos trabajos que dan cuenta de la articulación entre diversos sistemas de opresión. Una tarea de esta índole es importante en tanto otorga herramientas para conectar distintas aristas que habitualmente son pensadas por separado, pero que tienen un carácter complementario en el sostenimiento de dichos sistemas. Para este fin, una perspectiva decolonial posibilita visibilizar estructuras comunes de poder, dominación y explotación (Pinheiro Barbosa, 2022). A su vez, un enfoque de género brinda la posibilidad de echar luz en torno a la interseccionalidad (Crenshaw, 1989) entre los mismos, en un entrecruzamiento que es más que sólo superposición, al tiempo que permite poner el foco sobre las relaciones de poder entre los géneros. Como punta principal para destejer la trama decidimos tomar el concepto de masculinidad hegemónica, y en este sentido nos preguntamos: ¿Por qué las masculinidades tienen una implicancia particular y un potencial transformador sobre esta situación?

1. Articulación entre sistemas de opresión

Como punto de partida, es preciso comprender que el pensamiento moderno que opera hasta nuestros días se ha estructurado a partir de una lógica jerárquica y dicotómica, concebida como un eje productor de distintos dualismos. Aquí, uno de los polos es colocado en posición superior con respecto al otro, tal como sucede en las oposiciones entre cultura/naturaleza, hombre/mujer o humano/animal (Carsolio, 2020). Estas categorías homogéneas y atómicas han sido históricamente funcionales para sustentar un estatus quo donde las entidades ubicadas en el polo superior pueden ejercer dominio sobre las consideradas inferiores. Constituyen claros ejemplos

los procesos extractivistas que explotan territorios y seres desvalorizados por estar asociados a lo natural -subordinados a la primacía de lo humano-racional-cultural- (Ulloa, 2016), tal como se reflejó en la colonización de las Américas, donde la regla de lo humano era igualada al hombre occidental y lo demás devenía inferior y por ende dominable (Lugones, 2011).

Un punto clave en esta matriz de pensamiento se ubica en torno a la escisión entre humano y animal, fomentada tanto por la teoría cartesiana como por el cristianismo, que tuvieron roles fundamentales en la consolidación de las concepciones acerca de la superioridad humana con respecto a los demás seres vivientes (Rincón Higuera, 2011). Dicha construcción no puede pensarse por fuera de un eje central que Faria y Páez (2014) definen como antropocentrismo, o aquel posicionamiento según el cual los intereses de los humanos tienen una mayor importancia y deben ser favorecidos por sobre los intereses de entidades no humanas, lo que sirve como justificación para el trato desventajoso hacia estas últimas. A su vez, desde esta perspectiva se brinda un lugar dominante no sólo a lo humano y racional, sino específicamente a lo masculino, identificado con el varón cisgénero, blanco, heterosexual, europeo y propietario (Balcarce, 2020). A partir de estas bases se avala una hegemonía antropocéntrica y androcéntrica (Carsolio, 2020) que oprime tanto a animales no humanos (en adelante ANH) como a otros grupos considerados “menos humanos” (mujeres, personas LGBT, pueblos originarios, personas con discapacidades, grupos racializados¹, entre otros) y a los territorios que habitan.

Dentro de esta dinámica es fundamental ubicar al especismo², que se inserta como un sistema de opresión dentro de una trama más amplia y compleja, en la cual se despliegan relaciones

¹ Se entiende a la racialización como “el proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Banton, 1996, en Campos García, 2012, p. 2).

² Podemos sintetizar distintas definiciones que enriquecen el término. Por una parte, puede comprender la asignación de una consideración y estatus moral diferencial a los individuos según la especie a la que pertenezcan (Caviola et al., 2019) lo cual se refleja en “la discriminación o trato desventajoso e injustificado hacia aquellos que pertenecen a una o más especie/s determinada/s” (Horta, 2010, p. 2). También se lo entiende como “un orden tecno-bio-físico-social, un entramado histórico de relaciones que tiene como elemento fundamental la dicotomía jerárquica humano/animal (la producción continua de lo “propriadamente humano” en contraste con, y en contra de, “lo animal”)” (Ávila-Gaitán, 2016, p. 69) o “como un código de lectura de cuerpos y existencias que, al (re) producir la excepcionalidad humana y la subordinación animal, permite codificar a cualquier cuerpo subalternizado como animal antes que humano”, y

de mutua reciprocidad con otros sistemas de dominación. El capitalismo, por ejemplo, que desde sus orígenes tuvo un carácter colonial y euro-centrado (Quijano, 2000) es interdependiente con el especismo y el racismo dado que la economía mundial, tal como está planteada, requiere en muchas áreas de la explotación de ANH (Wrenn, 2011) y de grupos humanos racializados para funcionar. El patriarcado, por su parte, poseería una lógica jerárquica y de dominio también común al especismo (Carsolio, 2020), plasmada en ciertas características que se ponen en juego en la opresión de distintos grupos, como los procesos sistemáticos de cosificación, subordinación y abuso de mujeres (a nivel sexual, laboral, etc.) y ANH (desde la ciencia, las industrias de la alimentación, textil y del ocio, entre otras), lo cual implica que ambos grupos sean concebidos como objetos de consumo (Herrero, 2017; Velasco Sesma, 2017) y sus cuerpos sean de esta manera colonizados.

A su vez, no es suficiente esquematizar a los grupos subalternizados en categorías tan simples y carentes de matices. En efecto, el concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1989) aportado e impulsado por teóricas y activistas feministas negras estadounidenses refiere a la convergencia entre elementos tales como el sexo, género, etnia, clase u orientación sexual, que se constituyen como motivos de discriminación y cuya interacción y mutua reciprocidad deben tenerse en cuenta a la hora de pensar los mecanismos a través de los cuales se manifiesta la opresión. De esta manera, tal como desde los feminismos actuales se cuestiona la existencia de un sujeto femenino único (caracterizado como una mujer blanca, heterosexual, occidental y de clase media) (Cabrera & Vargas Monroy, 2014), en el plano animalista cabe considerar que si bien la discriminación parte de la pertenencia a una especie no humana, la misma varía en gran medida de acuerdo a la categorización de la especie en cuestión: no es el mismo el trato que recibe un animal no humano “de compañía” que uno caracterizado como comida. Dicho esto, vale precisar que para el caso de los ANH de compañía la situación tampoco supone la ausencia de especismo, maltrato y prácticas de violentación. Al respecto, vasta bibliografía reporta la relación conflictiva, contradictoria y muchas veces violenta que las personas establecen con sus ANH de compañía (Cudworth, 2011), e incluso algunos estudios subrayan la concurrencia entre el maltrato animal y la violencia doméstica y contra mujeres y niños/as (Herbert Garrido, 2020).

que en efecto “habilita una muerte no criminal para todo aquel cuerpo que sea nombrado bajo el término “animal” (González, 2021, p. 138).

Brindando una óptica desde el campo de la psicología social a las vinculaciones entre colonialidad y especismo que recupera Davidson (2022), podemos afirmar que la relegación de los ANH como seres de estatus inferior no sólo sirve para justificar su explotación, sino también para emparentarlos con ciertos exogrupos³ humanos que se pretende discriminar. Esto sirve como base para pensar el concepto de deshumanización animalista, o “la tendencia a negar a los miembros humanos del exogrupo las cualidades que se consideran exclusivamente humanas y/o comparar metafóricamente los exogrupos con los ANH” (Dhont et al., 2019, p. 10). Un marco para analizar lo anterior puede ser el Modelo de Prejuicio Interespecie (Costello & Hodson, 2010), que propone un proceso en el cual primero se establece la creencia de que los humanos y humanas son diferentes y superiores a los ANH, sentando las bases para pensar a ciertos exogrupos humanos como relativamente más parecidos a aquéllos y así legitimar su discriminación y explotación.

A su vez, y profundizando en el análisis empírico de los nexos entre especismo y patriarcado, Salmen y Dhont (2020) encontraron relaciones positivas significativas entre las creencias de superioridad humana sobre ANH y naturaleza y el sexismo, lo cual implica que dichas creencias no sólo sirven para avalar la dominación sobre ANH y naturaleza, sino que se vinculan con la opresión sobre las mujeres. El hecho de que éstas sean comprendidas como seres más cercanos a la animalidad les confiere un estatus inferior con respecto a los hombres, quienes encuentran así una manera sutil y socialmente aceptable para sostener la dominación y justificar la violencia sexual que ejercen sistemáticamente sobre ellas (Salmen & Dhont, 2020).

A partir de lo trazado hasta aquí se puede inferir que, para aportar al desmantelamiento de un sistema opresivo en particular, es imprescindible evidenciar y problematizar sus articulaciones con otros, puesto que todos se rigen por lógicas de dominación similares (Velasco Sesma, 2017), se interrelacionan y se retroalimentan. En este sentido, es importante repensar lo humano, que ha devenido como un concepto colonialista, capitalista y patriarcal (Gurudev, 2019) y deconstruir el lugar jerárquico superior en el que ubicamos a la humanidad en relación con el resto de las especies. Dado que ninguna de ellas sobrevive en soledad, se vuelve indispensable reformular nuestras formas de existir en la compleja red de la vida, buscando perspectivas que pongan en primer plano la interdependencia entre animales humanos, no humanos y el ambiente que habitamos (Carsolio,

³ Categoría social o grupo con el cual uno no se identifica (Giles & Giles, 2013). Constituyen el “afuera” de la grupalidad a la cual se pertenece.

2020), y que incluso posibiliten reformular estas categorías a partir de la inclusión de cosmovisiones alternativas.

2. Argumentos críticos de la opresión especista

Si consideramos a la sintiencia como la capacidad de experimentar distintos tipos de sensaciones (Broom, 2016), para cada categoría de sintiencia (dolor, placer, sensación de temperatura, experiencia de color, experiencia onírica, imaginación, olfato, hambre, miedo, ira, etc.) se pueden elaborar marcos de referencia en base a distintos criterios (Souza Valente, 2022) que permitan determinar con mayor o menor precisión su presencia en cada especie. Si bien todos los tipos de sintiencia revisten importancia, el caso de la experiencia de dolor se constituye como un parámetro fundamental para velar por la protección de distintos seres vivientes. En tal sentido, no podemos obviar la existencia de una amplia cantidad de evidencia empírica que ratifica la capacidad de sentir dolor en especies que han sido históricamente explotadas. Tal es el caso de vacas (Marino & Allen, 2017), cerdos (Rault et al., 2011; Marino & Colvin, 2015), aves (Gentle, 1992; Marino, 2017) y peces (Jones, 2013; Proctor, 2012; Sneddon et al., 2014), entre otras, pero la lista puede extenderse a todos los vertebrados y a determinados moluscos y crustáceos (Broom, 2016).

Incluso en los casos de ciertas especies donde la evidencia no es definitiva, como en decápodos o algunos invertebrados, cabe aplicar el principio de precaución, pues el costo de atribuir sintiencia (y por ende protección ante el sufrimiento) a una especie que no la posee es mínimo, en comparación con avalar el sufrimiento de millones de seres (Mikhalevich & Powell, 2020). Esto tiene un eco especialmente amplio puesto que, a diferencia de otros momentos históricos, donde la explotación se daba a nivel local, en el contexto actual asistimos a una crueldad animal sistemática y globalizada (Cao, 2015). Efectivamente, los ANH para consumo alimenticio que nacen en dispositivos de explotación industrial vivencian el sufrimiento en todas sus fases, desde la cría, alojamiento y transporte hasta la matanza (Kona Boun, 2020): habitan en condiciones terribles que no les permiten desarrollar sus comportamientos ni estados emocionales normales, siendo víctimas de altos niveles de ansiedad que derivan en conductas patológicas como el canibalismo (Vélez Vega, 2020), mientras son expuestos a la medicalización para acelerar su crecimiento y evitar contraer enfermedades fruto de las lastimaduras que sufren constantemente (Navarro & Andreatta, 2019). Ante esta imposibilidad de vivir en plenitud es de vital importancia consolidar herramientas filosóficas que permitan sustentar el estatuto de personas correspondiente

a los ANH, partiendo desde una preocupación ética que busque garantizar el adecuado desarrollo de sus capacidades y el respeto de su dignidad (Nussbaum, 2007, en Rincón Higuera, 2011).

En relación con lo anterior, cada acto de consumo habitualmente relacionado con el ámbito personal (e. g. elecciones alimentarias, de vestimenta, transporte, utilización del tiempo libre, etc.) representa siempre una acción política, dado que directa o indirectamente afecta a otros individuos y de ella se desprende la posibilidad de cuestionar o perpetuar las injusticias cometidas contra humanos/as, ANH y naturaleza (Faria, 2016; Wrenn, 2011). Esto cobra particular relevancia si nos percibimos como sujetos con capacidad de agencia dentro de un sistema de consumo cruel e insostenible, que imprime una huella ambiental muy superior a las posibilidades de regeneración que tienen los ecosistemas (Svampa, 2019). Aquí, los veganismos se constituyen como modos de consumo ético y político (Díaz Carmona, 2017) que a través de la reevaluación y modificación de hábitos de consumo -reflejadas en acciones concretas como el boicot o la compra intencionada de productos (Leal Vilela, 2017)- forjan una estrategia práctica para incidir en la transformación del sistema actual. De hecho, la acción más directa y efectiva que podemos tomar individualmente para contribuir a la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) es adoptar una dieta a base de plantas (Poore & Nemecek, 2018). Sin embargo, no puede obviarse que los hábitos de consumo exceden una cuestión meramente individual: nos desenvolvemos en el marco de la hegemonía de un sistema alimentario carnista⁴ que es funcional a los intereses de grandes firmas agroalimentarias, cuyas estrategias para posicionarse positivamente y ocultar prácticas explotativas han demostrado ser muy eficaces. En contrapartida, concientizar acerca de las prácticas de consumo implica promover su politización: para este fin, es necesario fomentar el diálogo acerca de aspectos tales como el origen de los alimentos, sus modos de producción, sus protagonistas, sus formas de distribución, el reparto de las ganancias, así como las posibles alternativas de elección que poseen las personas (Verde, 2019). De esta manera, se pueden fortalecer las bases de una posible articulación entre la soberanía alimentaria y los veganismos (Arús Martínez, 2020), herramientas estratégicas integrales para construir una alternativa postcapitalista ante la crisis socioecológica que atravesamos (Svampa, 2019).

⁴ El concepto de carnismo (Joy, 2013) alude a una ideología que ubica a la instrumentalización, explotación y cosificación de ciertos animales no humanos usados para el consumo alimenticio en el plano de lo normal, natural, necesario y moralmente apropiado.

Profundizando en la dimensión ambiental, proliferan argumentos para sostener una mirada crítica de la opresión especista, dada su implicación en la inminente catástrofe climática que amenaza la vida en nuestro planeta. En esa línea, cabe mencionar lo expuesto en el último informe del IPCC⁵, donde se advierte que sostener la trayectoria actual conduciría a un calentamiento global de 1,5°C dentro de las próximas dos décadas, y que la única alternativa para evitar este escenario es reducir drásticamente las emisiones de carbono (Pörtner et al., 2022). En este contexto, la industria ganadera genera el 14,5% de las emisiones de GEI derivadas de la acción humana (Gerber et al., 2013), donde la emanación de metano -que se da por la descomposición de materia orgánica asociada a la ganadería- juega un rol primordial (Organización de las Naciones Unidas – ONU-, 2018). Dado que tres cuartos de las emisiones globales de GEI provienen de países del G-20 (Svampa, 2019), la responsabilidad ante la problemática es diferencial, y exige desplazarse de las perspectivas de análisis cercanas al concepto de Antropoceno, que presenta al cambio climático “como un problema global que requiere respuestas globales, que borran relaciones históricas de poder y desigualdades que han conllevado a dichas transformaciones” (Ulloa, 2016, p. 64). Esto nos invita a problematizar la dimensión colonial de las dinámicas extractivas propias del sistema vigente y pensar relaciones y modalidades alternativas a la lógica económica del Capitaloceno (Ulloa, 2016).

