AÑO VIII VOL I
ISSN 2346-920X

COORDINAN:
Eduardo Rincón Higuera
Nicolás Jiménez Iguarán
Juliana Granados

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales



DOSSIER / DOSSIÊ

ECOSOFÍAS Y ANIMALES NO HUMANOS. EN LA BÚSQUEDA DE PUENTES Y TEJIDOS.

ECOSOFIAS E ANIMAIS NÃO HUMANOS. NA BUSCA DE PONTES E TECIDOS.

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org
revistaleca@gmail.com
ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
Ringuelet – La Plata
Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-
Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:
https://creativecommons.org/licences/by/3.0/deed.es

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
Año VIII – Vol. I
Junio de 2021



Directoras
Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro

Codirectora
Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial
Angela Lamas Rodrigues
Nicolás Jiménez Iguarán
Manuel Ángel González Berruga
Micaela Mariel Anzoátegui
Jailson José Gomes da Rocha
Juliana Granados Mora
Juan José Ponce
Josué Imanol López Barrios
Oscar H. Franco Suárez
Carlos Andrés Moreno Urá
Eduardo Rincón Higuera
Silvina Pezzetta
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Kênia Mara Gaedtke

Comité de redacción
Nahid Steingress Carballar
Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz de Barros
Marisol Serrano Pinto
Sergio González Araneda
Jesica Ortiz Genoud
Ariadna Beiroz
Agustina Belén Marín
María Belén Ballardo
Julieta Andrea Campos

Diseño editorial
Surama Lázaro Terol

Comunicaciones, redes y prensa
María Sol D'aurizio

Comité de traducciones
Alejandra Fazzito
Julieta Andrea Campos
María Ruiz Carreras
Juliana Horstmann Amorim
Vittoria Di Prizito
Iara Altkorn

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

Coordinan este número
Eduardo Rincón Higuera
Nicolás Jiménez Iguarán
Juliana Granados Mora

Oikos

De repente, deitada ali, olhando as nuvens que formam belos desenhos no céu infinitamente azul, o sono me acomete.

Fecho meus olhos e antes de começar a sonhar, sinto o calor do sol que me abraça e escuto os sons que se propagam na mata:

as folhas que se mexem com o vento que as toca;

o correr dos lagartos que nelas se camuflam;

o canto espalhafatoso das gralhas que chegam para nos desejar um bom dia;

os assobios dos macacos que pulam de galho em galho;

e no fundo, lá no fundo, ouço a cachoeira que me concede o frescor do verão.

*

Hipnotizada por estas vozes animais, abro meus olhos, levanto-me e começo a caminhar em direção ao rio que acolhe a cachoeira.

Acompanhada por meus ancestrais, que há tempos habitam minha alma e visitam meus sonhos, pulo no rio e, em um mergulho profundo, abandono a Humanidade que me assola para (quiçá) tornar-me outra quando (um dia) retornar à superfície.

Cassiana Lopes Stephan

Oikos

De repente, tendida allí, mirando las nubes que forman hermosos diseños en el cielo infinitamente azul, el sueño se apodera de mí.

Cierro los ojos y antes de empezar a soñar, siento el calor del sol que me abrasa y escucho los sonidos que se propagan por el bosque:

las hojas que se mueven con el viento que las toca;

el correr de las lagartijas que se camuflan en ellas;

el canto chillón de las urracas que vienen a desearnos un buen día;

los silbidos de los monos saltando de rama en rama;

y al fondo, en el fondo, escucho la cascada que me da el frescor del verano.

*

Hipnotizada por estas voces de animales, abro los ojos, me levanto y empiezo a caminar hacia el río que alberga la cascada.

Acompañada de mis antepasados, que durante mucho tiempo habitaron mi alma y visitaron mis sueños, salto al río y, en una inmersión profunda, abandono la Humanidad que me atormenta para (quizás) convertirme en otra cuando (un día) vuelva a la superficie.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimientos

Bío-Bío

Pero háblame, Bío-Bío,
son tus palabras en mi boca
las que resbalan, tú me diste
el lenguaje, el canto nocturno
mezclado con lluvia y follaje.
Tú, sin que nadie mirara a un niño,
me contaste el amanecer
de la tierra, la poderosa
paz de tu reino, el hacha enterrada
con un ramo de flechas muertas,
lo que las hojas del canelo
en mil años te relataron,
y luego te vi entregarte al mar
dividido en bocas y senos,
ancho y florido, murmurando
una historia color de sangre.

Pablo Neruda

Gracias a la vida

Gracias a la vida que me ha dado tanto
Me dio dos luceros que cuando los abro
Perfecto distingo lo negro del blanco
Y en el alto cielo su fondo estrellado
Y en las multitudes el hombre que yo amo.
Gracias a la vida, que me ha dado tanto
Me ha dado el oído que en todo su ancho
Graba noche y día grillos y canarios
Martillos, turbinas, ladridos, chubascos
Y la voz tan tierna de mi bien amado.
Gracias a la vida que me ha dado tanto
Me ha dado el sonido y el abedecedario
Con él las palabras que pienso y declaro
Madre amigo hermano y luz alumbrando,
La ruta del alma del que estoy amando.
Gracias a la vida que me ha dado tanto
Me ha dado la marcha de mis pies cansados
Con ellos anduve ciudades y charcos,
Playas y desiertos montañas y llanos
Y la casa tuya, tu calle y tu patio.
Gracias a la vida que me ha dado tanto
Me dio el corazón que agita su marco
Cuando miro el fruto del cerebro humano,
Cuando miro el bueno tan lejos del malo,
Cuando miro el fondo de tus ojos claros.
Gracias a la vida que me ha dado tanto
Me ha dado la risa y me ha dado el llanto,
Así yo distingo dicha de quebranto
Los dos materiales que forman mi canto
Y el canto de ustedes que es el mismo canto
Y el canto de todos que es mi propio canto.
Gracias a la vida que me ha dado tanto

Violeta Parra

Gracias a todas las personas que en pie de lucha y desde distintos ámbitos siguen buscando alternativas para la vida digna de todos los habitantes de la Tierra. Agradecemos también a todxs lxs integrantes de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales por su apoyo durante el desarrollo de este dossier; así como al Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales.

Portada:

"Prospera"

Ilustración digital

Año: 2020

Artista: Paula Filippelli

Instagram: @paula.filippelli

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VIII – Volumen I

Editorial (Castellano) 12
Editorial (Português) 20
Eduardo Rincón, Nicolás Jiménez & Juliana Granados

TABLA DE CONTENIDOS

BÚSQUEDAS

Resignificando al humanismo a través del posthumanismo. Un regreso a la naturaleza 30
José Ramón Orrantia Cavazos & María del Carmen Valle Lira

Aprender por fin a bailar. Nietzsche, sus animales y sus danzas 57
Renata Prati

Güía-Yina Tosi. Cacería de hermanos mayores 85
Laura Camila Ariza-Salinas & Juan Sebastián Zapata Mujica

Veganismo, Vegan Society e a ausência de antiespecismo enquanto preocupação política 108
Martina Davidson

ONG ecologistas en España. Discurso, negacionismo ideológico y crisis climática 150
Xuksa Kramcsak-Muñoz

Teología de la liberación para los animales 184
Andrew Linzey

Ética, derecho y toros. Entrevista a Paula Casal 201
Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato

PUENTES

Análisis del daño de la muerte en los animales a través del debate entre abolicionismo y bienestarismo 214
Alejandro Villamor Iglesias

Cecil: Una relación con la otredad 234
Olga Lidia Ayometzi Sastré

Las metamorfosis de Acteón. Una relectura de *Muerte de Narciso* desde las miradas animales 254
José Castellanos

El tonel filosófico de los perros. Un análisis de los principios de la escuela cínica 271
Jonathan Caudillo Lozano

Llorar abrazado al cuello de un caballo. El olvido de la mirada animal 289
Silvana Vignale

Política de la animalidad. La vida felina y su ubicación 302
Nicola Zengiaro

La enfermedad de Kin, la Covid-19 y la Nueva Normalidad. Alianzas y figuraciones antiespecistas en horizontes temporales de subjetividad 315
Manuel Méndez-Tapia

TEJIDOS

¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales 341
Juan José Ponce León

Anima: el rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob Von Uexküll 371
Diego F. Moreno Mancipe

Figuración animal en el arte contemporáneo peruano como posibilidad subversiva frente al desencanto de la modernidad 394
Lorena Lucia Menacho Montenegro

La domesticación animal. Apuntes sobre su origen e impacto en el orden social y biológico 422
Blanca Irais Uribe Mendoza

Lo animal y lo cuir a través de las comunidades de compost. Reflexiones en torno a una fabulación especulativa en curso 443
Lucía Pereyra Robledo y Carli Prado

Como un animal. Un símil en vez de un sujeto 457
Todd Mcgowan

Los animales y no las cosas. A propósito de las representaciones, los discursos y las prácticas en la relación humano-animal 482
Denisse Zamorano Enríquez

De Barrett a Guattari. Cartografías ecosóficas para ensambles y problematizaciones de formas de relacionamiento viviente 499
Raúl Vicente Acevedo Benítez

ARTE

Ecología espiritual 532
Juan Cepeda H.

La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista. Comunicación ecofeminista con los pies en el barro y los ojos en el cielo 551
Laura Borsellino

"Pensar como una montaña" y "Sobre un monumento a la paloma" 560
Aldo Leopold

Perrxs que pasean Humanxs 567
Fede Luna Buccio Lima

RESEÑAS

"Que este livro possa latir!". A cosmopolítica dos animais e a arte de filosofar com as histórias (dos) animais 583
Maurício Fernando Pitta

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Editorial

Año VIII – Vol. I

ECOSOFÍAS Y ANIMALES NO HUMANOS EN LA BÚSQUEDA DE PUENTES Y TEJIDOS

Eduardo Rincón
Nicolás Jiménez
Juliana Granados

En el marco del análisis crítico sobre los diversos tipos de relación que tenemos con los demás animales, las posibilidades de encontrar huellas y alternativas para la transformación cultural también pueden ser halladas en las tradiciones sapienciales, las espiritualidades y los saberes no hegemónicos que *relatan* y *practican* relaciones humano-animal-naturaleza caracterizadas por el reconocimiento de la interdependencia, la interconexión y la imbricación de todo lo vivo.

En ese sentido, esas múltiples *ecosofías*, en tanto sabidurías para habitar el planeta y cohabitarlo con los demás animales, nos abren nuevas posibilidades de comprensión de la relación entre las singularidades humanas y no humanas en el trasfondo de la vitalidad planetaria, poniéndonos de frente ante nuevos desafíos para la construcción de tejidos y puentes en defensa de la vida como totalidad, sin perder de vista, claro está, la vida singular de cada ser.

Esas *ecosofías* son, precisamente, un punto clave de interés en este *dossier* en el que se exploran lecturas alternativas que dan cuenta de paradigmas que se escapan de los marcos canónicos occidentales y se permiten recabar posibilidades de cohabitación del planeta, sin descuidar la atención moral hacia la Tierra en tanto organismo vivo y hacia los animales como individuos a los que les puede ir mejor o peor.

Explorar estos aportes ecosóficos permitirá hacer énfasis en la necesidad del cultivo interior para replantear los marcos conceptuales que han permeado las sociedades y civilizaciones más inmediatas y que han formado, de diversas formas – directas e

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

indirectas –, el carácter y la visión del mundo configurando una serie de referentes que influyen en la propia *praxis*.

Es precisamente en el cultivo de la vida interior donde se ubica una arista muy valiosa para la urgente transformación cultural, ya que si bien apremia un replanteamiento radical de los referentes económicos hegemónicos y de su influencia en el tipo de sociedades que han moldeado, no es menor el trabajo de filigrana que supone un examen de las propias concepciones individuales sobre el lugar que cada quien ocupa en la Tierra.

Para dicho examen podemos apelar a otras formas de *sabiduría*, en tanto *prácticas* transformadoras atentas a las diversas formas de dominación, explotación, control y domesticación, que se esfuerzan por propiciar transformaciones culturales a partir de la observación de la existencia propia, sin caer en esnobismos o estilos de vida autocomplacientes, sino promoviendo la amplitud del impacto hacia las bases de la sociedad en tanto reflejo de la constitución de cada mundo interior.

Con enorme ánimo dialogante, este *dossier* trata de encontrar puentes y posibilidades de tejido para hacer frente a los diversos escenarios de colapso socioecológico en el que los animales no humanos son víctimas de primer orden. De modo tal que se espera que este *dossier* pueda contribuir al enriquecimiento de redes de trabajo interseccionales, inter y transdisciplinares, pluriculturales, de ontologías y epistemologías relacionales orientadas hacia la consecución de comunalidades diferentes como respuesta directa al momento histórico que hemos configurado socialmente.

Mientras se terminaba de construir este *dossier,* tuvo lugar el Paro Nacional más grande del que ha sido testigo Colombia en su historia reciente, un suceso al cual los coordinadores de este *dossier* no son ajenos. Que haya habido una explosión social tan vigorosa en un país como Colombia durante la pandemia producida por el virus del SARS-Cov-2 –un virus conectado directamente con el maltrato que sufren millones de animales en todo el planeta– obliga a pensar en el estado actual de las sociedades latinoamericanas y las estructuras políticas y económicas que configuran las relaciones entre sus individuos. En este escenario pandémico y de estallidos sociales surge este *dossier* ecosófico, dotando de muchas ideas para intervenir el mundo con alternativas más éticas para cada ser.

No cabe la menor duda de que el modelo actual se está agotando a sí mismo, y que en ese declive está dañando la vida de cada individuo que compone la Tierra, especialmente aquellos individuos animales no humanos que han sido convertidos en materia prima, producto y objeto de transacciones, desconociendo así su dignidad y la consideración moral que se les debe. Existe una deuda descomunal hacia esos individuos y hacia la Tierra, *oikos* común de la vida.

Bajo este estado actual de agotamiento, con mayor razón se justifica la existencia de un *dossier* que ofrezca lecturas con alternativas diferentes y que brindan nuevas luces para re-establecer un paradigma más justo para habitar el mundo, un paradigma alejado de la herencia antropocéntrica desde la cual se ha fundamentado una marginación histórica de aquello que no es el *ánthrōpos*. Así las cosas, este *dossier* es un esfuerzo por colaborar con la búsqueda de nuevos tejidos y puentes que permitan dignificar la vida de cada ser.

El *dossier* inicia con una pluralidad de *Búsquedas*, inconclusas claro, pero por eso mismo muy significativas, ya que buscan aventurarse por diferentes caminos. El primer artículo, de José Ramón Orrantia y Maria del Carmen Valle, lleva a cabo una búsqueda por resignificar el humanismo a través del posthumanismo. "¿Es posible replantear el humanismo como una ecosofía?", se preguntan los autores, quienes consideran estratégicamente inadecuado el abandono del humanismo como proyecto ético-pedagógico, siempre y cuando pueda reelaborarse a la luz de un adecuado contraste con el antropocentrismo, de manera que sea posible reivindicar un regreso a la naturaleza y no su aprehensión instrumental.

Seguidamente, Renata Prati nos comparte una reflexión sobre el arte, el baile y los animales en Nietzsche, invitándonos a buscar a un animal bailarín a través de una relectura del filósofo alemán y articulando el problema de la humanización del arte, particularmente la danza, con el del cuerpo y la enfermedad para desafiar lo propio de lo humano y superar, de ese modo, los vínculos violentos que determinan nuestras relaciones (corporales, corporizadas) con los animales. Continuamos estas búsquedas con un artículo sobre el conflicto puma-iku en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. El abordaje que realizan Laura Camila y Juan Sebastián da cuenta, entre otras cosas, de las dificultades que tiene el pensamiento occidental cuando se encuentra de frente con lo diferente, actuando, a través del ejercicio punitivo, en contra de las comprensiones diversas sobre lo vivo, como en el caso de las comunidades indígenas. Además de llamar la atención acerca de la hipersimplificación en la que se suelen ubicar, generalmente, estos análisis, el artículo ofrece elementos esenciales para pensar los estudios críticos animales *en* América Latina dentro de su propio contexto.

Luego Martina Davidson contribuye con un importante análisis en el que se aborda críticamente el concepto de veganismo elaborado por la *Vegan Society* en 1944. Esta genealogía crítica permite identificar unas ausencias en el concepto. Y no es para menos. Como señala Davidson a partir de una revisión documental rigurosa de los boletines informativos de esta organización, la idea de veganismo surgió ignorando la diversidad racial y étnica del mundo, y legitimando, por su postura ambigua y pasiva, la política de guerra británica. Hoy en día se reeditan versiones muy similares que dialogan exclusivamente con ciertos sectores sociales al margen de los problemas derivados del modelo capitalista, por eso este análisis ofrece un contexto y unos interrogantes claves

para pensar y practicar, desde América Latina, *otro(s)* veganismo(s) capaces de dialogar con otras luchas y reivindicaciones.

Inmediatamente aparece el artículo académico de Xuksa Kramcsak-Muñoz, en el que se examina, desde una perspectiva antiespecista y ecofeminista, el negacionismo ideológico en el marco de la crisis climática. Una de las ideas centrales de este artículo es que tanto los negacionistas como sus opositores – representados en el discurso de cuatro ONG reconocidas en España y el resto del mundo –, tienen un sesgo antropocéntrico – implícito para el caso de las ONG – que las lleva a la *inacción climática*. El siguiente artículo también centra su atención en el antropocentrismo, pero en este caso el análisis se enfoca en la teología de la liberación. Se trata de una traducción de un capítulo de *Animal Theology,* escrito hace más de 25 años por el teólogo anglicano Andrew Linzey, en el que, además de abordar críticamente las contradicciones con las que se topa la teología de la liberación por su compromiso con el antropocentrismo moral, reformula el humanismo sobre la base de un antropocentrismo epistemológico. Linzey propone repensar, y esta es una idea que no pierde vigencia, las relaciones interespecie no solo en el marco de una teología de la liberación, sino también desde una ética de la liberación en la que se dibujan relaciones – que el autor no pretende construir sino descubrir en la cristología – entre la liberación animal y la justicia social.

Concluye esta primera sección de *Búsquedas* una entrevista a Paula Casal realizada por Isaac Aarón donde nos presenta un diálogo muy pertinente en el que se aborda el valor de la tradición en la práctica taurina, diálogo a través del cual se van discutiendo importantes problemas éticos desde una mirada que se podría considerar como "desapasionada", pero que ofrece, por eso mismo, importantes elementos para la acción y el litigio en defensa de los animales. Se espera que estas búsquedas, como bien enseña Ida Vitale, comuniquen las preocupaciones, pero también ayuden a comprender los errores que, eventualmente, permitan tender puentes como los que integran la segunda sección del *dossier* que presentamos a continuación.

La sección de *Puentes* se inicia con una reflexión de Alejandro Villamor sobre la muerte en los animales a la luz del debate bienestarismo-abolicionismo, particularmente a partir de las críticas realizadas por Gary Francione a Peter Singer y Tom Regan, en donde defiende la tesis de que la muerte sí es un mal para los animales. En contraste con esta revisión teórico-filosófica, la siguiente contribución la realiza Olga Ayometzi con un análisis desde la otredad de una de las obras literarias del argentino Manuel Mujica Láinez llamada *Cecil*, novela que se inscribe en la tradición literaria del perro-narrador. Aprovechando esta estructura, la autora identifica en la obra claves para pensar nuevas formas de convivencia entre humanos y no humanos.

Más adelante, José Castellanos propone una relectura del poema de José Lezama Lima *Muerte de Narciso,* en la que se exploran otras dimensiones de la mirada y, en consecuencia, del lugar del humano en el mundo. Apoyándose en el perspectivismo de

Viveiros de Castro, el autor le otorga un lugar central a lo que llama "la invasión de las animalidades no humanas" en el poema para analizar, de este modo, otras formas de pensar al otro (animal). Le sigue Jonathan Caudillo con un estudio sobre la vigencia crítica del cinismo antiguo. El autor aborda la relación entre filosofía y vida al hilo de la *sabiduría perruna* – una posible ecosofía, por qué no – que, como señala el autor, "nos pone en el lugar del límite de los procesos civilizatorios".

El siguiente artículo, de Silvana Vignale, también se sitúa en el problema de la mirada, en el olvido de la mirada animal para ser más exactos. Ese olvido está inevitablemente articulado a la historia del humanismo, a la introducción del cálculo y la regularidad. Este recorrido, como se advierte en la primera parte del título "Llorar abrazado al cuello de un caballo", reivindica un distanciamiento – o mejor, una traición – de lo humano, un gesto que ciertamente abre a otras posibilidades de conocer/habitar el cuerpo y el mundo. En "Política de la animalidad. La vida felina y su ubicación" Nicola Zengiaro contribuye con una versión en castellano de un artículo de su autoría publicado en 2020 en la *Rivista Italiana di Zooantropologia.* El autor explora cómo el lugar que ha ocupado la animalidad en la filosofía ha permitido reconfigurar la ontología, la ética y la subjetividad. De nuevo la mirada animal activa otras posibilidades de organización política que se despliegan más allá del individuo y que permiten reconocer alteridades ignoradas históricamente.

Concluye esta sección Manuel Méndez-Tapia con "La enfermedad de Kin, la Covid-19 y la nueva normalidad: alianzas y figuraciones antiespecistas en horizontes temporales de subjetividad". En esta suerte de ejercicio ecosófico el autor presenta unas líneas de análisis a partir de los afectos. Desde una narrativa personal y autoetnográfica – un homenaje a su perra Kin, quien perdió la vida luego de una enfermedad– reflexiona sobre posibles alianzas antiespecistas entretejiendo su pérdida con una reflexión sobre la intervención médica-veterinaria, las fronteras corporales, la primacía de la razón y la coyuntura producida por el virus del SARS-Cov-2. Kin, relata Manuel – y esperamos que usted lector y lectora pueda experimentar algo similar - "me enseñó a abrir otros puentes y a restaurar tejidos de vida resistentes".

La siguiente sección de este *dossier*, *Tejidos*, inicia con el artículo "¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales" escrito por Juan José Ponce, donde se realiza una revisión crítica de la perspectiva del "punto de vista animal" del filósofo norteamericano Steven Best. Según el autor, en esta perspectiva continúa operando la matriz ideológica de la modernidad. De este modo, Juan José propone una *episteme animalista del Sur* y contrapone al veganismo moderno-colonial la apuesta por un veganismo popular o plebeyo en clave latinoamericana.

En "Anima: el rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob von Uexküll", se continúan tejiendo experiencias y exploraciones

ecosóficas. Diego Moreno, autor de este artículo, propone una redefinición del concepto de mónada introduciendo, con el apoyo del dramaturgo canadiense de origen libanés y del etólogo alemán, una forma de acercarse a lo real de los animales con un espíritu conjuntivo y poético. Apelando también al arte, Lorena Menacho nos ofrece una interesante reflexión, pero en este caso su principal foco de atención es la relación entre lo latinoamericano y lo animal. El arte como lugar de diagnóstico para explorar modos posibles de representación del animal que permitan recuperar aquello que, de acuerdo con la autora, se ha perdido con el humanismo.