En el caso particular de Argentina, nuestro país de origen, la manera en que nos alimentamos⁶ produce emisiones de GEI entre un 33% y un 120% mayores que en otros países relevados (Arrieta & González, 2018). Al cotejar dichos datos con posibles escenarios vegetarianos se halló que, en comparación, éstos podían permitir reducciones de hasta un 73% en las emisiones de GEI. Asimismo, estudios recientes de la ONU suman aportes a esta perspectiva, pues afirman que a través de mejoras técnicas en la ganadería se podría reducir la emisión anual hasta en 1,44 Gt

⁵ El Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC) es el organismo de las Naciones Unidas que se encarga de evaluar la ciencia relacionada con el cambio climático.

⁶ Estimación obtenida a partir de la herramienta The Food Consumption Atlas, que permitió analizar los datos de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares 2012/2013 (NSHIE), la cual abarca al 86,7% de la población total del país (Arrieta & González, 2018).

de CO₂e⁷, mientras que, buscando un cambio en los estilos de alimentación orientado hacia la sustitución de productos de origen animal por los de origen vegetal, dicha cifra podría alcanzar los 8 Gt de CO₂e (ONU, 2020). En este contexto no es menor destacar que Argentina registra uno de los índices más altos de consumo de carne de vaca, con un promedio anual de 38kg per cápita (Organisation for Economic Co-operation and Development –OECD-, 2019). Esto no debería extrañarnos si entendemos que tanto el campo como el ganado bovino se han constituido históricamente como ejes fundamentales de la identidad nacional, impregnando la vida cotidiana y afianzando al consumo de carne como un estandarte de “lo argentino” ante el resto del mundo (Forte, 2019; Gil, 2004; DeLessio-Parson, 2017). Dicha construcción refleja la idea de que “los alimentos que se comen y los que no (y cómo se lo hace) se incorporan a convicciones profundas que son constitutivas de las maneras en que los grupos se autodefinen y definen a los otros” (Mintz, 1996, en Gil, 2004, p.13).

Por otra parte, el sector ganadero es responsable del 8% del consumo mundial de agua dulce (Navarro & Andreatta, 2019) y tiene un rol preponderante tanto en el potencial de eutrofización⁸ como en la contaminación de las corrientes de agua dulce y del ambiente marino (Steinfeld et al, 2009). Sus formas predatorias de explotación de territorios y ecosistemas se traducen en una gran disminución de la biodiversidad, lo cual tiene un carácter recursivo con respecto al cambio climático, puesto que la profundización de una problemática potencia a la otra (Svampa, 2019). Frente a esto, se ha estimado que es posible reducir el riesgo de extinción de entre un 20% y 40% de los mamíferos y aves que podrían estar en peligro en 2060 a través de la adopción de dietas con una mayor proporción de alimentos de origen vegetal (Greenpeace, 2018).

Otro impacto nocivo de la ganadería se presenta en torno al uso de tierras y la deforestación, dado que un 70% de la superficie agrícola y un 30% de la superficie terrestre del planeta se destinan a la producción de ganado, fenómeno que afecta profundamente a las áreas más importantes para el equilibrio ecológico global: por ejemplo, en los últimos años, el 70% de las tierras selváticas de la amazonia pasaron a ser pastizales y cultivos forrajeros (FAO, 2011, 2017; Steinfeld et al., 2009, en

⁷ GtCO₂e es la abreviatura para gigatoneladas de dióxido de carbono equivalente, medida que permite unificar las emisiones de varios GEI, expresándolas en términos de la cantidad de dióxido de carbono que tendría el mismo efecto de calentamiento global (Kirby, 2013).

⁸ Incremento de sustancias nutritivas en aguas dulces de lagos y embalses, que provoca un exceso de fitoplancton (Real Academia Española, eutrofización).

Navarro & Andreatta, 2019). Dicha situación se agudizó a partir del gobierno de Jair Bolsonaro, quien a través de sus políticas a favor del agronegocio llevado a cabo por grandes terratenientes (Dutra Da Silva & Fearnside, 2022) propulsó la actividad extractivista en el área amazónica. Desde el inicio de su mandato se dio un espectacular aumento en la tasa de deforestación -que venía en continuo decrecimiento durante la década anterior-, aparejada de un consecuente incremento en las emisiones de GEI, equiparable al 1% del total anual a nivel mundial (Stuart-Smith, 2021). Esto no sólo se constituye como una gravísima violación al equilibrio ambiental y a la integridad -y existencia- de los ANH que habitan en la zona, sino también como un modo de perpetuar el colonialismo interno sobre la población indígena, que se encuentra en una posición muy desigual para resistir la afrenta del capital trasnacional, codicioso de sus riquezas naturales (Pinheiro Barbosa, 2022).

En suma a los argumentos que respaldan la urgente transición a un sistema alimentario global a base de plantas, desde una perspectiva vinculada con los feminismos hallamos autores/as que aportan al entendimiento de los vegetarianismos y veganismos como opciones filosóficas y políticas articuladas con la dimensión de género. Un antecedente clave es la obra de Adams (1990), quien realiza un recorrido por ciertos nexos lógicos entre el consumo de carne y la cosificación y consumo sexual de las mujeres propiciado por la estructura patriarcal, ante lo cual la elección de un estilo de vida vegetariano/vegano se erige como una potencial postura activa de rechazo a dicho sistema y al especista. Esto se corresponde con los postulados del ecofeminismo, los cuales afirman que existiría una estrecha vinculación entre la dominación que se ejerce sobre la naturaleza y aquella que oprime a mujeres y disidencias, razón por la cual no sería posible terminar con una sin al mismo tiempo superar la otra (Fegitz & Pirani, 2017). En ese marco, la histórica naturalización de las dietas carnistas y su exclusión del campo de las opciones personales son estrategias que aportan a la despolitización de las prácticas sistematizadas de explotación de ANH para consumo alimenticio dentro del sistema capitalista, patriarcal y especista (Adams, 1990, en Rodríguez Carreño, 2016).

3. Del sistema al sujeto: el lugar de las masculinidades.

Lo macro-sistémico tiene su correlato o impacto en la configuración de las subjetividades en determinado tiempo histórico y marco cultural. Así, para pensar de forma crítica en torno a los sistemas de opresión, también es preciso deconstruir o mirar con ojos críticos las formas de subjetividad que tales sistemas necesitan y promueven. Focalizando en el lugar privilegiado que

tienen las masculinidades en esta dinámica, es importante considerar que los varones vegetarianos/veganos son percibidos como menos masculinos que sus pares carnistas (Ruby & Heine, 2011; Thomas, 2016). Esto es así porque la masculinidad hegemónica occidental está ligada a ciertos valores como el estoicismo, la practicidad, la dureza, la búsqueda de dominio y poder o la invulnerabilidad, los cuales a su vez se cristalizan en hábitos de consumo y de alimentación -se espera que los varones coman lo que quieran, cuando quieran, en grandes cantidades y sobre todo platos que incluyan animales no humanos- (Rothgerber, 2013). Con respecto a esto, un punto interesante es que no es la dieta vegetariana/vegana en sí, sino la elección de ésta lo que se asocia a niveles más bajos de masculinidad (Thomas, 2016), lo cual puede indicar que lo puesto en tela de juicio es el hecho de elegir apartarse de la norma masculina imperante -de dominio y violencia sobre otros/as-, hecho sancionado por los varones que adhieren en mayor medida a la misma. Teniendo en cuenta que las masculinidades hegemónicas pueden ser entendidas como configuraciones prácticas generizadas que tienen un carácter dinámico, modificables a través de la acción de diversos grupos que pugnen por la construcción de nuevas hegemonías (Connell, 1995), los veganismos se presentarían como tecnologías del yo⁹ que permitirían disputar tanto el privilegio de especie como el de género (Reggio, 2018), principalmente porque “asumir el animalismo en términos performativos, supone desplazar el proyecto de género masculino, relativo a la dominación del humano por sobre el animal” (Ponce, 2020, p. 10).

Siguiendo la lógica de lo planteado, pueden reconocerse en las prácticas cotidianas ciertos espacios de homosocialidad masculina¹⁰ en los cuales se reproducen las normas imperantes de género, y que se constituyen como barreras para la deconstrucción de los mandatos propios de la masculinidad hegemónica. Cuando se participa en dichos grupos, todo lo que remita a rasgos, conductas o actitudes estereotípicamente femeninas es sancionado: aun así, estos ámbitos también pueden ser propicios para sembrar la crítica y dar lugar a la discusión acerca de otros modos posibles de ser varón (Morales & Bustos, 2018). Uno de los espacios de homosocialidad más relevantes en nuestro país es el que se construye en torno al consumo de carne, el comúnmente denominado asado, ritual tradicional y popular que tiene como principales protagonistas a los

⁹ Saberes aplicados, que dan lugar al gobierno de las personas sobre sí mismas (Foucault, 1990).

¹⁰ Entendida como “la preferencia de los varones por mantener vínculos sociales con personas de su mismo sexo, a la vez que implica una ausencia de deseo sexual” (Morales & Bustos, 2018, p. 21).

hombres. El mismo representa un ámbito de socialización que pone en valor ciertos modos de ser de la masculinidad hegemónica, donde los saberes son poseídos por los varones y las mujeres están excluidas o relegadas a un lugar secundario, y donde se consume carne (generalmente de vaca) en grandes cantidades, reafirmando las jerarquías entre hombres, mujeres y ANH para consumo alimenticio (Gil, 2004).

Participen o no de los espacios de homosocialidad mencionados, los varones vegetarianos y veganos suelen sufrir cierta estigmatización, ante la cual despliegan estrategias que van desde incrementar el esfuerzo para alcanzar el estándar normativo, pasando por redefinir la masculinidad -pero a la vez enfatizar algunas características típicamente masculinas-, hasta ubicarse en un lugar de disputa explícita ante la masculinidad hegemónica (Connell, 1995, en Ponce, 2020). Haciendo foco en la segunda posibilidad, es posible encontrar varones que justifican su vegetarianismo/veganismo a partir de razones de índole científica, racional y moral, muchas veces relacionadas con la salud y el bienestar individual; el problema es que de esta manera suelen exacerbar otros rasgos masculinos -como la fuerza, el control y el empoderamiento personal- para diferenciarse de otros vegetarianos/veganos y de las mujeres, reforzando así el sistema patriarcal y la desigualdad de género (DeLessio-Parson, 2017; Greenebaum & Dexter, 2017). De esta manera, las masculinidades hegemónicas se adaptan a los distintos momentos históricos (Demetriou, 2001) y los cambios que incorporan no superan un nivel superficial ni representan una transformación real en aquellos aspectos que sostienen la estructura de los sistemas de dominación y regímenes de género institucionalizados que favorecen a los varones cis (Bridges & Pascoe, 2014).

Siguiendo lo planteado hasta aquí, y entendiendo al género como performativo -esto es, que constituye un hacer más que un ser y que implica una continua producción y reproducción de sí mismo a través de la ejecución de ciertas prácticas que regulan la coherencia de género- (Butler, 1999), y a su vez como un proceso de incorporación prostético (Preciado, 2009), es imposible obviar el lugar que en esta dinámica ocupa el consumo (o no) de carne. Cuando las personas se vuelven vegetarianas promueven una disrupción en la interacción con sus pares carnistas, y ello posee cierto impacto en la desestabilización del género, pues el rechazo de la carne abre la posibilidad de reproducir sus roles, normas y binarismos, o resistirlos (DeLessio-Parson, 2017). En ese contexto, es de particular relevancia lo que sucede con los varones que se vuelcan a estilos de vida vegetarianos/veganos: por ejemplo, si éstos deciden no participar en ciertas circunstancias -como estar cerca de la parrilla durante los asados- ponen en tensión la división generizada del

espacio, lo cual permite observar el carácter político-corporal-afectivo que las prácticas veganas masculinas imprimen hacia la alimentación, lo doméstico y lo cotidiano (Ponce, 2020).

Aun así, es preciso subrayar que ciertos estudios muestran que incluso dentro de las comunidades vegetarianas/vegas y entre activistas antiespecistas, los varones ocupan lugares de privilegio y poder desproporcionado. Por ejemplo, en la revisión de Kemmerer (2018), se destaca cómo estos suelen detentar los roles de liderazgo en organizaciones activistas, lo que les otorga una influencia significativa en las decisiones y en la dirección del movimiento. Es frecuente observar que estos líderes prefieren contratar a otros hombres para ocupar cargos similares, a pesar de que el movimiento está en gran medida impulsado por mujeres, quienes a su vez en muchas ocasiones sufren violencia sexual, económica y simbólica por parte de ellos. Ante situaciones de dicha naturaleza, se resalta la necesidad de incorporar análisis interseccionales y abordar activamente la desigualdad de género para promover la diversidad y la inclusión genuina en estos espacios. Con todo, estas realidades dan cuenta de que alejarse de la normatividad de la masculinidad hegemónica no resulta una tarea tan sencilla, y que incluso quienes se alejan de algunos patrones, en muchas ocasiones sostienen, legitiman y reproducen otros que terminan garantizando su posición de privilegio.

Los puntos expuestos revisten una vital importancia porque abren la discusión hacia la cuestión de los privilegios y cómo estos fundamentan el sostenimiento de los sistemas de opresión: si buscamos desestabilizar dichos sistemas, debemos exponer qué obtienen ciertos grupos e individuos a partir de ellos y cómo esto reproduce la lógica jerárquica y de dominación. Es clave en el caso de las masculinidades, repensarlas desde adentro y hacer el trabajo necesario para promover opciones distintas, donde el bienestar no se obtenga necesariamente a costa de la explotación ajena, o, en pocas palabras, que ser varón deje de ser igual a ser opresor.

Se vuelve entonces imprescindible plantear la posibilidad de que desde los entornos relacionados con la comida se generen nuevas narrativas acerca de cómo se pueden actuar y producir las masculinidades, cuestionando qué incorporamos y por qué. Al replantear y modificar las pautas carnistas, sería posible pensar en una reconfiguración de las relaciones entre varones, las cuales podrían articularse a partir de elementos distintos a los que han caracterizado a las masculinidades hegemónicas (Reggio, 2018), como por ejemplo el cuidado del otro/a, la sensibilidad y empatía, entre otros rasgos históricamente asociados a las feminidades (Ponce, 2020). En lo que respecta a las acusaciones de homosexualidad que los varones

vegetarianos/veganos reciben por parte de algunas voces heterocentristas, es posible plantear posiciones que, en vez de buscar la reafirmación de la propia heterosexualidad, la pongan en tensión y den lugar a la discusión de ésta, lo cual podría ayudar a erosionar los códigos de camaradería masculina. Si repasamos que “la masculinidad hegemónica se construye a partir tanto de la heterosexualidad como de la dominación especista, pues el poder sobre otros cuerpos considerados vulnerables se torna una característica de virilidad” (Fernández, 2018, pp.125-126), podemos proponer que, tras un primer paso consistente en rechazar el ejercicio de dominación inherente al consumo alimenticio de ANH, se pueda extender esto al posicionamiento dominante a nivel sexual (Reggio, 2018).