¿Qué fenómenos se desprenden del proceso de domesticación animal y cuál es su origen? Esta cuestión la aborda Blanca Uribe a partir de una rigurosa revisión bibliográfica en los campos de la biología molecular, la zooarqueología y los *animal studies*. El artículo constata "que los seres humanos tienen una historia de sus relaciones con los animales, pero también los animales tienen una historia de sus relaciones con los seres humanos".

En "Lo animal y lo cuir a través de las comunidades de compost. Reflexiones en torno a una fabulación especulativa en curso", Lucía Pereyra Robledo y Carli Prado presentan una reflexión sobre la construcción de lo humano como excepción y las tensiones (bio)políticas que esta produce. Las autoras proponen, recogiéndose en las reflexiones de Donna Haraway, "conjurar redes que armen y sostengan tejidos", que desplieguen otras formas de producir saberes, afectos y vivencias para interrogar y superar estructuras endémicas de dominación y violencia. En "Como un animal: un símil en vez de un sujeto", escrito por Todd McGowan y traducido para este dossier por Sergio Aguilar, se aborda una cuestión fundamental, a saber, el uso de símiles de animales para explicar actos humanos, es decir, para controlar las "fronteras" que nos separan de "lo animal" y nos hacen "humanos". Desde el feminismo, el posestructuralismo y el postcolonialismo, Denisse Zamorano aborda en seguida las representaciones, discursos y prácticas presentes en las relaciones humano-animales para repensar la construcción de las diferencias y articularlas hacia un proyecto alternativo de convivencia interespecie.

Cierra esta sección el artículo "De Barrett a Guattari: Cartografías ecosóficas para problematizaciones de formas de relacionamiento viviente", de Raúl Acevedo, en el que se lleva a cabo una interesante aproximación a la ecosofía desde y a través de cuatro pensadores. Este es, quizá, el único artículo en este *dossier* en el que se intenta construir una definición de la ecosofía. Sin embargo, y como constatación de sus diferentes y posibles articulaciones ético-políticas, el autor respeta el carácter heterogéneo, abierto y situado de las reflexiones ecosóficas. Como señala Guattari, la finalidad de las cartografías ecosóficas "no será significar y comunicar, sino producir conformaciones de enunciación aptas para captar los puntos de singularidad de una situación".

Cierran este dossier dos secciones en las que también encontramos claves y huellas ecosóficas que nos invitan a experimentar, afectiva y estéticamente, las relaciones

humano-animales. En la sección de *Arte* Juan Cepeda nos convoca, a través de una prosa directa y sin ambigüedades, a un recorrido lírico colmado de exhortaciones, onomatopeyas e historias que concluyen con una evocación de la verdad espiritual a través de una invitación al silencio. Con una intención similar pero desde otras coordenadas, Laura Borsellino nos presenta, posteriormente, una reflexión sobre la forma en que se construye el conocimiento biológico desde la teoría y práctica ecofeminista, situada en la experiencia epistemológica, comunicacional y afectiva de *La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista* en Argentina, en una clara disputa por politizar las ciencias de la vida. En seguida nos encontramos con dos textos breves de Aldo Leopold traducidos por Celina Ugrin en los que se introduce la posibilidad de repensar la vida desde los contornos ocultos de lo no-humano, una reflexión que continúa vigente y permite caminar por otros horizontes del pensamiento y de las prácticas socioambientales. Finaliza esta sección un anecdotario reflexivo de Fede Luna, en el que aparecen unas ecosofías en disputa que no solo hacen referencia al enjambre cosmovisional de las relaciones interespecie, sino también a la composición misma de los cuerpos y espacios que se producen en esos procesos.

Y concluimos este *dossier*, finalmente, con Mauricio Fernando Pitta quien realiza una interesante reseña del libro *A cosmopolítica dos animais* de Juliana Fausto, destacando que es posible filosofar más allá de las presunciones humanas, y que, además, es posible hacerlo *con* y *desde* los animales. El libro, comenta Pitta sobre Fausto, reflexiona sobre la política articulando diferentes campos del conocimiento con el propósito de superar su exacerbado logocentrismo.

Este dossier no pretende, en todo caso, desarrollar de manera exhaustiva la relación entre el campo de la ecosofía y el de los estudios críticos animales, sino tan solo abonar elementos o, si se quiere, continuar abriendo caminos para pensar otras formas de abordar las relaciones interespecie. La ecosofía no se utiliza aquí de forma unívoca, sino que aparece, algunas veces, como saber, otras como práctica, pero también como memoria, como territorio, como cartografía, como camino y como un conjunto de búsquedas, puentes y tejidos. La ecosofía alude, sin duda, a un saber profundo que explora lugares a veces impensados que aportan otras perspectivas desde las cuales abordar la cuestión animal y, en general, *nuestras* relaciones con todo lo viviente. Creemos, además, que la ecosofía permite avanzar en el ejercicio que lleva a cabo la Revista por repensar los estudios críticos animales *en* y *desde* América Latina y el Caribe.

La ecosofía, en este orden de ideas, no solo cuestiona nuestra historia y legado colonial sino que busca, además, descolonizar el procedimiento mismo de esa interrogación crítica recuperando epistemologías no-occidentales. Esto no solo permite repensar *lo humano,* sino también recuperar otro tipo de relaciones interespecie asociadas a otras culturas usualmente invisibilizadas.

Sin duda, las miradas que se ofrecen en este número ecosófico aportan significativamente con caminos aún no transitados, con miradas sepultadas por el proyecto moderno y con interpretaciones novedosas sobre el relacionamiento con lo otro; a la vez que instan por una praxis subversiva construida desde la originalidad de los saberes y sapiencias comunitarias. Porque si hay algo que no pudo ser colonizado, fue el ímpetu de pensar desde nuestro contexto, y prueba de ello es este *dossier*.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

EDITORIAL

ANO VIII – VOL. I

ECOSOFIAS E ANIMAIS NÃO HUMANOS EM BUSCA DE PONTES E TECIDOS

Eduardo Rincón
Nicolás Jiménez
Juliana Granados

No marco da análise crítica sobre os diversos tipos de relação que temos com os demais animais, as possibilidades de encontrar indícios e alternativas para a transformação cultural também podem ser obtidas nas tradições da sapiência, as espiritualidades e saberes não-hegemônicos que relatam e praticam relações humano-animal–natureza caracterizadas pelo reconhecimento da interdependência, a interconexão e a imbricação de tudo o que é vivo.

Nesse sentido, essas múltiplas ecosofias, enquanto sabedorias para habitar o planeta e coabitá-lo com os demais animais, nos abrem novas possibilidades de compreensão da relação entre as singularidades humanas e as não humanas no âmago da vitalidade planetária, colocando-nos de frente a novos desafios para a construção de tecidos e pontes em defesa da vida como totalidade, sem perder de vista, obviamente, a vida singular de cada ser.

Essas ecosofias são, precisamente, um ponto chave de interesse neste dossiê, em que se exploram leituras alternativas que dão conta de paradigmas que fogem dos marcos canônicos ocidentais e se permitem exigir possibilidades de coabitação do planeta, sem descuidar a atenção moral para a Terra enquanto organismo vivo e para os animais como indivíduos com vidas – que podem estar melhor ou pior.

Explorar esses aportes ecosóficos permitirá enfatizar a necessidade do cultivo interior para reconstruir os marcos conceituais que têm permeado as sociedades e civilizações mais imediatas e que têm formado, de diversas maneiras - diretas ou indiretas – o caráter e a visão de mundo configurando uma série de referências que influenciam a práxis humana.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

É justamente no cultivo da vida interior que se situa uma aresta muito valiosa para a urgente transformação cultural, pois embora seja urgente um repensar radical dos referentes econômicos hegemônicos e sua influência no tipo de sociedades por eles moldadas, não o é menos o trabalho de filigrana que supõe uma avaliação das próprias concepções individuais sobre o lugar que cada um ocupa na Terra.

Para tal avaliação podemos apelar a outras formas de sabedoria, como práticas transformadoras atentas às diversas formas de dominação, exploração, controle e domesticação que se esforçam para propiciar transformações culturais a partir da observação de si mesmo, sem cair em esnobismos ou estilos de vida complacentes, mas promovendo a amplitude do impacto nas bases da sociedade enquanto reflexo da constituição de cada mundo interior.

Com enorme ânimo para o diálogo, este dossiê quer encontrar pontes e construir tecidos para enfrentar os diversos cenários de colapso socioecológico nos quais os animais não humanos são vítimas de primeira ordem. Sendo assim, se espera que a construção deste dossiê possa contribuir para o enriquecimento de redes de trabalho interseccionais, inter e transdisciplinares, pluriculturais, de ontologias e epistemologias relacionais, orientadas para a conquista de diferentes comunalidades como resposta direta ao momento histórico que configuramos socialmente.

Enquanto este dossiê estava sendo finalizado, ocorria a maior greve geral da história recente da Colômbia, um sucesso ao qual os coordenadores deste dossiê não estão alheios. O fato de haver uma explosão social tão vigorosa em um país como a Colômbia, durante uma pandemia produzida pelo vírus SARS-Cov-2 – um vírus conectado diretamente com o maltrato sofrido por milhões de animais em todo o planeta – obriga a pensar no estado atual das sociedades latino-americanas e nas estruturas políticas e econômicas que configuram as relações entre os seus indivíduos. Neste cenário pandêmico e de estalos sociais surge este dossiê ecosófico, dotado de muitas ideias para intervir no mundo com alternativas mais éticas para cada ser.

Não há dúvida de que o modelo atual está esgotado em si mesmo, e que este declive está prejudicando a vida de cada indivíduo que compõe a Terra, especialmente aqueles indivíduos animais, não humanos, que têm sido convertidos em matéria-prima, produto ou objeto de transações, desconhecendo a sua dignidade e a consideração moral que lhe é devida. Existe uma dívida descomunal com esses indivíduos e com a Terra, oikos comum da vida.

Diante deste estado atual de esgotamento, torna-se ainda mais justificável a existência de um dossiê que oferece leituras com alternativas diferentes e que oferecem novas luzes para restabelecer um paradigma mais justo para cada ser, um paradigma que rompa com a herança antropocêntrica que fundamenta uma marginalização histórica daquele que não é o ánthrōpos. Sendo assim, este dossiê é um esforço de colaboração com

a empreitada de promover uma reflexão atual em busca de novos tecidos, em que a vida de cada ser seja partilhada igualmente com a dos restantes.

Este dossiê se inicia com uma pluralidade de Buscas, certamente inconclusas, mas por isso mesmo muito significativas, já que buscam aventurar-se por diferentes caminhos. O primeiro artigo, de José Ramón Orrantia e Maria del Carmen Valle, leva a cabo uma busca por ressignificar o humanismo através do pós-humanismo. "É possível repensar o humanismo como uma ecosofia?", se perguntam os autores, que consideram estrategicamente inadequado o abandono do humanismo como projeto ético-pedagógico, desde que possa ser retrabalhado à luz de um contraste adequado com o antropocentrismo, de modo que seja possível reivindicar um retorno à natureza e não sua apreensão instrumental.

Em seguida, Renata Prati compartilha conosco uma reflexão sobre a arte, a dança e os animais em Nietzsche, nos convidando a buscar um animal dançarino através da releitura do filósofo alemão, e articulando o problema da humanização da arte, em particular da dança, com o do corpo e da doença, de forma a desafiar o que é próprio do humano e assim superar os laços violentos que determinam as nossas relações (corporais, corporificadas) com os animais. Continuamos essas buscas com um artigo sobre o conflito puma-iku na Sierra Nevada de Santa Marta, Colômbia. A abordagem realizada por Laura Camila e Juan Sebastián dá conta, entre outras coisas, das dificuldades que o pensamento ocidental tem ao se deparar com o diferente, agindo, por meio do exercício punitivo, contra as diversas compreensões do que é vivo, como em caso das comunidades indígenas. Além de chamar a atenção para a supersimplificação em que geralmente se situam essas análises, o artigo oferece elementos essenciais para pensar os estudos críticos com animais na América Latina em seu próprio contexto.

Logo após, Martina Davidson contribui com uma importante análise em que aborda criticamente o conceito de veganismo elaborado pela Vegan Society em 1944. Essa genealogia crítica permite identificar algumas ausências no conceito. E não é à toa. Como Davidson aponta, a partir de uma revisão documental rigorosa dos boletins informativos desta organização, a ideia do veganismo surgiu ignorando a diversidade racial e étnica do mundo e legitimando, por sua postura ambígua e passiva, a política de guerra britânica. Hoje são reeditadas versões muito semelhantes que dialogam exclusivamente com determinados setores sociais, à parte dos problemas derivados do modelo capitalista. Por isso, esta análise oferece um contexto e algumas questões-chave para pensar e praticar, na América Latina, outro(s) veganismo(s) capazes de dialogar com diferentes lutas e reivindicações.

O artigo acadêmico de Xuksa Kramcsak-Muñoz surge na sequência, examinando, a partir de uma perspectiva antiespecista e ecofeminista, a negação ideológica no contexto

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

da crise climática. Uma das ideias centrais deste artigo é que tanto os negacionistas quanto seus oponentes - representados no discurso de quatro ONGs reconhecidas na Espanha e no resto do mundo - têm um viés antropocêntrico - implícito no caso das ONGs - que os leva a inação climática. O artigo a seguir também enfoca o antropocentrismo, mas, neste caso, a análise enfoca a teologia da libertação. É a tradução de um capítulo de Teologia Animal, escrito há mais de 25 anos pelo teólogo anglicano Andrew Linzey, no qual, além de abordar criticamente as contradições que a teologia da libertação encontra por seu compromisso com o antropocentrismo moral, reformula o humanismo sobre a base de um antropocentrismo epistemológico. Linzey se propõe a repensar, e esta é uma ideia que não perde validade, as relações interespécies não apenas no quadro de uma teologia da libertação, mas também a partir de uma ética da libertação na qual se traçam relações - que o autor não pretende construir, mas descobrir na cristologia - entre a libertação animal e a justiça social.

Esta primeira secção de buscas se encerra com uma entrevista com Paula Casal conduzida por Isaac Aarón, que nos apresenta um diálogo muito pertinente em que se aborda o valor da tradição na prática da tauromaquia, diálogo através do qual se discutem importantes problemas éticos a partir de um olhar que poderia ser considerado como "desapaixonado", mas que oferece, por isso mesmo, elementos importantes para a ação e as disputas em defesa dos animais. Espera-se que essas buscas, como ensina Ida Vitale, comuniquem as preocupações, mas também ajudem a entender os erros que, eventualmente, permitem construir pontes, como as que compõem a segunda seção do dossiê que apresentamos a seguir.

A seção de Pontes começa com uma reflexão de Alejandro Villamor sobre a morte de animais à luz do debate bem-estarismo - abolicionismo, em particular a partir das críticas feitas por Gary Francione a Peter Singer e Tom Regan, em que defende a tese de que a morte é realmente um mal para os animais. Em contraposição a esta revisão teórico-filosófica, a contribuição seguinte é feita por Olga Ayometzi com uma análise da alteridade de uma das obras literárias do argentino Manuel Mujica Láinez chamada Cecil, um romance que faz parte da tradição literária do cão-narrador. Aproveitando essa estrutura, a autora do artigo identifica na obra caminhos para pensar novas formas de convivência entre humanos e não humanos.

Mais adiante, José Castellanos propõe uma releitura do poema Muerte de Narciso, de José Lezama Lima, em que são exploradas outras dimensões do olhar e, consequentemente, do lugar do humano no mundo. Apoiando-se no perspectivismo de Viveiros de Castro, o autor dá lugar central ao que denomina "a invasão das animalidades não humanas" no poema para analisar, deste modo, outras formas de pensar o outro (animal). Jonathan Caudillo lhe segue com um estudo sobre a validade crítica do cinismo antigo. O autor aborda a relação entre filosofia e vida em consonância com a sabedoria

canina - uma possível ecosofia, por que não - que, como aponta o autor, “nos coloca no lugar do limite dos processos civilizatórios”.

O artigo seguinte, de Silvana Vignale, também enfoca o problema do olhar, no esquecimento do olhar do animal para ser mais exato. Esse esquecimento está inevitavelmente ligado à história do humanismo, à introdução do cálculo e da regularidade. Esta viagem, como se pode verificar na primeira parte do título “Chorar abraçado ao pescoço de um cavalo”, reivindica um distanciamento - ou melhor, uma traição - do humano, um gesto que certamente abre outras possibilidades de conhecer/habitar o corpo e o mundo. Em "Política da animalidade. A vida felina e sua localização”, Nicola Zengiaro contribui com uma versão em espanhol de um artigo de sua autoria publicado em 2020 na Rivista Italiana di Zooantropologia. O autor explora como o lugar que a animalidade ocupou na filosofia tem permitido a reconfiguração da ontologia, da ética e da subjetividade. Novamente, o olhar animal ativa outras possibilidades de organização política que se desdobram para além do indivíduo e que permitem o reconhecimento de alteridades historicamente ignoradas.

Manuel Méndez-Tapia conclui esta seção com "A doença de Kin, Covid-19 e a nova normalidade: alianças e figurações antiespecistas em horizontes temporais da subjetividade". Nesse tipo de exercício ecosófico, o autor apresenta algumas linhas de análise a partir dos afetos. A partir de uma narrativa pessoal e autoetnográfica - uma homenagem à sua cadela Kin, que perdeu a vida após uma doença - o autor reflete sobre possíveis alianças antiespecistas, relacionando sua perda com uma reflexão sobre a intervenção médico-veterinária, as fronteiras dos corpos, a primazia da razão e a conjuntura produzida pelo vírus SARS-Cov-2. Kin, diz Manuel - e esperamos que você leitor e leitor possa experimentar algo semelhante - "me ensinou a abrir outras pontes e a restaurar tecidos resistentes à vida".

A sessão seguinte deste dossiê, Tecidos, inicia com o artigo “Novo abolicionismo ou veganismo popular? O problema das políticas de libertação total e seus vestígios moderno-coloniais” escrito por Juan José Ponce, onde se faz uma revisão crítica da perspectiva do “ponto de vista animal” do filósofo norte-americano Steven Best. Segundo o autor, a matriz ideológica da modernidade continua operando nessa perspectiva. Assim, Juan José propõe uma episteme animalista do Sul e contrasta com o veganismo colonial moderno o compromisso com um veganismo popular ou plebeu em tom latino-americano.

Em "Anima: o papel da imaginação e da empatia na monadologia de Wajdi Mouawad e Jakob von Uexküll", as experiências e explorações ecosóficas continuam a ser tecidas. Diego Moreno, autor deste artigo, propõe uma redefinição do conceito de mônada introduzindo, com o apoio do dramaturgo canadense de origem libanesa e do

etólogo alemão, uma forma de abordar o real dos animais com espírito conjuntivo e poético. Também apelando para a arte, Lorena Menacho nos oferece uma reflexão interessante, mas neste caso seu foco principal de atenção é a relação entre o latino-americano e o animal. A arte como lugar de diagnóstico para explorar possíveis modos de representação do animal que permitem recuperar aquilo que, segundo a autora, se perdeu com o humanismo.

Quais fenômenos emergem do processo de domesticação animal e qual é sua origem? Esta questão é abordada por Blanca Uribe a partir de uma rigorosa revisão bibliográfica nas áreas de biologia molecular, zooarqueologia e os *animal studies*. O artigo afirma "que os seres humanos têm uma história de suas relações com os animais, mas os animais também têm uma história de suas relações com os seres humanos."

Em “O animal e o queer através das comunidades de compostagem. Reflexões em torno de uma fabulação especulativa em curso”, Lucía Pereyra Robledo y Carli Prado apresentam uma reflexão sobre a construção do humano como exceção e as tensões (bio)políticas que ela produz. As autoras propõem, a partir das reflexões de Donna Haraway, “construir redes que armam e sustentam tecidos”, que implantam outras formas de produção de conhecimentos, afetos e experiências para interrogar e superar estruturas endêmicas de dominação e violência. Em "Como um animal: um símile em vez de um sujeito", escrito por Todd McGowan e traduzido para este dossiê por Sergio Aguilar, aborda uma questão fundamental, a saber, o uso de símiles de animais para explicar os atos humanos, ou seja, para controlar o “fronteiras” que nos separam do “animal” e nos tornam “humanos”. Após isso, do feminismo, pós-estruturalismo e pós-colonialismo, Denisse Zamorano aborda as representações, discursos e práticas presentes nas relações humano-animal para repensar a construção das diferenças e articulá-las em direção a um projeto alternativo de convivência interespécie.

Esta seção é encerrada com o artigo “De Barrett a Guattari: Cartografias ecosóficas para problematizações de formas de relacionamento de vida”, de Raúl Acevedo, no qual uma interessante abordagem da ecosofia é realizada a partir de e através de quatro pensadores. Este é, talvez, o único artigo deste dossiê em que se tenta construir uma definição de ecosofia. No entanto, e como confirmação de suas diferentes e possíveis articulações ético-políticas, o autor respeita o caráter heterogêneo, aberto e situado das reflexões ecosóficas. Como aponta Guattari, a finalidade das cartografias ecosóficas "não será significar e comunicar, mas produzir conformações de enunciação capazes de captar os pontos de singularidade de uma situação".

Duas seções fecham este dossiê em que também encontramos chaves e traços ecosóficos que nos convidam a vivenciar, afetiva e esteticamente, as relações humanos-animais. Na seção Arte, Juan Cepeda nos convoca, por meio de uma prosa direta e

inequívoca, a uma viagem lírica repleta de exortações, onomatopeias e histórias que se encerram com uma evocação da verdade espiritual por meio de um convite ao silêncio. Com intenção semelhante mas a partir de outras coordenadas, Laura Borsellino apresenta-nos posteriormente uma reflexão sobre a forma como o conhecimento biológico se constrói a partir da teoria e da prática ecofeminista, situada na experiência epistemológica, comunicacional e afetiva de La Colectiva de Observadoras de Pássaros Feministas na Argentina, em uma clara disputa pela politização das ciências da vida. Logo após, encontramos dois pequenos textos de Aldo Leopold traduzidos por Celina Ugrin nos quais se introduz a possibilidade de repensar a vida a partir dos contornos ocultos do não-humano, reflexão que continua válida e nos permite caminhar por outros horizontes de pensamento e de práticas socioambientais. Esta seção se encerra em um anedotário reflexivo de Fede Luna, na qual aparecem algumas ecosofias disputadas que não se referem apenas ao enxame cosmovisional de relações interespécies, mas também à própria composição dos corpos e espaços que são produzidos nesses processos.