Todo el panorama desarrollado invita a remarcar la importancia de la socialización de los roles de género, la cual opera como un mecanismo que limita (cuando dicha socialización es estereotipada y machista) la capacidad de los individuos para explorar diferentes identidades y oportunidades. A su vez, tiene un impacto en la respuesta emocional, dado que tradicionalmente relaciona a la masculinidad con la distancia emocional, ante lo cual la compasión hacia los ANH se percibe como un rasgo débil y no masculino (Ponce, 2020). Ante el panorama planteado, es sensato afirmar que el aporte de los feminismos a través de una perspectiva interseccional puede ser clave para la deconstrucción de las masculinidades hegemónicas y de las prácticas de consumo carnistas, habilitando otra vía posible de hackeo a la interseccionalidad de los sistemas de opresión presentados a lo largo de este escrito.

4. A modo de cierre, a dos voces

Las normas canónicas del mundo científico y su racionalidad androcéntrica nos suelen guiar hacia la construcción de conocimientos desde el afuera, desde una pretendida “objetividad” que deja a quien produce, a quien piensa, a quien escribe, por fuera. Ante esa mirada, los estudios de género, pero también otras corrientes epistemológicas, han puesto el énfasis en la reflexividad, y en la revalorización de la voz, experiencias y sentipensares de autores y autoras. Reconociendo el aporte de esas otras epistemes, nos convocamos a una escritura a dos voces, dos miradas sobre el fenómeno que nos compete: la de un varón cisgénero y la de una mujer cisgénero, ambos no carnistas. Desde allí escribimos, bajo la convicción de que no se trata de cualquier lugar de enunciación, y de que no es posible escindir nuestra subjetividad de lo pensado y escrito. A dos voces entonces, pensamos este (no) cierre. Nos preguntamos así, qué nos compete a varones y

mujeres en este necesario cambio cultural (sabiendo que, al hacerlo, dejamos por fuera lo que es propio de quienes no se enmarcan en este binarismo).

Así, yo (Mariano), como varón cis, y asumiendo el carácter estructural e interdependiente de los sistemas de dominación, traigo al debate la noción de que no podemos pasar por alto que los varones cis hemos sido (y muchas veces somos) sus intérpretes por excelencia. Siguiendo esta línea, la idea central del presente trabajo ha sido exponer el lugar de lo humano-masculino como posición históricamente vinculada al ejercicio de distintos tipos de opresión, para a partir de ello pensar propuestas divergentes. En tal sentido, es pertinente recuperar la visión de Lugones (2011), quien abre el juego hacia otros horizontes de posibilidades:

En oposición a la jerarquización dicotómica que caracteriza la colonialidad capitalista y moderna, se plantea el movimiento hacia la coalición que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en socialidades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial. Para ello es necesario el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, es decir, de “la colonialidad del género”, a fin de vencerla mediante el “feminismo descolonial”. (p. 105).

En este sentido es interesante -además de subrayar el lugar de la opresión especista en dicha ecuación-, dialogar con Lugones (2003) y su concepto de subjetividad activa, que resalta la agencia de quien(es) resiste(n) a las opresiones desde su pertenencia a comunidades impuras. Ante esta definición, ¿cómo se constituyen subjetividades activas desde este lado, el de los grupos históricamente más funcionales a la opresión? Un primer paso posible radica en la descolonización de nuestro propio pensamiento. Para ubicar la colonialidad, debemos asumírnos nosotros mismos en términos interseccionales (Lugones, 2008) y así descubrir los hilos de la opresión -ejercida, padecida-, en pos de dar lugar a la creación de coaliciones de masculinidades que desafíen la lógica dicotómica (Lugones, 2011) y abracen la integración de las diferencias. Podemos plantear masculinidades que no se basen en la colonización del otro, que no reproduzcan el consumo voraz de cuerpos y territorios; varones como nodos, que partiendo desde un análisis compartido, profundo e introspectivo, busquen subvertir la red que hasta ahora los ubica en un polo dominante.

Y en ese marco, yo (Débora) como mujer cisgénero, feminista, subrayo que tales prácticas de explotación, subordinación y dominancia han sido parte también de las identidades de aquellas mujeres carnistas que reproducen y avalan las violencias especistas, preguntándome qué se nos pone en juego ahí a quienes hemos sido históricamente las subordinadas. ¿Qué puentes podemos construir las mujeres no carnistas con nuestras hermanas que, siendo afectadas de múltiples maneras por estos sistemas de opresión, siguen sin embargo ejerciendo ellas opresión sobre ANH? ¿Cómo les mostramos las imbricadas intersecciones entre estos sistemas de opresión? Al mismo tiempo, y reconociendo que existen territorios de disputa que no queremos compartir con los varones, sí considero que en el tema que nos compete, los varones que se alejan de la norma carnista pueden ser compañeros en la construcción del cambio sistémico que buscamos. Así, sin dejar de problematizar también los privilegios que tenemos algunas mujeres, y reconociendo ahí la necesaria mirada interseccional, rescato la urgencia de un abordaje desde lo común con los varones, con aquéllos varones que se alejan de las normas patriarcales y buscan subvertir los sistemas de opresión. Abonamos así, a dos voces, la propuesta de Lugones (2011), quien moviliza a las subalternidades hacia una visión donde sus posibilidades “yacen en la comunalidad más bien que en la subordinación; no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad” (p. 114).

Creemos sensato concluir que podemos encontrar la llave para la liberación en la misma opresión que llevamos a cabo, siempre y cuando sepamos verla, problematizarla, hackearla y subvertirla. El entender los privilegios que obtenemos al oprimir puede ser contrastado al repensar y sentir desde el amor, comprendido en este caso como un camino hacia la plenitud del otro, de uno mismo, en relación. Concordamos con Faria (2016) en que cada decisión en la esfera personal es política en tanto y en cuanto afecta a otros: en este caso ¿queremos perpetuar la explotación o romper sus cadenas? Las teorías y prácticas decoloniales antiespecistas constituyen trincheras fundamentales para este último fin, pues traer a la conciencia y elaborar a nivel subjetivo los patrones sistemáticos de la dominación es lo que nos permite decidir nuestro lugar en esa dinámica. Hoy, se trata de una tarea imprescindible y urgente si abogamos por algo parecido a una ecojusticia multiespecie, en un contexto signado por pérdidas que en muchos casos ya son irreversibles, pero donde aún persiste la posibilidad de reconstituir refugios para que la vida pueda seguir encontrando su curso (Haraway, 2015).

Bibliografía

- Adams, J. C. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Arrieta, E. M., & González, A. D. (2018). *Impact of current, National Dietary Guidelines and alternative diets on greenhouse gas emissions in Argentina*. *Food Policy*, 79, 58-66.
- Arús Martínez, C. (2020). *Veganismo y soberanía alimentaria: una alternativa al sistema de consumo y producción actual de carne*. *Geo Graphos*, 11 (123), 26-54.
- Ávila Gaitán, I. D. (2016). *La cuestión animal(ista)*. Ediciones desde abajo.
- Balcarce, G. (2020). *Animales, humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 37-47.
- Bridges, T., & Pascoe, C. J. (2014). *Hybrid masculinities: New directions in the sociology of men and masculinities*. *Sociology Compass*, 8(3), 246-258.
- Broom, D. M. (2016). *Considering animals' feelings: Précis of Sentience and animal welfare (Broom 2014)*. *Animal Sentience* 5, 1, 1-12.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Tenth. Anniversary ed. New York: Routledge.
- Cabrera, M., & Vargas Monroy, L. (2014). *Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos*. *Universitas humanística*, 78, 19-37.
- Campos García, A. (2012). *Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario*. *Universidad de la Habana*, 273, 184-199.
- Cao, D. (2015). *Animals in China: Law and Society*. London: Macmillan.
- Carsolio, V. (2020). *Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 381-398.
- Caviola, L., Everett, J. A., & Faber, N. S. (2019). *The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism*. *Journal of personality and social psychology*, 116(6), 1011.

- Connell, R. (1995). *The Social Organization of Masculinity*. Masculinities. Berkeley: University of California.
- Costello, K., & Hodson, G. (2010). *Exploring the roots of dehumanization: The role of animal—human similarity in promoting immigrant humanization*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 13(1), 3-22.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. *University of Chicago Legal Forum*, 139.
- Cudworth, E. (2011). Love: Stories from the Lives of Companion Species. En: *Social Lives with Other Animals. Tales of Sex, Death and Love* (pp. 139-172). UK: Palgrave Macmillan.
- Davidson, M. (2022). *María Lugones y el pensamiento de trincheras: decolonialidad y veganismo*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 9(1), 417-432.
- DeLessio-Parson, A. (2017). *Doing vegetarianism to destabilize the meat-masculinity nexus in La Plata, Argentina*. *Gender, Place & Culture*, 24(12), 1729-1748.
- Demetriou, D. Z. (2001). *Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique*. *Theory and Society*, 30(3), 337.
- Dhont, K., Hodson, G., Loughnan, S., & Amiot, C. E. (2019): *Rethinking Human-Animal Relations: The Critical Role of Social Psychology*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 22(6), 769-784.
- Díaz Carmona, E. M. (2017). *El veganismo como consumo ético y transformador. Un análisis predictivo de la intención de adoptar el veganismo ético*. Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- Dutra da Silva, M., & Fearnside, P. (2022). *Brazil: Environment under attack*. *Environmental Conservation*, 49(4), 203-205.
- FAO - Food and Agriculture Organization of the United Nations (2018). “*Livestock Primary*”, *FAO statistical database*. Disponible en <https://data.apps.fao.org/catalog/dataset/livestock-primary-national-global-annual>. Revisado el 6/9/2020.

- Faria, C. (2016). *Lo personal es político: feminismo y antiespecismo*. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, 3(2), 18-39.
- Faria, C., & Paez, E. (2014). *Antropocentrismo y especismo: aspectos conceptuales y normativos*. Revista de Bioética y Derecho, (32), 95-103.
- Fegitz, E., & Pirani, D. (2018). *The sexual politics of veggies: Beyoncé's "commodity veg* ism"*. Feminist media studies, 18(2), 294-308.
- Fernández, L. (2018). *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Ochodoscuatro ediciones.
- Forte, D. L. (2019). *La construcción de discurso identitario nacional argentino: la historia de la carne*. Question/Cuestión, 1(64).
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines (Vol. 7)*. Paidós Ibérica Ediciones SA.
- Gentle, M. (1992). *Pain in Birds*. Animal Welfare, 1(4), 235-247.
- Gerber, P. J., Steinfeld, H., Henderson, B., Mottet, A., Opio, C., Dijkman, J., & Tempio, G. (2013). *Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO).
- Gil, G. J. (2004). *Fútbol y ritos de comensalidad: El chori como referente de identidades masculinas en la Argentina*. Anthropologías, 22, 7-29.
- Giles, H., & Giles, J. (2013). *Ingroups and outgroups*. A. Kurylo Inter/cultural communication, 140-162. SAGE Publications, Inc.
- González, A. G. (2021). *Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo*. Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas, 26, 123-146.
- Greenebaum, J., & Dexter, B. (2018). *Vegan men and hybrid masculinity*. Journal of Gender Studies, 27(6), 637-648.
- Greenpeace (2018). *Menos es más. Reducir la producción y consumo de carne y lácteos para un vida y plantea más saludables*. Disponible en: bueno-informe.pdf (greenpeace.org). Revisado el 7/9/2020.

- Gurudev, S. (2019). *Siri Gurudev en conversación con Manuela Infante*. Fusebox.
- Haraway, D. (2015). *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*. *Environmental Humanities*, 6, 159-165.
- Herbert Garrido, A. (2020). Maltrato animal: las víctimas ocultas de la violencia doméstica. *Derecho animal: Forum of Animal Law Studies*, 11 (1), 14-27. DOI: 10.5565/rev/da.471.
- Herrero, A. (2017). *Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza*. *Ecología política*, 18-25.
- Horta, O. (2010). *What is speciesism?* *Journal of agricultural and environmental ethics*, 23(3), 243-266.
- Jones, R. C. (2013). *Science, sentience, and animal welfare*. *Biology and Philosophy*, 1-30.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Plaza y Valdés.
- Kemmerer, L. (2018). Between the Species. Evidence of Sexism and Male Privilege in the Animal Liberation/Rights Movement. *Montana State University Billings*, 21, 1.
- Kirby, A. (2013). *Mind the climate gap – it's got wider*. Climate News Network.
- Kona-Boun, J.J. (2020) *Anthropogenic suffering of farmed animals: the other side of zoonoses*. *Animal Sentience*, 30(20), 1-20.
- Leal Vilela, D. B. (2017). *Consumo político e ativismo vegano: dilemas da politização do consumo na vida cotidiana*. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 25(2), 353- 377.
- Lugones, M. (2003). *Street walker theorizing*. *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression*, ed. Maria Lugones. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2011). *Hacia un feminismo descolonial*. *La manzana de la discordia*, 6, 2, 105-119.
- Marino, L. (2017). *Thinking chickens: a review of cognition, emotion, and behavior in the domestic chicken*. *Animal Cognition* 20, 127–147.

- Marino, L. & Allen, K. (2017). *The Psychology of Cows*. *Animal Behavior and Cognition*, 4, 474-498.
- Marino, L., & Colvin, C. M. (2015). *Thinking pigs: A comparative review of cognition, emotion, and personality*. *International Journal of Comparative Psychology*, 28.
- Mikhalevich, I. & Powell, R. (2020). *Minds without spines: Evolutionarily inclusive animal ethics*. *Animal Sentience* 29(1).
- Morales, M., & Bustos, O. (2018). *Homosocialidad masculina como núcleo de resistencias a posibles transformaciones de la masculinidad hegemónica*. *Revista de Investigación de Psicología Social*, 4(2), 21-31.
- Navarro, A. X. C., & Andreatta, M. M. (2019). *Sistema alimentario carnista y crisis climática. Breve cartografía para comprender el problema*. *Question*, 1(64).
- OECD - Organisation for Economic Co-operation and Development (2019). *Indicadores de consumo de carne*. Disponible en: <https://data.oecd.org/agroutput/meat-consumption.htm> . Revisado el 6/9/2020.
- ONU - Organización de las Naciones Unidas (2018). *¿Cuánto le cuesta una hamburguesa al medio ambiente?* Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2018/11/1445211>. Revisado el 6/9/2020.
- ONU - Organización de las Naciones Unidas (2020). *La acción climática en los sistemas alimentarios puede aportar 20% de la reducción de emisiones requerida para 2050*. Disponible en: <https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/comunicado-de-prensa/la-accion-climatica-en-los-sistemas-alimentarios-puede>. Revisado el 6/9/20.
- Pinheiro Barbosa, L. (2022). *La cuestión colonial en la periferia global y en la mirada de los pueblos oprimidos*. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 3(7).
- Ponce, J. J. (2020). *Subjetividad animalista: una mirada desde los Estudios sobre Varones. Masculinidades veganas o lo abyecto del ser varón antiespecista*. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 6, 1-32.
- Poore, J. & Nemecek, T. (2018). *Reducing food's environmental impacts through producers and consumers*. *Science*, 360(6392), 987-992.

- Pörtner et al. (2022). *Climate change 2022: impacts, adaptation and vulnerability*. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC). Disponible en <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/>. Revisado el 20/2/23.
- Preciado, P. B. (2009). *Biopolítica del género*. Ají de Pollo, Biopolítica.
- Proctor, H. (2012). *Animal sentience: Where are we and where are we heading?* *Animals*, 2(4), 628–639.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 201-246.
- Rault, J. L., Lay, D. C., Marchant-Forde, J. N. (2011). *Castration induced pain in pigs and other livestock*. *Applied Animal Behaviour Science*, 135 (3), 214-225.
- Reggio, M. (2018). *Masculinidades veganas. Entre virilismo, heterocentricidad y homofobia: estigmatización y estrategias de respuesta en el discurso público y privado*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5(1), 235-252.
- Rincón Higuera, E. (2011). *Algunas razones filosóficas contra el maltrato animal ¿Por qué los animales humanos deberíamos considerar moralmente a los animales no humanos?* *Polisemia*, (7)11, 76-89.
- Rodríguez Carreño, J. (2016). *Feminismo y dieta vegetariana: breve exposición de las principales posturas sobre el vínculo entre la subordinación de las mujeres y el consumo de carne*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(2), 120-139.
- Rothgerber, H. (2013). *Real men don't eat (vegetable) quiche: Masculinity and the justification of meat consumption*. *Psychology of Men & Masculinity*, 14(4), 363-375.
- Ruby, M. B., & Heine, S. J. (2011). *Meat, morals, and masculinity*. *Appetite*, 56(2), 447-450.
- Salmen, A., & Dhont, K. (2020). *Hostile and benevolent sexism: The differential roles of human supremacy beliefs, women's connection to nature, and the dehumanization of women*. *Group Processes & Intergroup Relations*, 1–24.
- Sneddon, L. U., Elwood, R. W., Adamo, S. A., Leach, M. C. (2014). *Defining and assessing animal pain*. *Animal Behaviour*, 97, 201-212.

- Souza Valente, C. (2022). *Decapod sentience: broadening the framework*. *Animal Sentience* 32, 8, 1-3.
- Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M., & Haan, C. D. (2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO).
- Stuart-Smith, R. F., Clarke, B. J., Harrington, L. J., Otto, F. E. L. (2021). *Global Climate Change Impacts Attributable to Deforestation driven by the Bolsonaro Administration: Expert report for submission to the International Criminal Court*. Oxford Sustainable Law Programme. 1-97.
- Svampa, M. (2019). *El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur*. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24, 84, 33-53.
- Thomas, M. A. (2016). *Are vegans the same as vegetarians? The effect of diet on perceptions of masculinity*. *Appetite*, 97, 79-86.
- Ulloa, A. (2016). *Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?* *Desacatos*, 54, 58-73.
- Velasco Sesma, A. (2017). *Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales: ¿Coincidencias casuales o vínculo profundo?* *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 4(2), 136-162.
- Vélez Vega, J. (2020). *La granja industrial, el biopoder y los dispositivos de seguridad*. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), 172-203.
- Verde, M. E. (2019). *El consumo es político. La economía popular ante la crisis*. *Eje 3: Mercados, comercialización, consumo y finanzas*, 250-255.
- Wrenn, C. L. (2011). *Resisting the Globalization of Speciesism: Vegan Abolitionism as a Site for Consumer-Based Social Change*. *Journal for Critical Animal Studies*, 9 (3), 9-27.

DÉBORA IMHOFF

Doctora en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Licenciada en Psicología (UNC). Docente Investigadora Categoría III de Universidades Nacionales, Ministerio de Educación de la Nación. Co-coordinadora de la Red de promoción de la Gestión de la Diversidad en organizaciones sociales y empresas (OEI-UE). Pro-Secretaria de Género, Diversidad y Feminismos de la Facultad de Psicología de la U.N.C. (2018-2021). Doctoranda del Doctorado en Ciencias Antropológicas (FFyH – UNC) con el proyecto: «Políticas y Sindicalistas: biografías **militantes** de mujeres que ejercen roles de liderazgo en sindicatos mixtos y en partidos políticos de Córdoba. Una mirada desde la Antropología Política». Miembro Fundadora de la Asociación Ibero-Latinoamericana de Psicología Política y de la Red Ibero-Latinoamericana de Psicología Política. Revisora Externa de revistas científicas a nivel nacional e internacional.

MARIANO NADALIG

Licenciado en Psicología. Facultad de Psicología (UNC). Investiga variables psicosociales relevantes para la promoción de comportamientos alimentarios sustentables, con el objetivo de producir herramientas que contribuyan a consolidar la transición a base de plantas necesaria para mitigar la crisis climática.

VAIDADE E [IR]RACIONALIDADE: PERSPECTIVAS CRÍTICAS CONTRA A RETÓRICA DE MORTE

**VANIDAD E [IR]RACIONALIDAD:
PERSPECTIVAS CRÍTICAS CONTRA LA RETÓRICA DE LA MUERTE**

**VANITY AND [IR]RATIONALITY:
CRITICAL PERSPECTIVES AGAINST THE RHETORIC OF DEATH**

Enviado: 31/01/2024

Aceptado: 28/05/2024

David Charles M. do Nascimento

Graduado em filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES)

Pesquisador independente sobre estudos animais e ambientais e membro do Grupo de Pesquisa

Pensamento Contemporâneo

Email: dvdcharlesfaculdade@gmail.com

O presente texto apresenta os problemas que perpassam a ética antropocêntrica, com bases europeias, sintetizados pela perpetuação das desigualdades e preconceitos. Busca-se refletir, à luz do pensamento de Montaigne, acerca da maneira como a racionalidade, quando entendida como oposta aos instintos e distante da natureza, é envolvida pela vaidade, o que culmina numa sustentação do agir discriminatório e especista. A ideologia antropocêntrica, imersa nessa vaidade, acaba por pulverizar desigualdades e excluir os animais não humanos e também a natureza de considerações morais, resultando em um discurso contra a vida em suas mais diversas expressões – numa retórica de morte. Além disso, o texto traz à tona algumas críticas ao antropoceno e à sua ideologia com base nos pensadores indígenas Krenak e Kopenawa. Por último, apresenta-se o veganismo como alternativa à retórica de morte, na medida em que se apoia no valor intrínseco da vida e da liberdade dos animais.

Palavras chave: ética animal, antropoceno, especismo, veganismo.

Este texto presenta los problemas que impregnan la ética antropocéntrica, de base europea, resumidos en la perpetuación de desigualdades y prejuicios. Pretende reflexionar, a la luz del pensamiento de Montaigne, sobre el modo en que la racionalidad, al ser entendida como opuesta a los instintos y distante de la naturaleza, se ve envuelta por la vanidad, que culmina en el sostenimiento de comportamientos discriminatorios y especistas. La ideología antropocéntrica, inmersa en esa vanidad, acaba pulverizando las desigualdades y excluyendo a los animales no humanos y a la naturaleza de las consideraciones morales, dando lugar a un discurso contra la vida en sus más diversas expresiones: una retórica de la muerte. El texto también critica el Antropoceno y su ideología, basándose en los pensadores indígenas Krenak y Kopenawa. Por último, el veganismo se presenta como una alternativa a la retórica de la muerte, ya que se basa en el valor intrínseco de la vida y la libertad de los animales.

Palabras clave: ética animal, antropoceno, especismo, veganismo.

This text presents the problems that permeate anthropocentric ethics, with European foundations, summarized by the perpetuation of inequalities and prejudices. It seeks to reflect, in the light of Montaigne's thought, on the way in which rationality, when understood as opposed to instincts and distant from nature, is enveloped by vanity, which culminates in sustaining discriminatory and speciesist action. Anthropocentric ideology, immersed in this vanity, ends up pulverizing inequalities and excluding non-human animals and nature from moral considerations, resulting in a discourse against life in its most diverse expressions - a

rhetoric of death. In addition, the text brings up some criticisms of the Anthropocene and its ideology based on the indigenous thinkers Krenak and Kopenawa. Finally, veganism is presented as an alternative to the rhetoric of death, insofar as it is based on the intrinsic value of life and the freedom of animals.

Key words: animal ethics, anthropocene, speciesism, veganism.

1. Introdução

O surgimento da ética como reflexão racional acerca dos princípios que deveriam orientar a prática dos indivíduos em suas vidas, ao menos da ética europeia que se iniciou com os gregos vinte e seis séculos atrás e da qual somos herdeiros, foi atravessado pelas desigualdades e ideais hierarquizantes presentes naquelas sociedades. De acordo com Felipe:

Na história do pensamento ético ocidental, originada na Grécia, a partir do sexto século anterior à nossa era, concepções opostas [às teorias da não-maleficência e da não privação] da natureza viva animada foram elaboradas, por Pitágoras e por Aristóteles. Nossa formatação moral é signatária da concepção aristotélica, antropocêntrica e hierárquica, típica da racionalidade escravocrata. A concepção ética de Pitágoras nos teria levado ao domínio não-tirânico sobre outras espécies vivas, mas ela continua a ser ocultada nos ensinamentos acadêmicos (Felipe, 2009, p. 3 – Grifo meu).

Esse solo sob o qual se desenvolveu a ética ocidental mascarava aquelas ações que justificavam as desigualdades e hierarquias na sociedade, assim como sancionava um modelo de racionalidade escravocrata. Como dito, a concepção ética pitagórica não marcou a moral europeia assim como a concepção aristotélica. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles desenvolve a sua teoria ética baseada na ideia de virtude. Para alcançar as virtudes, o humano deveria procurar uma justa medida nas suas atitudes e se afastar dos vícios e excessos (a coragem, por exemplo, é uma justa medida [virtude] entre a covardia e a temeridade [dois vícios]). Além disso, o indivíduo virtuoso deve agir de modo que afirme a predominância da razão sobre aquilo que nele é instintivo/irracional. Ele deve, para alcançar uma vida feliz, segurar as rédeas do seu lado irracional (vontade) com as mãos da razão. Essa teoria se fundamentava na ideia de separação entre os diferentes tipos de *alma* entre os indivíduos, onde, nessa escala, os animais eram interpretados como inferiores por não terem algumas capacidades que os humanos têm e por não serem dotados de razão para domar a sua vontade. Nasce aqui uma indicação da separação hierárquica entre a vontade (irracional) e a razão.

As críticas a essa orientação ética influenciaram pouco ou nada na vivência social e cultural na Europa ocidental desde Aristóteles, o que veio a culminar nas perspectivas éticas antropocêntricas que estão nas bases do pensamento colonialista do séc. XV. Talvez isso se deu

devido ao fato de que *aparentemente* ela evidenciasse um certo tipo de equilíbrio universal na natureza, pois que os objetivos dos humanos (no caso da ética aristotélica, a felicidade) seria, ao final de uma vida virtuosa, alcançado. Evidentemente, isso não significa que a reflexão ética europeia desde os gregos vem sido debatida apenas do ponto de vista da ética aristotélica, mas sim que grande parte das reflexões que ocorreram na Europa posteriormente não chegaram à ideia de que os pressupostos hierárquicos e antropocêntricos poderiam, talvez, não ser bases éticas tão firmes, de modo que tais pressupostos chegaram à nossa cultura como “verdades” inabaláveis cujas críticas parecem ser supostamente radicais.

Na concepção aristotélica, a vida dos animais só teria valor na medida em que fossem uma propriedade de humanos, e pudessem ser utilizados como instrumentos (objetos) para alcançar as finalidades dos humanos. Assim, maltratá-los não representaria nenhum problema moral, apenas um tipo de imbecilidade: uma vez que não faria sentido maltratar algo que precisará, subsequentemente, ser usado. Como bem coloca Felipe, para Aristóteles:

maltratar animais não-rationais não faz o menor sentido, não porque os animais sofram ou sejam conscientes da dor, mas por serem propriedade (patrimônio) do homem livre. Tudo o que se faz ao animal (propriedade de um *homem*), que o possa estragar, ferir ou destruir, implica dano ao patrimônio desse. [...] Não há, para este ser superior, um *dever moral direto* de não-violência para com os animais. Animais não têm quaisquer direitos, nem morais, nem legais (Felipe, 2009, pp. 6-7).

Mesmo distantes do pensamento de Aristóteles, os princípios éticos que orientaram as reflexões modernas ainda perpetuam os ideais de superioridade da espécie humana em relação às outras espécies, além de uma forte valorização da razão, oposta à vontade irracional dos animais¹.

De modo semelhante, o que subjaz ao imaginário ético-moral presente é a ideia de que todo e qualquer valor converge no [e para] seres humanos que, por serem da mesma espécie, compartilham de um mesmo direito de liberdade. A tradição antropocêntrica, i.e., o *Homo Sapiens* no centro de tudo, apesar de ter se distanciado temporalmente dos ideais éticos aristotélicos, continuou perpetuando algumas de suas concepções, marcadamente discriminatórias, como a sua tese que “sustenta que os animais existem *apenas para servir* aos interesses dos seres da espécie biológica *Homo sapiens*” (Felipe, 2009, p. 7). Essa noção se instalou na ética ocidental, assim como nos seus ideais universalizantes, na forma da exploração dos animais não humanos em prol dos prazeres e da vontade humanos. Esse conjunto de ideias

¹ Fato ainda mais marcante a partir dos séculos XVII e XVIII, na Europa, com o Iluminismo e a Revolução Francesa, a partir da exacerbação da racionalidade humana e da universalização dos ideais de igualdade entre animais da espécie humana, respectivamente.

é baseado em uma falsa noção de superioridade destes em relação àqueles, seja devido à suposta primazia da razão, da linguagem ou da cultura que detém. A justificativa dessa [falsa] superioridade acontece a partir do estabelecimento de uma relação hierárquica entre determinados modos de vida, ou modos de consciência, em que as formas de vida de uns são vistas como justificadamente “superiores” em relação às outras a partir de uma métrica que se pretende universal, mas é particular, se pretende plurilateral, mas é unilateral, se pretende justa, mas é arbitrária.

É importante ressaltar que este ideal de superioridade serviu como justificativa para barbáries mesmo entre os seres da espécie humana, assim como para preconceitos baseados em diferenças que supostamente determinariam o valor dos indivíduos (como o caso das diferenças étnicas, culturais e religiosas, entre outras mais). O ideário hierarquizante, penso, é o próprio *modus operandi* da racionalidade oriunda do modelo escravocrata antigo, que se desenvolve até o modelo imperialista e colonial, e cria no mundo um *outro* subjugado para: [1] com ele, estabelecer uma relação binária de superior-inferior, e, [2] para ele, fazer um “favor” de levar a “verdade”, a luz da racionalidade, a felicidade; assim, o colonizador transforma-se num benfeitor ético-moral.

Com isso em mente, nos referimos às noções éticas que adentraram no continente Latino-Americano no séc. XV, incluídas no mesmo pacote que os ideais de humanidade, civilização, ciência e verdade universal trazido pelos colonizadores europeus e que culminaram, como veremos, em um tipo de discurso que nega a vida, privilegiando uma retórica de morte. Nessa mesma época, no Brasil e em outras partes do continente, já haviam cultura[s], ética[s], costume[s] e pensamento[s] desenvolvidos. De acordo com Kopenawa (2010), os brancos destruíram grande parte da floresta, colocando o espírito da morte no sei do povo yanomami. Em suas palavras “se maltratarmos a floresta, ela se tornará nossa inimiga. Os antigos brancos já destruíram grande parte dela, dando ouvidos a *Yoasi*, que pôs a morte em nosso sopro” (Kopenawa, 2010, p. 382). O modo de vida dos povos que aqui viviam, assim como a maneira que estes se relacionavam entre si, com a terra e com a natureza faziam parte de tradições culturais específicas, cada povo com os seus costumes, sem pretensões universalizantes e impositivas como a os europeus.

O olhar colonialista interpretava esses povos como se precisassem da “verdade” universal que traziam, como se os invasores carregassem consigo um modo certo de estar aqui na terra, não dando a mínima importância para os habitantes já presentes no território. Como nos lembra Krenak (2020, p. 8), “a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que

precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível”. Os povos originários, antes de terem as suas terras invadidas por europeus, já tinham uma maneira de agir no mundo, já tinham uma *práxis* voltada para a ação *com* a natureza. “A luz incrível”, no final das contas, era algo que o povo dessas terras *não* precisava.