E concluímos este dossiê, por fim, com Mauricio Fernando Pitta que faz uma interessante resenha do livro A cosmopolítica dos animais de Juliana Fausto, destacando que é possível filosofar para além dos pressupostos humanos, e que, além disso, é possível fazê-lo. com e de animais. O livro, comenta Pitta sobre Fausto, reflete sobre a política ao articular diferentes campos do conhecimento para superar seu exacerbado logocentrismo.

Este dossiê não pretendeu, de qualquer maneira, desenvolver exaustivamente a relação entre o campo da ecosofia e o dos estudos críticos em animais, mas apenas levantar elementos ou, se quisermos, continuar a abrir caminhos para pensar outras formas de abordar as relações interespécies. A ecosofia não é aqui utilizada univocamente, mas aparece, ora como saber, ora como prática, mas também como memória, como território, como cartografia, como caminho e como conjunto de buscas, pontes e tecidos. Ecosofia refere-se, sem dúvida, a um conhecimento profundo que explora lugares às vezes inesperados que fornecem outras perspectivas para abordar a questão animal e, em geral, nossas relações com todos os seres vivos. Acreditamos também que a ecosofia permite avançar no exercício realizado pela Revista de repensar os estudos críticos com animais na e da América Latina e Caribe.

A ecosofia, nessa ordem de idéias, não apenas questiona nossa história e legado colonial, mas também busca descolonizar o próprio procedimento dessa interrogação crítica, recuperando epistemologias não ocidentais. Isso não só nos permite repensar o humano, mas também resgatar outros tipos de relações interespécies associadas a outras culturas que geralmente são invisibilizadas.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Sem dúvida, as visões oferecidas neste número ecosófico contribuem significativamente para caminhos ainda não percorridos, com visões soterradas pelo projeto moderno e com novas interpretações sobre a relação com o outro; ao mesmo tempo, elas defendem uma práxis subversiva construída a partir da originalidade dos saberes e sapiências comunitárias. Porque se existe algo que não pôde ser colonizado, foi o ímpeto para pensar a partir do nosso contexto, e a prova disso é este dossiê.

BÚSQUEDAS

Palabras minuciosas, si te acuestas
te comunican sus preocupaciones.
Los árboles y el viento te argumentan
juntos diciéndote lo irrefutable
y hasta es posible que aparezca un grillo
que en medio del desvelo de tu noche
cante para indicarte tus errores.
Si cae un aguacero, va a decirte
cosas finas, que punzan y te dejan
el alma, ay, como un alfiletero.
Sólo abrirte a la música te salva:
ella, la necesaria, te remite
un poco menos árida a la almohada,
suave delfín dispuesto a acompañarte,
lejos de agobios y reconvenciones,
entre los raros mapas de la noche.
Juega a acertar las sílabas precisas
que suenen como notas, como gloria,
que acepte ella para que te acunen,
y suplan los destrozos de los días.

Ida Vital

Resignificando al humanismo a través del posthumanismo Un regreso a la naturaleza

Ressignificando o humanismo através do pós-humanismo: um retorno à natureza

Resignifying humanism through posthumanism: a return to nature

Fecha de envío: 30 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 22 de junio de 2021**

José Ramón Orrantia Cavazos
Doctor en Filosofía por la UNAM, Investigador Postdoctoral del Programa Universitario de Bioética. Profesor de Asignatura Facultad de Química, UNAM.
Email: jrocley@hotmail.com

María del Carmen Valle Lira
Candidata a Doctora en Ciencias dentro del Posgrado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, UNAM. Profesora de Asignatura Facultad de Ciencias y Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM.
Email: carmen.valle@fmvz.unam.mx

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El posthumanismo plantea la necesidad de ir más allá del antropocentrismo, lo cual incluye a las éticas derivadas de doctrinas humanistas. En este artículo defenderemos que el posthumanismo hace una reducción inadecuada de los humanismos diversos a un humanismo esencialista, universalista y antropocéntrico que reproduce dinámicas de exclusión colonialista, de género y especista. En sentido contrario, proponemos que es posible plantear una ética humanista para las condiciones posthumanas, principalmente en lo que concierne a nuestra relación con formas de vida no-humanas, de forma que pudiéramos entender el humanismo como una ecosofía. Defenderemos que existen formas de humanismo sobre las cuales se puede fundamentar una ética que regule al ser humano en su relación mutua, pero también con otras entidades no-humanas, sin que de ello se derive una superioridad moral u ontológica del humano sobre otros seres: el humanismo secular, el humanismo existencialista y el humanismo budista.

Palabras Clave: posthumanismo, humanismo secular, existencialismo, budismo.

O pós-humanismo levanta a necessidade de ir além do antropocentrismo, que inclui a ética derivada das doutrinas humanistas. Neste artigo, defenderemos que o pós-humanismo faz uma redução inadequada de diversos humanismos a um humanismo essencialista, universalista e antropocêntrico que reproduz dinâmicas de exclusão colonialista, de gênero e especista. Em sentido contrário, consideramos que é possível propor uma ética humanista para as condições pós-humanas, principalmente no que diz respeito à nossa relação com os animais não-humanos, de forma que podemos entender o humanismo como uma ecosofia. Defenderemos que existem formas de humanismo sobre as quais pode se basear uma ética que regule o ser humano em sua relação mútua, mas também com outras entidades não humanas, sem derivar uma superioridade moral ou ontológica do homem sobre os outros seres: o humanismo secular, o humanismo existencial e o humanismo budista.

Palavras-chave: pós-humanismo, humanismo secular, existencialismo, budismo.

Posthumanism raises the need to go beyond anthropocentrism, which includes an ethics derived from humanist doctrines. In this article we will defend that posthumanism makes an inadequate reduction of diverse humanisms to an essentialist, universalist and anthropocentric humanism that reproduces the dynamics of colonialist, gender and speciesist exclusion. Contrary to this, we propose that it is possible to bring forward a humanistic ethics for posthuman conditions, mainly regarding our relationship with non-human forms of life, so that we could understand humanism as an ecosophy. We will defend that there are forms of humanism on which an ethics can be based that regulates the human being in their mutual relationships, but also with other non-human entities, without resulting in a moral or ontological superiority of the human over other beings: secular humanism, existential humanism, and Buddhist humanism.

Key Words: posthumanism, secular humanism, existentialism, Buddhism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

Los humanismos basados en un antropocentrismo esencialista han creado una cultura de dominación donde las reglas socioeconómicas siguen la tendencia de posicionar a unos sobre otros. Esta cultura no sólo ha sido causa de una profunda desigualdad social entre seres humanos,[1] sino que también organiza las dinámicas de una sociedad en la que la crueldad hacia otras formas de vida y la devastación ecológica se justifican a través de su normalización como parte "natural" e inherente del estilo de vida consumista capitalista, en el que la vida (en cualquiera de sus formas) no tiene un valor como tal, sino sólo como recursos a ser usados para satisfacer necesidades humanas, la mayoría de ellas lujos superfluos creados para mantener constante el aumento del ritmo de producción y capital[2].

Nos parece que el caso de los animales no humanos es de especial interés, debido a la muy ambigua posición en que se encuentran en relación con el ser humano: por un lado, al ser parte de una misma línea evolutiva, por lo que comparten numerosas características con los humanos; por el otro, son considerados como seres inferiores y por tanto se han cosificado y explotado por milenios. Se ha intentado contrarrestar esta desvalorización a través de la humanización de algunos animales para poder otorgarles derechos, justificando estas acciones ya sea por la posesión de características similares con el ser humano (sensibilidad, conciencia o una teleología enfocada en las capacidades[3]), o bien a través de la exaltación de los beneficios que dicha entidad provee al ser humano, como los servicios ecosistémicos. Otros intentos de incrementar el espectro abarcado por la consideración ética de seres no humanos han apelado al valor intrínseco de todo ser vivo (Martín Blanco, 2012; Regan, 2004; Singer et al, 1977; Taylor, 2011; Te Aho, 2010; Zapata-Clavería, 2016).

No obstante, en varias de estas aproximaciones el ser humano sigue siendo la medida de todas las cosas[4] y en la mayoría de los casos se sigue imponiendo una jerarquización en la que los mayores privilegios o la mayor consideración son para aquellos más parecidos a nosotros/as, por lo cual la protección que se ofrece a los otros animales resulta parcial: gran cantidad de especies siguen siendo excluidas, no sólo

1. A pesar del potencial universalizador del humanismo (que ha ido extendiendo su alcance para abarcar cada vez más grupos humanos), se ha utilizado históricamente para excluir de la consideración ética-política a diferentes grupos: esclavos, mujeres, bárbaros y salvajes, indios, negros, sujetos con identidades sexuales no hegemónicas, etc. De acuerdo con estos humanismos, a pesar de postular que existe una esencia humana que todos/as poseen, no todos/as "valen lo mismo", pues no realizan o consuman la naturaleza humana de la misma manera.
2. Una de las lecciones del confinamiento de 2020, que se mencionan frecuentemente, es el notar la poca cantidad de insumos que realmente requerimos, en contraste con la gran cantidad que el mercado nos hace creer que necesitamos.
3. Se refiere a capacidades que permiten a los animales no humanos buscar una diversidad de fines más allá de las sensaciones placenteras, como amistad, juego o libertad de movimiento.
4. A pesar de que la máxima de Protágoras tiene un enfoque epistemológico -según el cual la incapacidad de acceder al conocimiento certero y fijo (*episteme*) o de alcanzar la Verdad (*Aletheia*) implica que nos vemos obligados a utilizar el criterio propio para juzgar sobre la "verdad" de algo-, sólo en este caso utilizamos la frase desde una interpretación de sentido común para indicar posturas en que el criterio antropocéntrico de especie sirve para juzgar del valor (ético, epistémico, jurídico) del mundo circundante.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

invertebrados, sino también vertebrados de poco interés o que se consideran indeseables o bioartefactos de uso humano, como los animales genéticamente modificados (Vries y de Vries, 2006). Entre las razones comúnmente utilizadas para excluirlos de la consideración ética y política destacan la referencia a sus características biológicas y una supuesta falta de logos. Esta desvalorización —que podríamos replantear en términos de discriminación— obedece a la creencia en la superioridad innata del ser humano y a un esencialismo tácito en las explicaciones metafísicas y ontológicas que, a través del mecanicismo y su reduccionismo materialista, han permeado también al quehacer científico. Desde esta perspectiva, un ser vivo no es más que un fenómeno biológico fragmentado y evaluado incompletamente.

En concordancia con las críticas posthumanistas a las diferentes formas de antropocentrismo, sostenemos que un animal no puede ser reducido ni a la sintiencia, ni a ciertas capacidades cognitivas o a sus relaciones con otros. Son todo eso y más: son un cuerpo en constante desarrollo, sensible, capaz de tener diversos tipos de conciencia, con una memoria, una historia, una trayectoria temporal, espacial y social durante la cual crean relaciones, sentimientos y aprendizaje. Más aún, los animales modifican el ambiente y a los individuos a su alrededor, al mismo tiempo que son modificados en respuesta (todo ocurriendo sincrónicamente). Cada uno es un momento presente efímero y al mismo tiempo representa millones de años de evolución compartida en mayor o menor grado con los demás seres vivos (incluyendo al ser humano). A su vez, cada individuo es un punto de inicio de una posible evolución futura de millones de seres que aún no han tomado forma y cuya existencia dependerá justamente de lo que pase en este pequeño presente efímero. La extinción o conservación de las formas de vida presentes determinarán el surgimiento o no de otras formas de vida futuras. La complejidad de la red de procesos que preceden, mantienen y trascienden a cada forma de vida es inaprehensible y frecuentemente ignorada en favor de metafísicas mecanicistas y reduccionistas (tema que se abordará con mayor profundidad más adelante) que favorecen la postura de superioridad del ser humano en detrimento del resto de los seres vivos. Como se puede ver, además de tener consecuencias éticas considerables, estas metafísicas también han tenido efectos socioculturales y ambientales desastrosos, por lo que su crítica no es sólo pertinente, sino necesaria.