Pensar a relação do humano com o mundo a partir de uma visão colonialista é negar a existência desses povos que habitam legitimamente essa terra. As intenções éticas e “humanizantes” trazidas pelos europeus faziam parte de um projeto de apagamento das culturas e povos que aqui habitavam, que passaram, a partir dessa ótica, a serem entendidos como desumanos. Os povos originários eram vistos como se precisassem ser salvos e tornados humanos, já que os seus modos de vida *não* eram pautados sob os moldes de uma civilização no modelo europeu. A estratégia de operação dessa ideologia marcou a chegada dos invasores no território latino-americano e ainda funciona de maneira tal que “nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2020, p. 8). O indivíduo contemporâneo alheio às concepções críticas aos ideais exploratórios dos colonizadores compra a ideia de que há realmente uma “civilização” a ser construída, ou melhor, defendida, e perpetua toda a série de preconceitos que fundamentam tais ideais, mesmo que isso custe a destruição da terra em que vive, dos animais humanos e não humanos que a habitam e as suas formas de vida.

Em contrapartida, é possível encontrar, ao longo da história do pensamento europeu, alguns pensadores e pensadoras que refletiram sobre os efeitos negativos das ideias antropocêntricas, hierárquicas, exploratórias e colonizadoras, não ficando esse tema totalmente debaixo dos panos². Olhar para o modo como os povos brasileiros se organizavam e para as suas diferentes culturas, por exemplo, servia de modelo de sociedade bem organizada, como dizia Thomas More³. Ele escrevia, em 1516, *A Utopia*, e tomava como referência os costumes e modos de agir e pensar dos povos indígenas brasileiros para construir uma crítica da sociedade capitalista e imperialista que via crescendo sob os seus pés, na Inglaterra.

Por isso, quando tratamos de ética animal e ambiental, ética esta intrinsecamente ligada à crítica às ideologias imperialista, temos o objetivo de repensar os ideais discriminatórios e exclusivos que foram pulverizados nas bases do pensamento colonizador ocidental do qual somos herdeiros, para não perpetuar essa lógica que apenas sustenta as desigualdades. Para

² Para alguns pensadores ocidentais que escreveram sobre a relação humano-animal, tanto antigos quanto modernos, ver: The Animal Rights Library (animal-rights-library.com).

³ Pensador e literato que viveu no séc. XVI e escrevia de um ponto de vista europeu sobre as grandes navegações que chegavam até o Brasil.

refletir sobre a nossa participação enquanto indivíduos em uma sociedade construída sobre esses preceitos, na tentativa lançar luz aos problemas do nosso tempo (ambientais, políticos e sociais), faz-se necessário um alinhamento não às soluções ilusórias que aparecem no extremo da linha do colonialismo, vinculadas à perpetuação da exploração — como, por exemplo, “o mito da sustentabilidade, inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza” (Krenak, 2020, p. 9) — mas uma reflexão que vá na contramão da concepção colonizadora.

2. A ferida na ética antropocêntrica

Passados vinte e cinco séculos desde o surgimento da dita ética ocidental com bases aristotélicas, ainda vemos, na contemporaneidade, inúmeros casos diários de discriminação, exclusão e preconceito. O ideal de ética pautou-se, nessa perspectiva, numa *reflexão racional* sobre a melhor maneira de orientar a prática individual para se alcançar a felicidade, o que seria alcançado a partir de uma vida virtuosa. E, exatamente pelo fato de a ética não ser um livro de regras, mas uma reflexão ativa,

Mesmo formatados moralmente pela tradição aristotélica, *somos dotados da capacidade de raciocínio não-escravocrata*, algo que a tradição moral tenta boicotar nas crianças, desde a mais tenra idade, mas não pode erradicar da mente humana, pois nela também está arraigada a ideia da *igualdade*, sem a qual nos sentiríamos moralmente impotentes. Se é verdade que não respondemos pelos erros morais cometidos por desconhecermos o caráter da formação moral que nos é imposta socialmente, também é verdade que passamos a responder moralmente pelo que fazemos depois de conhecer os erros aos quais essa formação moral tradicional nos induziu. Por isso, só se pode ser ético quando se perde a *inocência moral*, o que quer dizer, é preciso conhecer o mal para poder evitá-lo (Felipe, 2009, pp. 3-4 – Grifo meu).

O agir ético denota, nessa análise, uma atitude que se fundamenta na ideia própria de igualdade, que está alinhada à capacidade de raciocínio não-escravocrata, um tipo de raciocínio que está sempre no horizonte de possibilidades da racionalidade humana. Uma vez que é possível refletir criticamente sobre os erros da formação moral que nos é socialmente imposta, pois nascemos já imersos em uma cultura com certa formação moral, é possível agir na contramão desses preconceitos, em oposição à moralidade que justifica a desigualdade, mesmo que esta seja consolidada pela moralidade hegemônica. Dito de outro modo, é possível agir de modo a evitar os preconceitos quando se reconhece quais são esses preconceitos. O que significa que mesmo signatários de uma cultura colonizadora e antropocêntrico-hierárquica, é possível transformar a nossa *práxis* de modo que os fundamentos baseados na desigualdade que a orientaram até agora não mais sejam passados para frente.

Vemos presentes em meio social e acadêmico as lutas que visam a extinção dos diversos tipos de desigualdade. Essas lutas representam um combate contra aquelas discriminações que, comprovadamente, são fruto de uma má compreensão do significado da ação moral *não-escravocrata* (Felipe, 2009), entre os seres da espécie humana e de outras espécies. Tais lutas sociais têm o objetivo de promover os princípios éticos baseados na ideia de igualdade. Essa intenção, todavia, não se traduz na tentativa de apagar as diferenças entre os seres, mas de considera-los, a partir das suas formas de vida específicas e particulares, como igualmente passíveis de consideração moral.

Contudo, percebemos que, na realidade, predomina-se uma resistência à superação de valores que são, na maioria das vezes, úteis para manter determinados indivíduos em locais de domínio e privilégio, além de preservá-los em um estado de satisfação plena de suas vontades e desejos próprios. Nesse ponto, a orientação moral não acontece em nome do princípio da igualdade que citamos acima, mas do interesse individual.

Essa vontade de domínio parece ser o motor do pensamento colonialista que adentrou os territórios latino-americanos, assim como da maneira como os animais humanos se relacionam com aqueles que não são humanos e com a própria natureza. Além disso, a partir do surgimento da alta industrialização e da sociedade tecnológica, concomitantes ao surgimento dos ideais de consumo, a exploração de animais não-humanos e da natureza foi vertiginosamente potencializada e normalizada⁴.

A partir do reconhecimento dessa formatação moral ocidental, alguns movimentos são desenvolvidos com vistas a acentuar a insustentabilidade e insuficiência do modo como os seres humanos vinham e vêm se relacionando com os animais e com a natureza. Contudo, mesmo com estudos éticos e científicos que demonstram o equívoco dessas práticas que crescem cotidianamente⁵, é notório um ânimo que aparece na forma de uma recusa às particularidades e dos diferentes (neste caso, de diferentes espécies), que se concretiza na medida em que se vincula com as ditas “necessidades sociais”, podem ser traduzidas no mantimento das relações de desigualdade entre espécies.

⁴ Não tenho aqui o interesse de desenvolver o modo como a resistência à superação desses valores se relaciona com as desigualdades entre os humanos, apenas sugerir que, mesmo que objetivamente se tratem de práticas de discriminação distintas, o preconceito ou desconsideração moral dos animais não humanos têm um denominador comum quando comparado com outras práticas discriminatórias mesmo entre humanos: a desigualdade.

⁵ Como a ética biocêntrica, proposta por *Paul W. Taylor*, apresentada em seu livro: *Respect for Nature* (1986). A ética senciocêntrica proposta por *Peter Singer*, apresentada em seu livro: *Ética Prática* (1993). A ética animal proposta por autoras e autores brasileiros como: *Sônia T. Felipe*, em seu livro: *Ética e Experimentação Animal – Fundamentos Abolicionistas* (2007) e *Leon Denis*, em seu livro: *O que é Veganismo?* (2021). Ver também: *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* (2015), de *Louis P. Pojman, Paul Pojman e Katie McShane*, para uma perspectiva multidisciplinar acerca de uma abordagem em ética ambiental.

Na mesma medida em que a propagação de uma maneira “correta” de estar no mundo foi e é contínua, os valores de exploração também foram continuamente difundidos em larga escala até se tornarem, nos dias de hoje, práticas normalizadas. Com isso, faz-se necessária não apenas uma ética que tenha como princípio uma reflexão sobre como lidar com as diferenças, mas também que seja inclusiva e libertadora, a fim de que tais ideais não façam mais parte do *imaginário futuro*⁶, e que essa vontade de domínio não seja o principal guia da participação do humano na terra.

Um dos atributos que mantém essa lógica do domínio passa pelo conforto do “medo da liberdade”, algo que, no final das contas, não passa de uma estratégia de controle de uns sobre outros. Para não se submeter a essa lógica, como lembra Freire (2021), é necessário, através da educação, superar a situação opressora. Nesse caso, da opressão de humanos em relação a outros humanos, de animais humanos em relação aos animais não humanos, assim como dos humanos em relação à natureza. Por isso é necessária a *ação* para que haja libertação. “A *práxis* é a reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos” (Freire, 2021, p. 52). Destarte, o agir ético e político é uma forma de expressar a crítica contra o campo das desigualdades. Evidenciamos a importância de ações, reflexões e projetos de educação, que diminuam ou intencionem diminuir e acabar com as práticas discriminatórias que são mascaradas pelas convicções éticas antropocêntrico-hierárquicas da contemporaneidade.

Pensar a ética à luz do princípio universal de humanidade é pensar uma ética que se molda sob um princípio insuficiente, que violenta as particularidades e as formas de vida não hegemônicas. Sabemos que, ao tratar do tema, temos que levar em consideração fundamentos que sirvam para todos, i.e., de uma ética que alcance todas as diferenças, o que não é alcançado quando a consideração moral é gozada apenas por uma determinada categoria de indivíduos. A ética tratada à luz daquele princípio é a ética que diz que devemos nos identificar com os iguais, o que implica o reconhecimento e a consideração de apenas uma parte daquilo que é constituinte da vida no planeta terra, a saber, a diferença. Essa ideia não faz mais do que um desfavor à noção de inclusão, além de reproduzir a desigualdade e torná-la aceitável para os que defendem a concepção de uma humanidade homogênea.

Nessa ótica, ao nos depararmos com a ideia de que os seres que devem ser considerados moralmente são os iguais, podemos nos perguntar: quem são esses passíveis de tal

⁶ Entendemos esse conceito à luz do pensamento do professor Eugênio Bucci em: *A superindústria do imaginário*. “A noção de imaginário abarca toda a ambiência cultural em que se catalisam signos, imagens, sons e textos acionados para conferir sentido psíquico à fantasia do sujeito. Podemos pensar o Imaginário como o universo de signos a partir dos quais os sujeitos se conectam a identificações que os atendam de algum modo” (Bucci, 2021, p. 27).

consideração? Quem são esses realmente iguais? De fato, a contradição parece explícita ao olharmos para a opressão presente na sociedade, quando vemos que todos os seres são iguais, mas alguns são *mais* iguais do que outros⁷. Existem os “mais iguais” entre os seres da espécie humana, aqueles que dominam ou se calam frente à dominação dos seus semelhantes sob supostos princípios de superioridade étnica, cultural, sexual, etc.; e existem os animais humanos, “os iguais” que são supostamente superiores em relação aos seres de outras espécies, estes que, por este fato, são automaticamente passíveis de serem dominados e oprimidos – atitude preconceituosa denominada *especismo*. Essas atitudes coercitivas são do tipo que perpetuam a barbárie no mundo.

A opressão direcionada aos animais não-humanos é sustentada devido à suposição de que, por terem razão, os humanos ganham natural e espontaneamente o estatuto de superioridade na natureza. Aliás, o animal humano contemporâneo, nessa mesma senda, se tornou superior à própria natureza, uma das marcas do antropoceno⁸, o que funcionou como justificativa para a sua exploração. A consciência adquiriu um estatuto tal que se entendeu a si própria como completamente diferente do que é instintivo e natural e, para não bastar, projetou uma relação ético-moral hierarquicamente desigual entre essa dicotomia.

3. A vaidade da razão humana

A separação entre o que é instintivo e o que é racional não implica apenas uma vaidade ilusória para a espécie humana e um ganho de força para o seu egoísmo, i.e., não implica apenas a intensificação das práticas antropocêntricas. Além disso, os seres humanos ainda tomam o que é instintivo e não racional por negativo, consolidando uma hipervalorização da razão. Se referir aos outros humanos pelos nomes de “animal” e “selvagem”, por exemplo, se tornaram ofensas do mais baixo calão⁹.

Mas o que justificaria esse suposto lugar de privilégio do humano? A sua racionalidade? Linguagem? Cultura? O suposto privilégio dos seres racionais¹⁰ se justificaria [se fosse justificável] pelo “fato” de que o ser humano é capaz de sentir afetos mais elevados do que os animais: seja por saberem distinguir o certo do errado, por saberem diferenciar a melhor ação

⁷ Paráfrase a partir da frase de George Orwell em *Revolução dos Bichos*. No original: “Todos os bichos são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros” (2007, p. 106).

⁸ De acordo com essa designação, *antropoceno*, “estariamos em uma nova era onde o homem deixou de ser apenas um agente biológico na terra e se transformou em uma força geológica. À medida que a experiência do Antropoceno se intensifica, assistimos à catástrofe ambiental e nos aproximamos do ‘fim do mundo’” (Vasconcelos, 2020, p. 16). Esse conceito, construído para designar a etapa histórica do humano na terra, sintetiza a chegada aos limites do pensamento antropocêntrico, que supera sempre os limites que cria para si, quando alinhado às práticas hiper exploratórias que são fruto do pensamento imperialista.

⁹ Para ver mais sobre as práticas especistas se perpetuam na língua: Yates, R.: *Language, power and Speciesism*, 2010.

¹⁰ Usamos os termos “seres racionais” a título de diferenciação não qualitativa.

da pior, por saberem matemática, por serem dotados de linguagem, ou, em linhas gerais, *por saberem*.

O filósofo francês Michel de Montaigne, no séc. XVI, já demonstrava como esses argumentos eram insuficientes para sustentar esse estatuto da razão, e que o humano apenas comprovava como podia ser a criatura mais miserável e frágil, mas ao mesmo tempo a mais orgulhosa (Montaigne, 2006, p. 181). Para demonstrar o orgulho e a vaidade sob o qual se envolvem os humanos, Montaigne, no seu ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, não economiza exemplos que mostram os diversos casos em que a superioridade dos animais não humanos em relação aos animais humanos é notória, o que seria suficiente para objetar contra as teses de superioridade humana em relação aos outros animais. Nesses exemplos a relação de superioridade (supondo que ela exista) é invertida, e os animais não humanos são considerados como superiores aos humanos em relação à sabedoria e ciência que possuem. Como ele mesmo diz:

[...] não há lógica em julgar que os animais façam por inclinação natural e inevitável as mesmas coisas que fazemos por nossa escolha e engenhosidade. De efeitos semelhantes devemos concluir faculdades semelhantes, e conseqüentemente admitirmos que esse mesmo raciocínio, esse mesmo caminho que seguimos para agir é também o dos animais. Por que imaginamos neles essa imposição natural, nós que dela não sentimos nenhum efeito semelhante? (Montaigne, 2006, p. 192).

Nesse caso, ou *é instintivo o que estamos a chamar de racional*, ou *é racional aquilo que nós chamamos neles de instintivo* – são duas faces da mesma moeda. Dizer, para justificar a crueldade dos humanos com os não humanos, que os animais não sentem, não têm generosidade, não têm sensibilidade para com o próximo, não perdoam, não sabem viver em comunidade, é um equívoco similar à atribuição de uma superioridade natural a si próprio. Nesse trecho, Montaigne expõe um obstáculo para a separação entre razão e instinto: se aceitamos que os animais agem de maneira “natural” e “inevitável”, não escolhendo agir desta ou daquela maneira, teríamos de aceitar também que as causas das nossas ações deveriam ser as mesmas, impostas pela própria natureza, não deixando às nossas vontades nenhum espaço de manobra. As faculdades que movimentamos para agir são equivalentes às dos outros animais mesmo que a finalidade da ação seja distinta, uma vez que é direcionada para os objetivos específicos de cada espécie.

Isso nos leva a pensar que destituir os animais de pensamento é apenas uma má compreensão de que neles, essas faculdades são desenvolvidas muito mais fortemente do que

em nós¹¹. Fosse a denominação de conhecimento mesmo levadas a cabo, aos animais teriam que ser dados os títulos de portadores da ciência e da sabedoria.:

Por que dizemos que no homem é a ciência e conhecimento construídos por arte e por raciocínio, discernir entre as coisas úteis para sua vida e para o socorro nas doenças e aquelas que não o são; conhecer a força do ruibarbo e do polipódio? E quando vemos as cabras de Cândia, se receberem uma flechada, entre um milhão de ervas irem escolher o dictamno para se curarem; e a tartaruga, quando comeu víbora, procurar incontinenti orégano para purgar-se [...]; as cegonhas aplicarem em si mesmas clisteres com água do mar; os elefantes arrancarem não somente do próprio corpo e dos de seus companheiros mas também dos corpos de seus donos (prova-o o rei Poro, que Alexandre derrotou) as lanças e os dardos que lhes foram atirados no combate, e arrancá-los com tanta destreza que não saberíamos fazê-lo com tão pouca dor — *por que não dizemos também que isso é ciência e sabedoria?* Por que alegar, para rebaixá-los, que é unicamente por ensinamento e maestria da natureza que o sabem, não é tirar-lhes o título de ciência e de sabedoria: é atribuí-lo a eles com mais forte razão do que a nós, para honra de uma professora tão segura (Montaigne, 2006, pp. 196-197 – Grifo meu).

Mesmo nos dias atuais, o desenvolvimento da ética rumo a uma inclusão dos animais na consideração moral parece não ter afetado minimamente o modo como a separação razão-instinto se fixou e sustentou a maneira cruel de se relacionar com os animais. O cenário parece ainda pior quando se analisa os passos dados pelos estudos que envolvem o comportamento dos animais, principalmente a partir das ideias de Konrad Lorenz (1903-1989), que foi zoólogo, etólogo e ornitólogo austríaco. De acordo com Despret (2021), os estudos de Lorenz em etologia validariam a separação razão-instinto na medida em que instituíram uma análise dita correta, agora “cientificamente correta”, que rejeitava todas as formas de atribuição de qualidades individuais e subjetivas aos animais:

Os cientistas que herdaram essa história manifestam, por conseguinte, uma desconfiança intensa a respeito de qualquer atribuição de motivos aos animais – especialmente se tais motivos são complicados ou, pior ainda, assemelham-se aos que um humano poderia ter em circunstâncias parecidas. O instinto, nesse contexto, é a causa perfeita: ele escapa a toda explicação subjetiva e é, ao mesmo tempo, causa biológica e motivo, e um motivo que escapa totalmente do conhecimento do próprio sujeito. Não se poderia sonhar com um objeto melhor (Despret, 2021, p. 67).

Ao fim e ao cabo, a generosidade com o outro anda a passos lentos formação da ciência ocidental e na ética antropocêntrica. Por vezes, os animais são ainda mais generosos do que nós,

¹¹ Essa perspectiva é endossada pela ideia, forte a partir do séc. XX, de que os animais somente reagem, eles não *agem* efetivamente guiados pelas suas intenções. A partir do desenvolvimento da etologia no séc. XX, os animais passam a não mais surpreender os cientistas que os investiga: “as causas substituem as razões para agir, sejam elas lógicas ou fantasiosas, e o termo “iniciativa” desaparece em benefício do termo “reação”” (Despret, 2021, p. 66).

a título de exemplo: “nunca por falta de coragem um leão tornou-se servo de outro leão, nem um cavalo de outro cavalo” (Montaigne, 2006, p. 195). Ao tomar para si a posse do saber, da ciência e do conhecimento, enquanto os únicos animais passíveis de tê-los, o humano se eivou de uma vaidade que distorceu os seus horizontes. Essa vaidade embaçou a ideia própria de racionalidade, já que, como diz Montaigne, se as ações dos animais são devido aos seus instintos “cegos” e irracionais, que seguem os ditames da professora natureza, então poderíamos atribuir-lhes a expressão mais forte de racionalidade, de ciência e conhecimento, “para honra de uma professora tão segura”.

Essa vaidade se cristalizou de tal maneira que torna difícil a compreensão de que esse conceito antropocêntrico de ética apenas potencializa os cenários catastróficos da vida humana no planeta terra e acentua exatamente aquilo que é objetivo da ética evitar, a saber, a desigualdade e a privação da liberdade.

Até mesmo o período da história da vida no planeta é marcado por um fundamentalismo humano. O que pode ser bem expresso pela denominação *antropoceno*, “na qual o ser humano deixou de ser um simples agente biológico e se transformou em uma força geológica” (Vasconcelos, 2020, p. 16). A cristalização do antropocentrismo ético se intensificou principalmente a partir da sua vinculação com os ideais de progresso da ciência (aqui me refiro à ciência humana, dos brancos e europeia) e de lucro do mercado, o que culminou, como uma de suas consequências negativas, na falsa ilusão antropocêntrica de que a terra é um recurso a ser tomado e usado em prol da “humanidade”. A esse respeito, ressalta Krenak:

O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno. Essa configuração mental é mais do que uma ideologia, é uma construção do imaginário coletivo — várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nossos ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chegar à imagem com a qual nos sentimos identificados. É como se tivéssemos feito um *photoshop* na memória coletiva planetária, entre a tripulação e a nave, onde a nave se cola ao organismo da tripulação e fica parecendo uma coisa indissociável. É como parar numa memória confortável, agradável, de nós próprios, por exemplo, mamando no colo da nossa mãe: uma mãe farta, próspera, amorosa, carinhosa, nos alimentando *forever*. Um dia ela se move e tira o peito da nossa boca. Aí, a gente dá uma babada, olha em volta, reclama porque não está vendo o seio da mãe, não está vendo aquele organismo materno alimentando toda a nossa gana de vida, e a gente começa a estremecer, a achar que aquilo não é mesmo o melhor dos mundos, que o mundo está acabando e a gente vai cair em algum lugar. Mas a gente não vai cair em lugar nenhum, de repente o que a mãe

fez foi dar uma viradinha para pegar um sol, mas como estávamos tão acostumados, a gente só quer mamar (Krenak, 2020, p. 30 - Grifos do autor).

Uma das principais marcas do antropoceno, o cenário apocalíptico, é anunciado pelas catástrofes naturais e sociais. Além de uma luta pela consideração moral dos animais não humanos, vemos o crescente movimento de tentativas para adiar o fim do mundo que já chega até as nossas portas, já que “este não pertence mais às distopias da literatura e do cinema, mas ao nosso tempo, o tempo do presente sem porvir” (Vasconcelos, 2020, p. 16).

Mesmo se a vida na natureza não se encaminhasse para esse contexto avassalador de extinção de espécies e de *habitats* naturais, além dos outros panoramas de catástrofes ambientais, a vida dos animais deveria ser considerada tão valiosa quanto a vida dos seres da espécie humana. Os animais, como lembra Felipe (2009, p. 12), são seres que nascem livres. Ao buscarmos por uma orientação não imperialista e antidiscriminatória, o princípio da liberdade dos indivíduos surge como uma alternativa de apoio para tal projeto. Isso porque a liberdade, como diz Jonas (2004), aparece nas formas orgânicas mais básicas como condição para a própria vida:

Desta maneira o primeiro aparecimento do princípio em sua forma pura e elementar implica a irrupção do ser em um âmbito ilimitado de possibilidades, que se estende até as mais distantes amplidões da vida subjetiva, e que como um todo se encontra sob o signo da “liberdade”. Quando entendido neste sentido fundamental, o conceito da liberdade pode efetivamente servir-nos de fio de Ariadne para a interpretação do que nós chamamos de “vida” (Jonas, 2004, pp. 13-14).

A *vaidade* sob a qual a razão humana se envolveu não conhece limites. Esse envolvimento parece ter como consequência a exclusão dos indivíduos que não são dotados de racionalidade da esfera de consideração moral. O domínio dos animais irracionais em nome dos próprios prazeres, ao se vincular com a vaidade da razão, distorce aquilo que seria o princípio básico de vida de todos os animais, a liberdade. Por isso, é notória a emergência de pensar o modo como os humanos se relacionam com os seres não-humanos, principalmente quando consideramos os grandes impulsos de mercado que acentuam a crueldade humana com os animais não humanos.

O *imaginário coletivo* desse tempo é marcado pelo apego a uma ideia estática de humanidade, que não permite ver nada além dela própria, e que não mais viabiliza um olhar de fora da imagem manipulada do mundo, a imagem capital e extrativista, que é o resultado sistemático do olhar imperial para o mundo:

Todo o campo do visível foi ocupado pela mercadoria. O humano, aquele que no princípio teria se separado da natureza, só resiste à medida em que não se deixe devorar pelo capital –

que, de sua parte, fez da natureza [incluídos os animais não humanos] sua refém mais valiosa (Bucci, 2021, p. 411 – acréscimo entre colchetes meu).

Dito isso, percebe-se que a cultura construída sob os moldes do imperialismo, esta que se impôs aos povos brasileiros em nome de uma civilização homogênea, funciona a partir de uma moralidade antropocêntrica que, ao fim e ao cabo, privilegia determinados grupos e *algumas* formas de vida – geralmente aquelas alinhadas aos interesses econômicos mais lucrativos. Ao orientarmo-nos pelos princípios antropocêntricos e ao seguir cegamente os ditames extrativistas, estamos a construir um mundo que opere pela lógica da servidão, da escravidão e dominação – pois a lógica desses ideais é a da desigualdade e exploração total da natureza; contra a liberdade e, por conseguinte, contra o princípio da vida. Se afasta do princípio que deveria fio de Ariadne. É, portanto, uma retórica de morte.

4. A Ética Antropocêntrica e o afastamento da natureza

Há narrativas em que a natureza é pensada como dotada de sentido em si mesma, representando uma expressão completa de vida, com vontades e intenções — muitas vezes até mesmo como parte da família, onde as montanhas são nossas mães, as criaturas da floresta as nossas irmãs, os animais têm vontade, tem sentimentos e são amigos. “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (Krenak, 2020, p. 10). Os povos originários que habitavam as terras Latino Americanas já tinham o entendimento do tamanho da perda acarretada pelas narrativas universalizantes trazidas pelos europeus. Isso fica explícito quando pensamos que todos os seus modos de existir eram construídos pensando na vida *com* a natureza. Com diz o Xamã Yanomami Davi Kopenawa, em *A Queda do céu*:

A floresta está viva [...]. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! [...] Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada (Kopenawa, 2010, p. 368).

O pensador traz à tona a perspectiva yanomami, que explicita a maneira como o seu povo e a sua cultura enxergam a relação entre o humano e a natureza. Nessa relação o valor da floresta não é mediado pelos interesses financeiros – a floresta não é uma mercadoria. Contudo, os homens brancos (colonizadores) deixam rastros de destruição, invertendo esse sistema e transformando os interesses econômicos na verdadeira meta: “eles não se preocupam em nada que suas árvores sejam trocadas por capim e seus rios, por córregos lamacentos! Com certeza devem pensar que tanto faz, mais tarde poderão cobrir seu solo com o cimento de suas cidades!” (Kopenawa, 2010, p. 369).

O paradoxo do antropoceno é que: ao mesmo tempo em que se tem conhecimento de todas as consequências futuras de devastação planetária, o motor da exploração não é desligado. O nosso tempo é atravessado pela alegação de uma ignorância nos avisos já apresentados pelos povos que foram contra a ideia de humanidade nos moldes ocidentais¹². Como diz Krenak, “a ideia do descolamento da terra para viver em nome de uma abstração civilizatória é absurda” (2020, p. 12). Absurda não somente porque estamos a presenciar as consequências de tal distanciamento, mas porque “excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver” (Krenak, 2020, p. 23). Somente no séc. XIX vemos um movimento crescente na ética ocidental com o objetivo de incluir os outros seres e a natureza no catálogo de considerações morais.

Ao falarmos de um pensamento e de uma ética que opere a partir da igualdade moral, estamos a pontuar que a vida do animal humano na terra é a vida com a terra, é a vida com as outras espécies de animal. É vida com a terra porque, se morre a terra, morre também o animal [humano ou não humano]! Outrossim, preocupar-nos acerca das ações na terra agora é também uma preocupação com as futuras gerações.

Já é fato que essas gerações não conhecerão espécies de animais que foram extintos devido à destruição massiva de *habitats* naturais – um grande “presente” deixado pelo extrativismo que se intensificou nos últimos séculos. Além disso, podem também não conhecer um ar puro como o que respiramos agora, se é que podemos ainda falar disso. Desse modo, como lembra Vasconcelos (2020, p. 19), a ética do futuro busca adiar a possibilidade do aniquilamento da vida humana e de todas as vidas extra-humanas. Essa ética busca dar uma alternativa para o vazio que a ética antropocêntrica deixou sob os nossos pés e um modo de lidar, agora, face a face com o *abismo moral* que temos de confrontar. E isso também é reforçado por Krenak, ao dizer que devemos nos encorajar frente ao novo cenário de mudança no pensamento. Além disso, devemos aliar as forças contra a lógica ecopornográfica¹³ a partir de transformações culturais que passem a valorizar a liberdade e as diferentes formas de vida. Assim, reforça Krenak:

¹² Até mesmo a ciência europeia já passou a direcionar os seus trabalhos para a constatação de que as investidas extrativistas causaram, causam e causarão danos irreversíveis ao planeta Terra, confirmando algo já sabido.

¹³ “Do ponto de vista tecnológico, essa pornografia se revela como produto do crescimento do poder de domínio: morre a ambivalência para dar lugar ao que é puramente mecânico e operacional, morre a divergência em nome de uma coerção maquinal; do ponto de vista natural, a lógica da pornografia é a lógica da exploração, do malogro e da completa insatisfação; do ponto de vista ético, a pornografia do presente é a experiência da carência e da exposição; do ponto de vista político, a pornografia é o desmanche das políticas ambientais e um patrocínio aos grandes exploradores da natureza. A sociedade pornográfica não será, nunca, uma sociedade responsável.” Ver: Oliveira, J., 2020, *Ecopornografia e responsabilidade*.

Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos, assim como às formas de sociabilidade e de organização de que uma grande parte dessa comunidade humana está excluída, que em última instância gastam toda a força da Terra para suprir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo (Krenak, 2020, pp. 24-25).

A vaidade sob a qual a razão se envolveu, em conjunto com esse afastamento da natureza, potencializou a cristalização dos ideais discriminatórios na sociedade contemporânea, além de tornar valores desiguais como modelos de orientação moral. Por isso, faz-se necessário refletir sobre um paradigma ético mais abrangente que dê conta das múltiplas formas de vida e sobre o modo como os animais e a natureza relacionam-se mutuamente.