Algunas de estas críticas se han dirigido contra el humanismo como paradigma de metafísica antropocéntrica, pues consideran que el poner al hombre en el centro responde a un proyecto hegemónico cultural y civilizatorio que busca, a través de un trazado de distinciones fisiológicas, cognitivas u ontológicas, justificar la superioridad de lo Mismo que se había presupuesto de inicio. Entonces, parecería indispensable la superación de toda teoría antropocéntrica en favor de una teoría más allá del humanismo. Estamos de acuerdo con la primera afirmación y, no obstante, consideramos necesario plantear las siguientes preguntas: ¿es deseable el abandono de toda teoría humanista? ¿Todo antropocentrismo es necesariamente esencialista? ¿Todo humanismo es necesariamente

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

antropocéntrico? ¿Es posible replantear el humanismo como una ecosofía? Si abandonamos el humanismo hay algo más en juego que sólo deshacerse de un enfoque teórico y de una larga tradición de pensamiento: el deshacerse del proyecto humanista podría significar prescindir de todo un proyecto o programa ético-pedagógico que ha tenido, a pesar de todo, grandes alcances.

2. ¿Qué se entiende por *posthumanismo*?

Parece haber una grave confusión en la teoría del posthumanismo, entre humanismo y antropocentrismo, pues frecuentemente se reduce todo humanismo a antropocentrismo (Ávila Gaitán, 2019; Badmington, 2004). No podemos negar que existen convergencias, que hay humanismos antropocéntricos (posiblemente una mayoría), pero es necesario trazar la distinción entre ambos, pues no todo humanismo es antropocéntrico, ni todo antropocentrismo es humanismo. Por ejemplo, desde cierta perspectiva, la ideología del libre mercado podría ser considerada como una teoría posthumanista en sentido latouriano (en tanto entidades no-humanas que toman agencia y actúan a un nivel tan importante -o más- que el humano mismo) pero, ¿nos atreveríamos a decir que no es o no puede ser antropocéntrica? ¿Nos atreveremos a decir que la ideología del libre mercado es humanista? ¿No son muchas de las posturas del transhumanismo libertario —que pretende ir más allá del humanismo— antropocéntricas sin ser humanistas?[5] Por el contrario, ¿son las teorías de Derechos Humanos necesariamente antropocéntricas por derivarse de posturas humanistas? ¿Es posible que el humanismo pueda prescindir del antropocentrismo?

Una de las características que los críticos del humanismo han pasado por alto es que el humanismo es un movimiento que no sólo se preocupa por encontrar qué es lo que hace ser humano al humano, qué lo distingue de otros seres no-humanos, sino que es un movimiento cultural que se preocupa por cultivar determinadas características o virtudes a través de su transmisión y enseñanza de una generación a otra. La virtud humana no se entiende únicamente como el "llevar a cabo" o la consumación (*vollbringen*) de características que todo individuo humano posee, en el sentido de "[...] desplegar algo en la plenitud de su esencia [...]" (Heidegger, 2006, p. 11). Más bien, la virtud debe mostrarse a través de su ejercicio y su cultivo, en un quehacer que hace al ser (y por ello, no necesariamente como naturaleza humana). De esta forma, entendemos el humanismo como un movimiento multicultural que también ha surgido fuera de la tradición eurocéntrica, que se caracteriza por tener preocupaciones éticas y pedagógicas, más que una teoría ontológica sobre la esencia del ser humano. En otras palabras, el humanismo está necesariamente atravesado por un enfoque pedagógico y ético que, si bien es

5. Aunque desde la perspectiva del transhumanismo se plantea que entidades humanas y no-humanas interactúan en pie de igualdad (ontológica), el ideal posthumano del transhumanismo pasa por la preservación de la conciencia individual a través de la simbiosis *cyborg*. Esta postura es absolutamente compatible con posturas antropocéntricas.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

compatible con el antropocentrismo, no lo reduce a éste y, como veremos, desde una postura no esencialista puede significar una trascendencia ética del antropocentrismo.

¿De dónde proviene esta confusión entre antropocentrismo y humanismo? A nuestro parecer, las diferentes críticas al humanismo que se han hecho desde la postura posthumanista parecen partir de la consideración del sujeto cartesiano y hacia adelante (Braidotti, 2013). Esta operación es cuestionable, pues reduce todo humanismo a la concepción moderna occidental del sujeto humano, a saber, la de un sujeto des-incorporado (*disembodied*) y separado de sus fines, o un sujeto desapegado (*disengaged*) (Sandel, 1998; Taylor, 2001). Tanto el sujeto cartesiano como el inquisidor baconiano realizan una operación de separación: el primero, a través de la distinción entre su yo soy y su cuerpo animal-mecánico (Descartes, 1987, 2013); el segundo, a través del planteamiento de un método de indagación, de inquisición de la naturaleza, que separa al investigador de su contexto natural en aras de la objetividad[6] (Bacon, 2017; Bernal, 1986). Esta segunda operación concibe al sujeto humano como el inquisidor de una naturaleza que se resiste a dar respuestas, por lo cual debe ser dominada o forzada a revelar sus secretos a través del método y el experimento, con la finalidad de ponerla a su servicio (Fuller, 2018).

La crítica de estos dos "humanismos" permiten al posthumanismo distinguirse en dos de sus ramas principales: 1) la que critica al cartesianismo por su dualismo y plantea un monismo materialista que, paradójicamente, ha dado pie a la posibilidad de trascender la propia corporeidad mediante la consideración del ser humano como información por las teorías cibernéticas o con los avances en la secuenciación del genoma humano: convertirse en un sujeto desincorporado (*disembodied*) que logra tomar distancia de las determinaciones naturales orgánicas, es decir, separar el ego cogito del caparazón (*shell*) que es su cuerpo; 2) las que parten de la crítica a Bacon y el sujeto humano inquisidor quien, al establecer una relación de dominación del humano sobre la naturaleza, da pie a las consideraciones del posthumanismo en el sentido de trascender el antropocentrismo patriarcal (colonialista y capitalista) que, al trazar una distancia entre el investigador y el objeto investigado, objetiviza la naturaleza y la convierte en un recurso.[7]

Pero entonces, y ante la variedad de enfoques que podemos encontrar, ¿qué entendemos por posthumanismo en un sentido general?

Para entender el posthumanismo, Neil Badmington (2004) primero nos presenta al humanismo como una perspectiva homogénea de "higiene ontológica" y pone como ejemplo el humanismo reaccionario de Fukuyama, quien no sólo defiende la naturaleza humana como una constitución bio-ontológica que nos precede, sino también como un

6. Este método se terminará de constituir con la *Royal Society of London*, cuyos fundadores toman como inspiración la Casa de Salomón de la Nueva Atlántida baconiana.
7. Existe una curiosa relación etimológica entre *domus* (el *oikos* griego de la *oiko-nomía* y la *oiko-logía*), la casa romana, el *dominus* u hombre de la casa que desde Aristóteles se ve como administrador de bienes y sujetos, las palabras domesticar, domar y dominar.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

criterio que traza los límites de lo moral y/o políticamente aceptable de forma precisa. Nos parece que tomar a Fukuyama como paradigma del humanismo es utilizar un hombre de paja, principalmente si se pretende afirmar que el Humanismo es un obstáculo, una ideología o un mito que deben ser superados.[8] Para Badmington, la higiene del humanismo proviene de la centralidad del humano, a través de la cual se distingue de animales, plantas, máquinas, naturaleza y otras entidades no-humanas.

La esencia de lo "humano" consiste, según él, en ser absolutamente conocido y cognoscible para "él" mismo. El autor piensa en el humanismo en términos de antropocentrismo, por lo que el discurso humanista se traduce en una serie de oposiciones binarias: humano/inhumano (¿no-humano?), nosotros/ellos, aquí/ahí, activo/pasivo, yo/otro, natural/cultural, dentro/fuera, sujeto/objeto, silvestre/doméstico. El posthumanismo consistiría, entonces, en la fractura gradual de estas dicotomías, en el desvanecimiento de estas líneas que trazan las diferencias con tajos "limpios".

En una línea similar, Braidotti (2015) entiende que lo posthumano implica, necesariamente, una descentralización del Hombre (como género y especie) derivada de la hipótesis autopoiética y monista de la materia viva —que es capaz de auto-organización— lo que implica aceptar un continuum naturaleza-cultura y ayuda al planteamiento de principios para nuestra interacción con otros agentes humanos y no-humanos. Según la autora, el posthumanismo permite superar las limitaciones de un humanismo entendido como modelo de civilización, es decir, modelo cultural hegemónico que entiende la diferencia como inferioridad que confirma la superioridad de lo Mismo, lo que deja fuera del concepto de "humano" a todos aquellos seres desvalorizados que se alejan de este modo particular, cultural y etnocéntrico de ser humano (incluyendo a algunos grupos humanos específicos).

Tomando como representación del humanismo, en primer lugar (y de forma errada[9]) la famosa frase de Protágoras "El hombre es la medida de todas las cosas" y, como si fueran equivalentes, al hombre vitruviano de Da Vinci -representado de acuerdo con la proporción áurea- y siguiendo de forma descuidada hacia los humanismos cartesianos,

8. Badmington utiliza el anti-humanismo de Althusser para hacer esta última afirmación, pero sin enfatizar que la superación del Humanismo que plantea Althusser consiste en la superación de una ideología burguesa de la libertad y autonomía de los individuos humanos como ausencia de obstáculos, cuya naturalización daba legitimidad al sistema capitalista de explotación y apropiación del trabajo.

9. Braidotti (2015) no es la única (Chavarría-Alfaro, 2015) que interpreta la frase del relativista Protágoras como si fuera de naturaleza ontológica: el hombre es el criterio desde el cual se deben juzgar todos los demás seres. Como vemos, esta idea correría en sentido contrario a lo que el propio Protágoras defendía: la ausencia de criterios fijos. La revisión de fragmentos de Sexto Empírico, de fragmentos del propio sofista y de los diálogos de Platón en los que aparece, deja claro que la frase es de carácter epistémico: "el hombre" es el individuo y la "medida de todas las cosas" es la afirmación de un relativismo subjetivista. En ese sentido, en el Teeteto, Platón desecha cualquier tesis de criterios ontológicos cuando nos dice que Protágoras no escribió ni pudo haber escrito "la medida de todas las cosas es el puerco o el cinocéfalo". Por el contrario, deja claro el carácter epistemológico de la sentencia: "[...] para cada uno es verdad aquello que por la percepción le parece, y una persona no podrá juzgar mejor la sensación de otra, ni tampoco la opinión de uno [...]" (161 c-d). Nos parece curioso que Haraway, en su conferencia "*From cyborgs to companion species*", sí haga esta operación ontológica al presentarnos (medio en tono de broma) su "perro vitrubeano", según el cual "el perro (como especie y, por tanto, como criterio) es la medida de todas las cosas".

ilustrado y del siglo XX como si tuvieran esencialmente las mismas características, Braidotti casi equipara humanismo y antropocentrismo, machismo, eurocentrismo y colonialismo. Así, su posthumanismo consiste en la elaboración de cartografías precisas de las posiciones de los sujetos para la recomposición posthumana de un vínculo panhumano de corte cosmopolita.