5. Especismo e a resistência da razão humana

A partir do séc. XIX, com o surgimento da industrialização em grande escala, marcadamente a partir da revolução industrial, “a utilização de animais na produção de artigos alimentares em grande escala ganhou novos contornos e usos ampliados para além das necessidades nutricionais e de artigos para vestimentas, tratando-se de atender ao capitalismo em diversos segmentos” (Magalhães e Oliveira, 2019, p. 2). Por isso, deve-se compreender que a luta antiespecista está profundamente ligada ao modo de pensar anticonsumista. Essa ligação acontece devido ao fato de que, tanto o preconceito contra os animais quanto o consumo excessivo, apenas reforçam a discriminação e a destruição da natureza – reforços esses que se baseiam na ideia ilusória de que o que é a racionalidade humana (ou o próprio humano) *não* é natureza, não é animal. Ignorar essa ligação significa que não há o reconhecimento de que a nossa formação moral consolida desigualdades, o que, *per se*, já deveria ser suficiente para pôr em movimento alguma transformação em nossas ações.

O conceito de *especismo* surge para se referir à prática discriminatória dos humanos direcionada aos animais não humanos, que são de espécies distintas do *Homo Sapiens*. Essa prática estaria lado a lado com aquelas discriminações contra o diferente, ao lado dos outros “ismos” (como, por exemplo: racismo, etnocentrismo, sexismo, etarismo, classismo, entre outros mais). Esse conceito surge não só a partir da necessidade histórica, devido aos interesses que permeavam os estudos de ética presentes no século XX, mas também como uma consequência de movimentos teóricos e práticos que expressavam a necessidade para nomear aquelas ações de preconceito que consideram o valor da vida e a dignidade dos animais não

humanos a partir de uma perspectiva utilitarista¹⁴. Como nos lembra Roger Yates, “nós parecemos construir um mundo em que algumas vidas são consideradas como mais valiosas e outras são consideradas como menos valiosas, com pequenos, ou até mesmo nenhum, valor intrínseco” (2010, p. 15 – Tradução nossa). Nesse sentido, a luta antiespecista se alinha aos movimentos antirracistas e antissexistas, uma vez que há o reconhecimento de que há, por convenção, uma estrutura que prejudica a nossa relação com o outro, invisibilizando o seu reconhecimento como indivíduo de direitos¹⁵.

Além de desconsiderar a vida dos animais não humanos e conservar os preconceitos nas ações práticas, também há uma perpetuação da discriminação até mesmo na construção da linguagem, o que potencializa a intolerância e aprofunda ainda mais a sua cristalização no campo social. A respeito disso, Dunayer argumenta que:

[...] a linguagem enganosa perpetua o especismo, a falha para conceder igual consideração e respeito aos animais não humanos. Assim como sexismo e racismo, especismo é uma forma de preconceito de autoagressividade. O fanatismo requer autoengano. Especismo não pode sobreviver sem mentiras (2001, p. 1 – Tradução nossa).

Por isso, o movimento antiespecista se vincula a uma série de práticas que também incluem em suas críticas o modo como a linguagem perpetua essas desigualdades e preconceitos. Joan Dunayer, em seu livro “Animal Equality – Language and Liberation” (Igualdade animal – Linguagem e Libertação)¹⁶, desenvolve o que ela chama de “Thesaurus”, uma espécie de dicionário com uma variedade de termos que implicam a culminância do pensamento especista e algumas possíveis alternativas para evitá-los no discurso.

A partir das mudanças nas referências das discussões éticas no que tange ao surgimento dos ideais baseados na senciência¹⁷ e na demonstração da insustentabilidade da maneira como nós, animais humanos, nos relacionamos com os animais não humanos, percebemos com mais clareza a dificuldade na aceitação de movimentos que impulsionam qualquer tipo de mudança na vida cotidiana dos indivíduos. Mudar alguma diretriz na vida prática parece sempre mais

¹⁴ Ver: MAGALHÃES e OLIVEIRA. (2019) Veganismo: aspectos históricos, p. 6.

¹⁵ Para um alinhamento entre a luta feminista e vegetariana, por exemplo, ver: Adams, Carol J. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, London, Continuum. Essa obra já contém traduções para vários idiomas, incluindo português e espanhol.

¹⁶ A tradução do título é nossa. Esse livro ainda não foi traduzido para o português ou espanhol, está disponível apenas em inglês.

¹⁷ “Nascidos, os animais precisam ainda aprender o cuidado *específico* de si. É nesse aprendizado que o animal constitui sua mente *específica*, na maioria das espécies configurada pela senciência. A mente específica resulta do investimento individual para aprender a manter-se vivo. Na interação livre com os de sua espécie o animal forma a mente própria de sua natureza. Assim, humanos e não-humanos dotados de órgãos sensoriais, portanto, seres sencientes, cada espécie num tempo abreviado ou prolongado, passam pela mesma agregação de valor que os torna *sujeitos-de-suas-vidas*” (Felipe, 2009, p. 14).

difícil do que compreender os argumentos que demonstram a maneira como a razão não consegue se sustentar em sua superioridade imaginária — ou, se consegue, ela não ganha deliberadamente o direito de agir sem pudor com os animais e a natureza. A falta de consideração aparece na forma da inocência no cenário social, e a mentalidade antropocêntrica pulveriza desigualdades que colocam em segundo plano o que seria o ponto de partida para qualquer tipo de movimento crítico a respeito dos preconceitos com os animais: o valor da vida. Como expõe Dunayer:

Por meio da exploração maciça e contínua, os seres humanos causam enorme sofrimento a outros animais. Os animais não humanos são criados para exibição, corrida, luta e servidão. Eles são forçados a se apresentar em circos, aterrorizados e feridos em rodeios, aprisionados em zoológicos. Todos os anos, nos EUA, milhões de animais são mortos por causa de suas peles; pelo menos dezenas de milhões são submetidos a experiências cruéis; pelo menos centenas de milhões são assassinados por esporte; bilhões vão do confinamento severo ao abate; para que sua carne possa ser vendida como frutos do mar, outros bilhões são arrancados das águas dos EUA (Dunayer, 2001, p. 1 – Tradução Nossa).

Esse cenário nos apresenta a crueldade que sofrem os animais sencientes que não são humanos. Ao contrário do que se tornou hegemônico na cultura herdeira do colonialismo, os animais não humanos devem ser levados em consideração em *todas* as nossas ações no planeta terra.

Desde o séc. XVI no pensamento europeu já havia a tentativa da demonstração da inexequibilidade do projeto de separação razão-natureza, a qual parece ser um dos sustentáculos do privilégio humano sob os animais¹⁸. Além disso, como diz Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, ao tratar da superioridade dos seres não humanos em relação aos seres humanos, “[...] se queremos tirar alguma superioridade do próprio fato de que está em nosso poder capturá-los [os animais não humanos], servir-nos deles e usá-los segundo nossa vontade, trata-se apenas da mesma superioridade que temos uns sobre os outros” (2006, p. 193). A demonstração de que essa superioridade é ilusória deveria ser suficiente para que as consequências que decorrem dessas considerações fossem também ilusórias¹⁹. Ou, dizendo de outro modo, as ações ditas racionais são ações naturais, instintivas.

Mesmo se aceitarmos a distinção entre o racional e o instintivo, do ponto de vista moral, não há nenhuma justificativa para uma superioridade da razão em relação aos instintos,

¹⁸ Ver: <http://www.animal-rights-library.com/>.

¹⁹ “Um primeiro tipo de defesa do especismo antropocêntrico: a *defesa definicional*, consiste em dizer que apenas humanos contam (ou, que contam mais) devido ao próprio fato de pertencerem à espécie Humana [...] Um problema com esse argumento é que ele é *circular*: visa explicar por que é importante pertencer à espécie humana, mas, já assume de antemão que isso é importante” (Cunha, 2018, p. 28).

da mesma maneira que não há nenhuma razão que justifique a superioridade de algum humano em relação a outro.

6. O papel crítico do veganismo

Um dos movimentos de que tem como referência uma ética anti especista é o *veganismo*. Como nos diz Paula Brüger, o “veganismo é uma proposta de conduta ética que prega a libertação dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas por nós” (2009, p. 206). Tomar consciência dos processos que são mascarados pela lógica do consumo e os ideais capitalistas, sugere uma atitude que vai na contramão dos modos de vida alienantes do pensamento que se moldam pelos ideais consumistas. Optar por não participar, até onde possível, da extensa cadeia de exploração animal e natural produz e acentua a formação de novos tipos de subjetividade.

À primeira vista, ao menos quando abordamos o tema veganismo no cotidiano, essa prática aparece vinculada com alguns tipos de dieta, como a vegetariana. Entretanto, apesar de passar pelo regime alimentício, o veganismo não é uma dieta *stricto sensu*, sendo essa apenas uma das etapas que compõem a *práxis vegana*. Como argumenta Brüger, “o princípio abolicionista, norteador do veganismo, exclui também o comércio de animais de estimação, o uso de animais para esportes ou diversão, a vivisseção, etc.” (2009, p. 206). Pensamos que o *veganismo* pode ser uma alternativa para repensarmos uma aproximação entre os seres humanos e os seres não humanos – e, até mesmo, uma reaproximação de todos os seres com a natureza.

Essa aproximação pode ser benéfica para além das primeiras consequências, a saber, a consideração moral dos animais não humanos. Magalhães M. e Oliveira J. (2019, p. 5) esclarecem que, no que diz respeito à pauta ambiental, “especialistas defendem que o consumo de animais na escala de produção atual é desastroso para o meio ambiente. Devido ao espaço utilizado, a quantidade de água e grãos para a alimentação na criação dos animais”. Para mais, as indústrias que escravizam os animais para a produção de comida – *a indústria pecuária, é uma das atividades econômica que mais emitem gases de efeito estufa no Brasil*, ficando na frente até mesmo da emissão para fins energéticos.

Segundo os dados da EMBRAPA (Empresa brasileira de pesquisa em Agropecuária) sobre a emissão de gases estufa no país em 2021, somente o setor Agropecuária é responsável por 33,2% do total das emissões de gases de efeito estufa na atmosfera²⁰. Disso segue-se que a diminuição na quantidade de animais aprisionados para serem consumidos acarretaria na diminuição da emissão de gases de efeito estufa na atmosfera terrestre.

²⁰ Embrapa: *Inventário nacional de emissões e remoções antrópicas de gases de efeito estufa*, 2021, p.93.

Para imaginarmos uma reconfiguração da relação humano-natureza, faz-se necessário uma mudança radical no modo como nos relacionamos com ela. Essa mudança não pode ser projetada apenas como motor de diminuição do impacto das explorações, mas, para além disso, como processo de reeducação ética, que dê ferramentas para que possamos transformar a nossa cultura não-ambiental antropocêntrica com bases colonialistas, em uma cultura ambiental biocêntrica, que leva em conta a totalidade da expressão da vida animal, independentemente do indivíduo ser dotado do que chamamos de razão ou não; essa expressão é o valor mais elevado a ser preservado nas ações que têm a pretensão de serem consideradas éticas ou morais (Felipe, 2009, p. 16).

Esse projeto de educação passa pela reformulação elementar do modo como se relacionam animais humanos, animais não humanos e a natureza. Como foi dito acima, faz-se necessário uma educação ética com pressupostos libertadores não antropocêntricos. A educação é um dos principais vetores, senão o principal, para nortear mudanças socio culturais consistentes. A ideia central é que a educação não deve difundir os preconceitos enraizados na sociedade. A respeito disso, Brügger diz que:

[...] Enquanto mascararmos ou omitirmos os “outros” aspectos que construíram e consolidaram, em última instância, nossa sociedade “não-ambiental, jamais tornaremos a educação ambiental... Seria como pintar de verde um pátio de cimento no fundo escuro de um prédio e anunciar para a venda: “imóvel com área verde” ... (1993, p. 216).

A omissão desses outros aspectos para os quais a autora chama atenção, passa pelo exame da racionalidade embebida de vaidade, que pinta o pátio de verde e se ilude com a ideia de que agora o cimento virou grama. Tornar a educação ambiental é tornar a nossa *práxis* cotidiana ambiental. Além disso, é transformar o espectro exploratório que se consolidou em nossa cultura e na nossa relação com os outros animais e com a natureza, em adubo para uma *práxis* que possa ser considerada genuinamente ética, que amplie os seus horizontes para além do umbigo da espécie humana.

Quanto a uma prática ético política mais ampla, reforça Brügger:

O veganismo é um poderoso vetor de mudança rumo a uma ética ecocêntrica. E a dieta vegana, em escala planetária, promoveria o resgate e a manutenção das diversidades gen(éticas) de uma forma muito mais eficiente do que quaisquer atividades e projetos que hoje visam a essa finalidade, além de contemplar outras dimensões imprescindíveis para se alcançar a sustentabilidade. Mas, para isso, é preciso que deixemos de lado o especismo – essa crença de que somos superiores às outras espécies e podemos fazer com elas o que quisermos – e passemos a ver os animais não humanos como nossos companheiros de jornada no planeta Terra (Brügger, 2009, pp. 208-209).

O movimento vegano é, portanto, uma *práxis* que não legitima, ou não deveria legitimar, essa dicotomia humano-natureza, e atua a fim de evitá-la. Isso é feito a partir da ampliação e otimização acerca do entendimento que nós temos acerca daquilo que nos constitui enquanto sujeitos, ou seja, o entendimento de que somos nós e a natureza, incluídos animais humanos, animais não humanos e também a floresta. Desse modo, é no mínimo paradoxal um veganismo que não seja crítico ao modo colonialista de pensar, à ideologia capitalista e à sua lógica de consumo, muitas vezes baseada na extração dos “recursos” naturais em nome do progresso científico, e toda a lógica de discriminação que está sendo mascarada pelo pensamento sem crítica (como os preconceitos já citados acima, na p. 15). Por isso, a defesa da ação refletida, construída sob os ideais de *liberdade como objetivo e princípio político*, tendo como parâmetro a afirmação da vida (de qualquer vida), caminha na via contrária à ideia da separação do animal humano e da natureza.

Com isso, os seres humanos deveriam se perguntar sobre o motivo da grande resistência em mudar as suas ações e as suas referências éticas. Deveriam também analisar se o modo como agem no cotidiano, seja em relação às suas dietas, vestimentas ou o tipo de instituições que apoiam, coadunam com a estrutura preconceituosa que discrimina os animais e a natureza. Sabendo disso, a recepção dessa ação na sociedade parece não ter razão para ser recebida de modo negativo, a não ser pela vaidade e egoísmo.

Quanto àqueles que julgam o veganismo uma proposta radical, no sentido de “postura extremada”, ou “inflexível”, é possível indagar: se fontes cientificamente confiáveis nos garantem que os animais não-humanos são seres sencientes e, portanto, passíveis de sofrimento tanto físico, quanto psicológico; se estamos cientes de que a produção de itens de origem animal está no centro das maiores catástrofes ambientais; e se sabemos que a dieta vegana é saborosa, saudável e viável economicamente, podemos inquirir: quem são os radicais, inflexíveis, que não aceitam mudar suas atitudes? (Brügger, 2009, p. 209).

Dito isso, o veganismo é uma *práxis* que deve ser construída criticamente, de modo que torne possível a identificação dos preconceitos já cristalizados em nossa formação cultural, tal como o especismo, e agir de modo a não mais propagá-los em nossa vida cotidiana. Além disso, a ética vegana pode ser alinhada a outros movimentos éticos, tais como a ética ambiental, feminista e animal para que, em conjunto, seja possível combater a retórica que vem burilando contra a vida – espalhando morte.

7. Considerações Finais

A exploração dos animais não humanos por parte dos humanos é sustentada, como vimos, por uma falsa ideia de superioridade. Ao fim e ao cabo, essa falsa superioridade se tornou uma das características marcantes do antropoceno, a era onde o humano [ilusoriamente] se tornou

“superior” à própria natureza, se distanciando totalmente desta. Além disso, percebe-se que a cultura antropocêntrica foi fortemente configurada aos moldes do imperialismo, que projeta uma relação hierárquica na vida no planeta terra e que privilegia, desde o início da cultura ocidental, determinados grupos e formas de vida. Essa hierarquização se tornou ainda mais explícita depois dos avanços tecnológicos, em que as técnicas de domínio foram levadas à sua máxima expressão.

Esse modelo de pensamento adentrou no continente latino americano desde a sua invasão pelos europeus no século XV. No entanto, o nosso continente não foi invadido unicamente do ponto de vista físico. Foi também ideologicamente invadido. As culturas e povos que aqui viviam tiveram os seus discursos silenciados e apagados em nome de uma “civilização correta e homogênea”. Com essa “humanidade” que foi trazida pelos europeus nessa época, foram também trazidos os pressupostos que operam pela lógica da servidão, do extrativismo e dominação, que passou a culminar nos diversos tipos de desigualdades. Os ideais discriminatórios foram potencializados na sociedade contemporânea e tornaram a desigualdade o próprio *modus operandi* da máquina colonialista, sobretudo quando alinhados à vaidade da razão, aos ideais de progresso e extração total da natureza. Com essa conjuntura, o discurso que ignora o princípio da liberdade dos indivíduos e a ligação dos animais com a natureza, deixa um rastro de morte por onde passa.

A demonstração de que a superioridade da razão humana é ilusória mostra-nos que é uma ilusão: achar que o domínio tirânico de outras espécies é algo natural; achar que olhar para a natureza como um recurso é algo natural; achar que os seres não racionais são inferiores do ponto de vista moral; achar que a perpetuação de desigualdades é algo natural e que não há nada a ser feito. Naturais somos nós, assim como as vacas, os porcos, as galinhas, os peixes, as árvores, as florestas! “A floresta respira, mas os brancos não percebem” (Kopenawa, 2010, p. 371). Os brancos, colonizadores, não percebem isso porque silenciaram aqueles que conseguiam escutar a voz da floresta, da natureza.

Sabendo disso, é possível ainda dar alguns passos para trás e tentar recuperar o que foi de nós roubado, o olhar não extrativista da natureza? Em uma só palavra: sim!

Mesmo formatados por uma cultura antropocêntrica, a capacidade de refletir não nos foi tomada. Por isso, podemos ainda transformar a nossa *práxis* cotidiana e orientá-la a partir do princípio da igual consideração moral. O veganismo é uma das ações ético-políticas possíveis para nós, enquanto herdeiros de uma cultura colonialista, nos reconhecermos como parte da terra em que estamos, parte da natureza. Esse reconhecimento vem sendo arrancado de nós desde a implementação do ideário colonialista de humanidade ocidental em nosso pensamento,

e parece até impossível para aqueles que se identificam demasiado com esses ideais. A reaproximação com os animais e a natureza amplia a nossa constituição enquanto sujeitos *com* o mundo. Esse mundo onde todos os seres têm uma perspectiva sobre a existência e sobre a vida e, além disso, querem vivê-la, não somente os humanos.

Bibliografia

- Embrapa (Empresa brasileira de pesquisa em Agropecuária) (2021) *Inventário nacional de emissões e remoções antrópicas de gases de efeito estufa*. In: BRASIL. Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações. Quarta Comunicação Nacional do Brasil à Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima. Brasília, DF, 2021. cap. 2, p. 80-181.
<https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/226687/1/Inventario-nacional-de-emissoes-e-remocoes-antronicas-de-gases-de-efeito-estufa-2021.pdf>
- Brügger, P. (2009). Nós e os outros animais: especismo, veganismo e educação ambiental. *linhas críticas*, Brasília, v. 15, n. 29, p. 197-214, jul./dez. DOI: <https://doi.org/10.26512/lc.v15i29.3532>
- Brügger, P. (1993). *Educação ou adestramento Ambiental?* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/75835>
- Bucci, E. (2021). *A Superindústria do Imaginário: como o capital transformou o olhar em trabalho e se apropriou de tudo que é visível* – 1ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica.
- Cunha, L.C. (2018). *Vítimas da natureza: Implicações éticas dos danos que os animais não humanos padecem em decorrência dos processos naturais*. (Tese de doutorado). Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis.
<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191491>
- Despret, V. (2021). *O que diriam os animais?* Letícia Mei (trad.). São Paulo: UBU Editora.
- Dunayer, J. (2001) *Animal Equality: Language and Liberation* Derwood: Ryce.
- Freire, Paulo. (2021) *Pedagogia do oprimido*. 80. Ed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Neira, H., Russo, L. I., & Álvarez Subiabre, B. (2019). Ecocide. *Revista de filosofía*, 76, 127-148. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602019000200127>
- Jonas, H. (2004). *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*; trad. de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kopenawa, D. (2010). *A Queda do Céu* – palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das letras.
- Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Magalhães, M. P./ Oliveira, J. C. (2019) Veganismo: aspectos históricos. *Revista Scientiarum Historia*, v.2: e068. DOI: https://doi.org/10.51919/revista_sh.v2i0.68

- Montaigne, M. (2006). *Os Ensaios: livro II*; tradução Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes.
- Oliveira, J. (2020) Ecopornografia e responsabilidade. In Oliveira, J., Vasconcelos, T. & Frogneux, N. *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: Educs. pp. 31-50.
- Orwell, G. (2007). *A revolução dos bichos: um conto de fadas*; trad. Heitor Aquino Ferreira; posfácio Christopher Hitchens – São Paulo: Companhia das letras.
- Sônia T. F. (2009). Antropocentrismo, sencientismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 1, n. 1, jan-jul.
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/view/864>
- Vasconcelos, T. (2020) Tempo e mundo nenhum. In Oliveira, J., Vasconcelos, T. & Frogneux, N. *Terra nenhuma: ecopornografia e responsabilidade*. Caxias do Sul, RS: Educs. pp. 13-30.
- Yates, R. (2010). Language, Power and Speciesism *Critical Society*, Issue 3, Summer, p. 11-19.
https://www.academia.edu/download/30867856/3._Language_power_speciesism.pdf
- Nodari, P. C. (1997). A ÉTICA ARISTOTÉLICA. Síntese: *Revista De Filosofia*, 24(78).
<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/722>

DAVID CHARLES MADUREIRA DO NASCIMENTO

Graduando em filosofia na Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), com interesse de pesquisa em filosofia da linguagem. Membro do Grupo de Pesquisa Pensamento Contemporâneo. Atualmente professor-acadêmico voluntário no programa de extensão NAP para promoção de cidadania, que tem por objetivo possibilitar o acesso aos estudos para alunos de escolas públicas. Nutre interesse pelas diversas áreas do conhecimento, como a participação em projetos e intervenções artísticas, sociais, oficinas e debates acerca das questões que perpassam as mais diversas pesquisas acadêmicas. Tem enfoque na pesquisa em filosofia da linguagem, principalmente a partir da leitura das obras de Wittgenstein. Ativista na luta pela consideração moral dos animais não humanos. Membro da diretoria do Centro Acadêmico do curso de filosofia, que tem como objetivo o aumento da representação discente no âmbito político da Universidade.

CIUDAD ESPECISTA

CIDADE ESPECISTA

SPECIESIST CITY

Enviado: 2/02/2024

Aceptado: 6/05/2024

Florencia Castelar Figera

Docente en la especialidad filosofía (IPA, Instituto de Profesores “Artigas”, en Uruguay); Artes Plásticas y Visuales en Facultad de Artes UDELAR y fotografía en Taller Aquelarre y Fotoclub Uruguayo.

Email: florcastelar@gmail.com

Ciudad especista es el ensayo de una nueva forma de mirar la ciudad que transito cotidianamente; un proyecto que, a través del registro fotográfico y la reflexión filosófica, se propone visibilizar las formas en que se manifiesta el especismo en nuestras prácticas cotidianas normalizadas, específicamente en el espacio-tiempo ciudad.

Palabras clave: ciudad, especismo, fotografía, filosofía.

Cidade especista é um ensaio de uma nova forma de olhar a cidade em que transito diariamente; um projeto que propõe, através do registro fotográfico e da reflexão filosófica, tornar visíveis as formas por meio das quais o especismo se manifesta nas nossas práticas cotidianas normalizadas, concretamente no espaço-tempo da cidade.

Palavras-chave: cidade, especismo, fotografia, filosofia.

Speciesist city is an experiment on a new way of looking at the city that I move through every day; a project that aims to make visible the ways in which speciesism manifests itself in our normalized daily practices, specifically in the urban space-time, through photography and philosophical reflection.

Key Words: city, speciesism, photography, philosophy.

*Cuando occidente reconoce todo lo que le es ajeno como “otro”,
el animal se subleva con las demás minorías.*

Mauricio Muñoz Escalante

Ciudad especista es el ensayo de una nueva forma de mirar la ciudad que transito cotidianamente; un proyecto que se propone, a través del registro fotográfico y la reflexión filosófica, visibilizar las formas en que se manifiesta el especismo en nuestras prácticas cotidianas normalizadas, específicamente en el espacio-tiempo ciudad.

El proyecto se concentra particularmente en la ciudad de Montevideo, en Uruguay, lugar donde nací y donde resido hasta el día de hoy. Sin embargo, en el camino van surgiendo otros recorridos.

Desde lo conceptual, parto de la base de que la ciudad es una entidad intrínsecamente atravesada por la política, no un espacio neutral. De acuerdo con Wolch y Emel, en la obra *Animal Geographies*, “Michel Foucault negó la inocencia del espacio señalando las formas profundas en que el conocimiento y el poder se articulan a los usos de espacios y lugares: aislar, excluir, segregar y, por lo tanto, gestionar la diferencia social” (Wolch y Emel, 1998).

La teoría del urbanismo feminista no solo postula que los espacios públicos modernos no son neutrales, sino que además están diseñados, desde y hacia una experiencia masculina y europeizante, siguiendo a Farrés Delgado y Matarán Ruiz en su artículo “Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción”:

(...) tras el fin del colonialismo y las administraciones coloniales, se ha consolidado un sistema-mundo donde la epistemología occidental domina sobre el resto de las epistemologías; hegemonía fundada en una historia imperial de larga duración que construyó al hombre occidental como sujeto de enunciación superior y patrón de supuesta validez universal. (...) cuyos conocimientos, supuestamente objetivos, neutrales, (...) y válidos para todas las personas, responden en realidad al modelo de hombre blanco, europeo, capitalista, militar, cristiano, patriarcal y heterosexual. (Farrés y Matarán, 2014, pp. 6-8).

¿Qué sucede si a la ecuación anterior le sumamos la variable “especie”? Entonces podríamos dar un paso más y aseverar que la ciudad es una entidad intrínsecamente especista. ¿Qué pasa con los demás animales que viven en la ciudad?, ¿Cómo es nuestra convivencia con ellos en este contexto territorial?, ¿Qué tipo de limitaciones y violencias ejercemos sobre sus cuerpos, sus conductas y sus libertades?

La ciudad sería uno de los espacios donde estas violencias se hacen visibles de manera más radical: el perro atado a un poste, los animales a la venta en una tienda de mascotas, las partes de los cuerpos de animales en exposición en la vitrina del supermercado, entre otras lógicas especistas propias de las ciudades, las cuales se nos han impuesto como costumbres.

Esta creencia de que los otros son objetos o propiedades que están allí para nuestro consumo es una dinámica que se emparenta con las lógicas capitalistas, colonizadoras y extractivistas, que atraviesan también nuestros vínculos y formas de afectarnos con el mundo y quienes le habitamos.

Sin embargo, es allí, en lo cotidiano, lo que aparentemente es más pequeño, o irrelevante, donde está nuestro mayor poder de acción directa sobre la realidad. *Ciudad especista* pretende ser un pequeño aporte que colabore en el agrietamiento de estas lógicas que naturalizan la violencia hacia los demás animales.



Solo nos separaba un muro. La Comercial, Montevideo, Uruguay.¹

Apenas um muro nos separava. La Comercial, Montevideo, Uruguay.

¹ Todas las fotografías son de producción propia.



Camioneta de servicio de fumigaciones. Ciudad Vieja, Montevideo, Uruguay.

Camioneta de serviço de fumigação. Ciudad Vieja, Montevideo, Uruguai.



Tienda de souvenirs para turistas. Colonia del Sacramento, Uruguay.

Loja de lembranças para turistas. Colonia del Sacramento, Uruguai.



Cachorro paseando en la rambla. Barrio Sur, Montevideo, Uruguay.
Cachorro passeando na rambla. Barrio Sur, Montevideo, Uruguai.



Vidriera de carnicería del Mercado Agrícola. Villa Muñoz, Montevideo, Uruguay.

Vitrine de açougue do Mercado Agrícola. Villa Muñoz, Montevideo, Uruguai.



Peces a la venta en Feria Tristán Narvaja. Centro, Montevideo, Uruguay.
Peixe à venda na Feira Tristán Narvaja. Centro, Montevideo, Uruguai.



Día después de la noche de fin de año. La Comercial, Montevideo, Uruguay.

Dia depois da noite de Ano Novo. La Comercial, Montevideo, Uruguai.



La Aguada. Montevideo, Uruguay.
La Aguada. Montevideo, Uruguay.



*Vidriera de tienda de mascotas del Mercado Agrícola. Villa Muñoz, Montevideo, Uruguay.
Vitrine da loja de animais do Mercado Agrícola. Villa Muñoz, Montevideo, Uruguai.*



La Comercial. Montevideo, Uruguay.

La Comercial. Montevideo, Uruguay.

Bibliografía

Farrés Delgado, Y. y Matarán Ruiz, A. (2014). Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción. *Polis, Revista Latinoamericana*, 13 (37), pp. 339-361.

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682014000100019

Muñoz Escalante, M. (2020). *Lugar del animal en la ciudad humana*. [Conferencia dictada en el 1er Coloquio de Semilleros de Investigación, Escuela de Administración de Negocios (EAN), Bogotá].

https://www.academia.edu/44303243/Lugar_del_animal_en_la_ciudad_humana

Wolch, J. y Emel, J. (Eds.) (1998). *Geografía y la cuestión animal* (Fragmento) [*Animal Geographies*, Verso], Traducción de Nicolás Jimenez y Pedro Ignacio Rubio. *Animales y Sociedad*. 6, 2022, pp. 86-91.

<https://animalesysociedad.com/animales-y-sociedad-vi/animales-y-sociedad-vi-2/>

FLORENCIA CASTELAR FIGERA

Docente y fotógrafa. Egresó del IPA (Instituto de Profesores “Artigas”), en Uruguay, en la especialidad filosofía, estudió Artes Plásticas y Visuales en Facultad de Artes UDELAR y fotografía en Taller Aquelarre y Fotoclub Uruguayo. Se dedica al fotorreportaje y a la fotografía documental, enfocándose principalmente en el activismo social y las relaciones interespecie. También experimenta con otros lenguajes como el audiovisual y la música. En paralelo, desde el año 2012 a la actualidad, se ha desempeñado en el ámbito educativo en el rol de docente, educadora y tallerista, trabajando junto con niñxs, adolescentes y jóvenes de diversas edades y contextos.