Gabriela Chavarría (2015) partirá de una definición de identidad humana para explicar en qué consiste el posthumanismo y cuáles son sus orígenes. Para ella, la identidad humana como es entendida actualmente parte de una noción ilustrada de sujeto humano como agente moral, con capacidades racionales que lo hacen capaz de ir más allá de su naturaleza instintiva y le dan su carácter de autonomía. Según ella, esta noción se caracteriza por un antropocentrismo que (también erróneamente) deriva de la frase de Protágoras. La autora hace una buena reconstrucción del origen del pensamiento posthumanista, al cual ubica entre las décadas de 1950 y 1960 con el desarrollo de la cibernética, a partir de la cual se comienza a hablar del ser humano en términos de teoría de sistemas, teoría de la información y sistemas autoorganizativos. Con esto, se rompe con el paradigma de la centralidad humana al poner al ser humano en el mismo nivel material y ontológico que otros seres no-humanos, pertenecientes a un sistema determinado.

Nos parece que con estas tres posiciones podemos tener una idea más o menos clara de las principales críticas del posthumanismo al humanismo. Queremos sostener que estas críticas nos parecen válidas exclusivamente para ciertos humanismos —a saber, los humanismos herederos del cartesianismo y de la Ilustración— pero que no necesariamente afectan a otros. En particular, queremos mostrar que estas críticas comparten dos supuestos que nos parecen problemáticos: 1) que el humanismo posterior a Descartes tiene las mismas características que los humanismos clásicos, como el que alimenta la *paideia* (educación) griega o el pensamiento de Cicerón, Pico della Mirandola u otros humanistas latinos; 2) que todo humanismo es antropocéntrico. Por último, también queremos mostrar que estas críticas no afectan a ciertos humanismos no esencialistas del siglo XX, como el humanismo existencialista de Sartre o el humanismo secular de Larmont, así como tampoco afectan a lo que podríamos llamar "humanismo budista" que fácilmente podría plantearse en términos de una ecosofía.

3. Del humanismo premoderno (la *paideia*) a los humanismos no-esencialistas del siglo XX

Como ya mencionamos, la reducción de todo humanismo al humanismo moderno y desincorporado de Descartes[10] o al antropocentrismo baconiano nos parece por lo menos descuidada y poco útil ante la situación actual. En definitiva, estas posturas son

10. Habría especialistas en Descartes que pondrían en duda que en el pensamiento del francés podamos encontrar una teoría humanista. Definitivamente hay una noción de humano y una noción de sujeto (del Yo), pero no necesariamente una teoría humanista.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

antropocéntricas y plantean una separación de dignidades entre lo humano y lo natural. Pero, en un intento de superar estas dos características, los críticos del humanismo hacen caso omiso de toda una tradición de pensamiento que se extiende al menos hasta la Grecia clásica y que toma características propias, no reducibles a las teorías baconianas o cartesianas. El humano (hombre) del humanismo renacentista hunde sus raíces en la *Paideia* griega y en la *virtus* ciceroniana (traducida como "virtud", aunque va más lejos que lo que se entiendo en castellano). Es cierto que en ambas podemos encontrar un enfoque antropocéntrico (e incluso androcéntrico), pero en ellas el sujeto individual no tiene sustento por sí mismo, sino que depende, para el adecuado desarrollo de su naturaleza humana, del entorno en que se encuentra ya siempre presupuesto e incorporado: la *polis*, la *civitas* o el orden cósmico que la virtud humana imita para perfeccionarse. En contraste con el sujeto moderno, el del humanismo renacentista es un sujeto situado.

Podemos considerar como antecedentes del Humanismo, en primer lugar, la educación (*Paideia*) recibida por el ciudadano griego -en particular el ateniense-, la cual es expuesta ampliamente en la grandiosa obra de Werner Jaeger. Sin entrar en detalles por falta de espacio, debemos señalar que la *Paideia* griega consistía en "la formación de un alto tipo de hombre. Para él [el hombre griego] la idea de educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana" (Jaeger, 2009, p. 6). Aunque este ideal griego de la formación (*Bildung*) humana es un ideal de cultura como principio formativo antropocéntrico y antropoplástico, debemos prestar oídos a la pertinente aclaración del sentido de esta pedagogía: es la formación de la *humanitas* (humanidad) en el sentido de ser una educación para la vida supraindividual de la comunidad. La idea genérica de hombre es la del hombre político y no una educación orientada a la formación de la individualidad: "[...] el 'ser' del hombre se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político" (Jaeger, 2009, p. 14).

Así, la educación del hombre no puede ser separada, de ninguna manera, de su función social. De esta forma, ya podemos ver en este antecedente del Humanismo su carácter ético —en el sentido de ethos como realidad o hecho moral, es decir, como vida ética que se relaciona con la dimensión práctica (*praxis*) de la vida humana (Juliana González, 2013)— mediante el cual la comunidad imprime en sus miembros cierto carácter específico que será fuente de su acción y su conducta, a través de normas y leyes que le dan cohesión (Jaeger, 2009).

A pesar de que el antropocentrismo (y, en este caso, incluso, androcentrismo) está sin duda presente en la Paideia griega, no debemos pasar por alto la aclaración que hace Jaeger, en el sentido de que no debemos tomar este ideal del hombre griego como "expresión de una humanidad intemporal y absoluta", pues ello significaría separarlo de su vida histórica y tomarlo como norma rígida y definitiva, cuyo resultado sería (y ha sido) un concepto abstracto y ahistórico, eterno y verdadero (que es el caso del concepto

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ilustrado de hombre) (Jaeger, 2009). Es indispensable tomar en serio esta advertencia y ponerla en práctica, no sólo para enjuiciar el "humanismo" griego, sino también los distintos humanismos modernos, los cuales no deben ser arrebatados de su vida histórica por intereses teóricos o de otro tipo. Así, es necesario tomar las definiciones de humanidad que vamos encontrando como descripciones histórico-sociológicas.

De diferentes maneras, el énfasis ético-pedagógico de la Paideia puede rastrearse en los diferentes pensadores griegos. La preocupación platónica por saber si la virtud (*areté*) podía enseñarse —que encontramos en diferentes Diálogos, entre los que destacan el Protágoras y el Gorgias por la insistencia socrática en que los sofistas hagan explícito en qué consiste su enseñanza y por qué un joven debería poner en sus manos su formación (en el sentido de *Bildung*)— tiene este mismo espíritu. De igual manera, este énfasis en lo pedagógico y lo ético se puede ver en la definición del hombre de Aristóteles como animal capaz de discurso (*zoon logón echón*) y como animal político (*zoon politikón*): "El propio Aristóteles la toma [a su definición] también en ese sentido al explicarla, aclarando que los hombres son los seres que se ponen de acuerdo acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, para la ciudad" (Choza Armenta, 2009, p. 18).

Así, es sólo a través de su pertenencia a la ciudad (*polis*) que el hombre puede alcanzar la plenitud de su esencia mediante el cultivo de la virtud o la excelencia de lo humano (*areté*), lo cual (sin abandonar el antropocentrismo) pone de relieve la vinculación que la tradición humanista establece entre el desarrollo de la esencia del hombre individual con un ethos desde el cual se logra articular. De manera que tanto en la enseñanza sofística como en la platónica y la aristotélica se refleja la función social de la *Paideia*, en la que la formación del hombre y la del ciudadano se intersectan en diversos puntos y no es posible hacer una separación tajante entre ellas.

Esto no quiere decir que desaparezca el carácter excluyente del concepto de *Humanitas* griego, cuya esencia es el ser racional y libre y ejercer esa razón y libertad al hacer uso de la palabra en cuanto ciudadano. De acuerdo con lo anterior, con base en el grado en que se poseen estas cualidades se podría establecer una gradación en las formas de ser humano, y es en esas gradaciones donde el concepto de humanitas aristotélico, por ejemplo, muestra sus excluyentes limitaciones histórico-geográficas (Choza Armenta, 2009).

En Cicerón, este carácter práctico que ya podemos ver en la *Paideia* cobra mucha mayor importancia a través de la defensa de la *Humanitas* (Martínez, 2014). El proceso de educación de la *Paideia* toma un carácter civilizatorio de romanización: la justificación o legitimación de la expansión romana se efectúa a través de la equiparación de las excelencias (*virtus*) asociadas a la *humanitas* con las características del ciudadano romano. Y así como entre los griegos el bárbaro era el que no hablaba griego, entre los romanos se señala al salvaje como el que carece de civilización (Choza Armenta, 2009).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Se considera que es en el Pro Archia -una defensa forense del derecho a conservar la ciudadanía romana del poeta griego Aulo Licinio Arquias- donde Cicerón hace la defensa de la *Humanitas*. En ella se sostiene que la excelencia (*virtus*) se puede alcanzar mediante el desarrollo de las aptitudes naturalmente dispuestas en el hombre —disposiciones teleológicas dispuestas en relación con su orden perfectivo, (Martínez, 2014)—, y que si bien esto es posible de ser alcanzado por la propia naturaleza, si se añade un método e instrucción (Pro Archia, VII-15), el resultado puede ser la consumación de la formación integral del hombre en la *Humanitas*, un ideal de perfección humana alcanzada a través de la modelación ética. Así, el estudio (de las letras) es indispensable para poder mirar las figuras excelentes en situaciones ejemplares (Arbea, 2002) e imitar su comportamiento para realizar la acción apropiada en los quehaceres (*officia*) humanos (Martínez, 2014).[11]

De esta forma, la humanidad o inhumanidad del hombre se define dependiendo de si actúa en concordancia o no con su propia naturaleza humana. El perfeccionamiento de esta consiste en habituar al alma a obrar conforme a la razón, es decir, en el ejercicio de cuatro virtudes cardinales (honestas): sabiduría práctica o prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Ahora bien, al igual que con la *Paideia*, el ejercicio de estas virtudes no tiene sentido si no es como formación para la vida supraindividual: "Sólo si toda una comunidad queda organizada suficientemente bajo la guía de la honestas, pueden constituirse los diferentes estratos sociales bajo la forma de la *humanitas*, que se corresponde como la realización de la finalidad perfectiva de toda sociedad humana" (Martínez, 2014, p. 131).

De manera un tanto descuidada (y reproduciendo narrativas históricas de corte ilustrado), pasaremos por alto las contribuciones medievales al humanismo, principalmente por falta de espacio y por no ser éste el lugar de una historia del proyecto cultural del humanismo. Sin embargo, nos interesa mostrar cómo el humanismo renacentista (o clásico) se apropia en cierta manera de los ideales pedagógicos y éticos del humanismo romano (pasados por el filtro del cristianismo). Deseamos mostrar que el Humanismo renacentista intenta recuperar la tradición clásica para desmarcarse de los ideales estéticos, políticos y éticos de los tiempos precedentes, principalmente el escolasticismo al que califican de bárbaro, y para ello rescatan el Humanismo como estudio de las letras clásicas como prerrequisito para el desarrollo moral del hombre (Roest, 2003).[12]

En contraste con la tradición escolástica, para la cual el cultivo de las cualidades exteriores del hombre siempre es medio para un fin —a saber, el desarrollo de las cualidades internas del hombre que tienen superioridad jerárquica sobre las primeras–,

11. "¿Cuántas imágenes —no sólo para mirarlas, sino también para imitarlas— de fortísimos hombres nos dejaron representadas los escritores griegos y latinos? Yo siempre, al administrar la república, imaginándomelas, conformaba mi corazón y mi mente a partir del recuerdo de estos hombres excelentes" (Pro Archia, VI-14).
12. Como se ha señalado hasta la saciedad, muchos de los elementos clave de la pedagogía humanista ya se encuentran en la tradición medieval.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

para los humanistas renacentistas el cultivo del lenguaje, la escritura y la oratoria se vuelven indispensables para la expresión de la humanidad natural del hombre y de su civilidad. El estudio no consistía ya en acumular conocimiento especializado y disciplinar, sino que la educación debía volverse holística, de forma que contribuyera a dar forma a la vida del hombre como un todo. El estudio de las letras ya no es siervo de una causa superior, sino que se supedita al desarrollo de las virtudes del individuo como un todo.

A pesar de que existe una diferencia entre los estudios humanistas renacentistas (*studia humanitatis*) y la *Humanitas* romana o la *Paideia* griega (en parte debido la distancia política entre ser ciudadano de una ciudad griega o romana —*polis* o *civitas*— y ser súbdito de un monarca), el proyecto pedagógico del humanismo renacentista puede ser visto como una formación (*Bildung*) fundamental para la construcción de la sociedad civil, como un humanismo cívico.[13] El énfasis en el hombre como un todo implicaba volver a poner de relieve la forma en que la educación podría contribuir a la sabiduría y virtud del hombre no sólo en tanto que individuo, sino también en cuanto ciudadano que puede aportar al bien común (Rico, 2014; Roest, 2003).

Pero el Renacimiento no consiste sólo en recobrar la sabiduría clásica, sino que es también innovador en tanto es un movimiento fundacional de la Modernidad. Principalmente, en el acento en la dignidad del individuo humano se manifiesta la posibilidad de crear el propio valor esencial por uno mismo, mediante el estudio de las humanidades, a través del desarrollo de las cualidades inherentes (Roest, 2003). El Renacimiento Humanista puede verse como un proyecto que pretende fomentar la dignidad natural del hombre y de la humanidad, cuyos atributos esenciales se vuelven ahora la autonomía y la independencia. Así es que en la *Oratio Dignitate Hominis*, Pico della Mirandola nos presenta la naturaleza humana como incompletitud, como indeterminación o deficiencia ontológica, para hacer hincapié en la libertad del humano para escoger su propia naturaleza.

Esta nueva antropología es la que da fundamento al espíritu optimista del Renacimiento, principalmente en las obras de Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Tomás Moro. En principio, hay un rompimiento con la creencia en las deficiencias moral e intelectual del hombre (derivadas del pecado original), por lo que el proyecto pedagógico se basa en la posibilidad de emancipación a través del cultivo de las letras y el desarrollo de la naturaleza humana, lo cual se convierte en un proyecto que atañe al provecho y bienestar general de la humanidad con carácter de porvenir, de camino hacia una *Roma Renovata*, de plan de utopía irrealizable pero siempre posible (Rico, 2014) que dará forma al humanismo europeo.

13. Roger Osborne (2006) muestra cómo el relativo aislamiento en que se desarrollaron las ciudades-Estado italianas desde el siglo XII y hasta el XV (por mantenerse al margen de las luchas de poder de los grandes monarcas) les permitió un desarrollo alternativo y la posibilidad de explorar formas de gobierno republicanas, en las que los conceptos de ciudadanía y participación pública vuelven a cobrar importancia. Este relativo aislamiento explica también, según Osborne, por qué el Renacimiento tuvo lugar en Italia de forma aislada y sólo tiempo después se disemina por toda Europa (Osborne, 2007).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Esta larga exposición de los componentes ético-pedagógicos del humanismo, que parecen ausentes de la consideración del posthumanismo, nos permite sostener que el humanismo es, antes que una teoría sobre la constitución ontológica del humano, una teoría ética. Desde esta perspectiva, el fin del humanismo no consiste en encontrar la naturaleza humana para discriminar quién merece ser sujeto de nuestra consideración moral o a quién debemos reconocer dignidad (y a quién no), sino más bien en entender qué es lo debido al otro (ser humano) y cómo debemos comportarnos frente a él/ella. La búsqueda de la naturaleza humana, entonces, no respondía a la búsqueda de una jerarquía taxonómica, ontológica ni de ninguna otra clase, sino a la obtención de criterios que pudieran orientarnos en qué es lo que se debe al otro. Los conceptos de *honestas* (las virtudes cardinales) y los *officia* (las acciones apropiadas o los quehaceres debidos) ciceronianos ponen esto de manifiesto: el cultivo de la naturaleza humana (la pedagogía) pasa por el desarrollo de una serie de virtudes o excelencias y su puesta en práctica a través de acciones específicas que se dirigen necesariamente hacia la relación con el otro e imponen, por lo tanto, exigencias de carácter ético. La misma naturaleza humana, desde esta perspectiva, pone al individuo ya de inicio en deuda con el otro al que se debe (Martínez, 2014) y en relación con un contexto en el que está ya siempre situado y sobre el cual se extienden las obligaciones éticas que regulan el actuar humano.[14]

Este carácter es claro para el gran estudioso del humanismo mexicano, Gabriel Méndez Plancarte. En su libro *Humanistas Mexicanos del Siglo XVI* (1994), Méndez Plancarte expone la forma en que el proyecto humanista es entendido por los representantes del naciente humanismo mexicano (Don Vasco de Quiroga, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Julián Garcés), para quienes los principios de igualdad e inviolabilidad de toda persona humana se transforman en luchas por el reconocimiento de la igualdad e inviolabilidad de los indios, así como de su derecho a conservar su propia forma de organización social y cultural (Méndez, 1994).

No obstante lo anterior, debemos reconocer las limitaciones inherentes a una teoría ética que se sustenta, para la obtención de criterios éticos, en una naturaleza humana antecedente como punto de partida. Este tipo de teorías, al final, trazan líneas divisorias tajantes entre lo humano y lo no-humano y, por tanto, establecen deberes diferenciados con sustento en estos criterios esencializados ontológicamente (como bien denuncia el posthumanismo). Eso es lo que ocurre con el humanismo cartesiano y el ilustrado (que, además, dejan de ser éticas de la virtud y se constituyen en éticas de la razón). Entonces, la pregunta que debemos hacernos es si todo humanismo está necesariamente ligado a una ontología humana antecedente, pues en tal caso —y ante escenarios que podríamos

14. En este sentido, podemos plantear la posibilidad de que algún humanismo situacional pueda constituirse en una ecosofía, siempre y cuando logre trascender el antropocentrismo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

catalogar de posthumanos[15]— habría que abandonar el proyecto humanista por antropocéntrico.

4. El Humanismo secular y el Humanismo existencialista de Sartre

¿Qué es lo que se "extiende" a los grupos que van siendo incluidos? ¿El concepto de "humanidad"? Sólo en los casos de un humanismo que parte de un a priori de lo que es el humano, y entonces los límites están definidos de antemano. Pero, si pensamos que lo que se extiende es un deber ético, o la exigencia de un determinado actuar que tenemos hacia el otro, un reconocimiento de la dignidad del otro humano o no-humano, el cual no está circunscrito por ninguna comprensión conceptual dada sino que tiene que irse definiendo *a posteriori* —al ir descubriéndose y construyéndose en la relación con el otro—, entonces tenemos potencial para *una ética humanista para escenarios post-humanos*. Nos parece que existen al menos tres posturas humanistas que podrían entrar en esta forma de humanismo: el humanismo secular de Corliss Lamont, el humanismo existencialista de Sartre y el humanismo Budista.

El humanismo secular es, principalmente, un rechazo de posturas éticas de corte religioso o sobrenatural que establecen el fundamento para el comportamiento sobre bases sobrenaturales o sobre la revelación religiosa. En este sentido, es un humanismo naturalista o evolucionista, en tanto se fundamenta en los avances de la ciencia. Asumiendo ser heredero de la Ilustración, este tipo de humanismo abraza el ideal de igual consideración ética hacia todos los seres humanos, así como los ideales de la democracia: "Para definir brevemente el humanismo del siglo XX, diría que es una filosofía de servicio gozoso para el bien mayor de toda la humanidad en este mundo natural y que aboga por los métodos de la razón, la ciencia y la democracia"[16] (Lamont, 1997, p. 13).

Aunque en definitiva Lamont define al humanismo como una filosofía centrada en el ser humano (como ideal moral), no parte de una jerarquía de superioridad. Por el contrario, una de las diez proposiciones de su filosofía humanista establece que parte de una metafísica naturalista, y define a la Naturaleza como un sistema constantemente cambiante de materia y energía en la que existe la totalidad de los seres. Como vemos, se parte de una homogeneidad ontológica que alcanza incluso al ser humano, tanto en su posición de ser evolucionado *en* la Naturaleza, como en la de la unificación mente-cerebro y cuerpo-personalidad. Sin embargo, sí se pone énfasis en la potencialidad del ser humano

15. Llamamos "escenarios posthumanos" a las coyunturas en las que entran en consideración ineludible entes no-humanos, de diferentes maneras: sea poniendo en evidencia la ausencia de agencia de los sujetos humanos (teorías estructuralistas y de sistemas, algunas teorías de la sociología de la tecnología que postulan la autonomía de ciertos sistemas técnicos, teorías sobre dispositivos de poder/saber, etc.); sea equiparando u homogeneizando la acción o la dinámica de actores humanos y no-humanos en redes complejas (teoría del actor/red); sea mediante la introducción de nuevos sujetos no-humanos para consideración ética (y jurídica), como serían los animales y los sistemas ecológicos; sea de alguna otra forma.

16. "To define twentieth-century humanism briefly, I would say that it is a philosophy of joyous service for the greater good of all humanity in this natural world and advocating the methods of reason, science, and democracy"

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

para, a través del uso de su razón (una herramienta evolucionada y no una posesión de exclusividad), resolver los problemas que le surjan al paso.

Oponiéndose a los determinismos (materialista o de otra índole), postula la libertad humana (objetivamente limitada) como presupuesto para un programa ético que da fundamento a los valores humanos con base en las relaciones y experiencia mundanas (*this-worldly*). Este programa tiene dos aristas que se complementan: la satisfacción personal y el autodesarrollo del individuo y el bienestar (*welfare*) de la comunidad que se alcanzan a través del trabajo y las actividades comunes. Así, este humanismo establece un programa social de largo alcance para el establecimiento de la democracia, la paz y un orden económico floreciente a nivel nacional e internacional (Lamont, 1997).[17]

No podemos abundar mucho más en la teoría de Lamont, pero nos gustaría hacer notar dos cuestiones: a) para el humanista secular, la Naturaleza lo es todo y el ser humano forma parte integral de ella, sin discontinuidad y separación y, aunque el humano utiliza la ciencia para conocerla, reconoce los límites de esta herramienta y la vastedad del mundo natural; b) el Humanismo secular es un programa ético que parte del estar en este-mundo, de los problemas terrenales para cuya resolución se toma a la humanidad como ideal moral incluyente, de forma no esencialista sino naturalista (evolucionista). Así, podemos decir que la teoría del humanismo secular es no esencialista, aunque debemos reconocer que es antropocéntrica, si bien un antropocentrismo entendido como orientación a normar al humano en sus relaciones con otros humanos y como parte de la Naturaleza.[18]

Por otro lado, respecto a la teoría de Sartre, creemos poder afirmar que el existencialismo es un humanismo no esencialista. Esto lo derivamos directamente del texto de Sartre, en el que se contrapone una visión técnica[19] del mundo con la visión del existencialismo ateo. De acuerdo con la primera, lo existente se comporta de acuerdo con una esencia que le antecede y que determina las posibilidades de lo individual: el humano individual realiza el concepto de humano que lo antecede (por ejemplo, en un entendimiento divino o en la *naturaleza humana* como concepto universal de los filósofos ilustrados). Por el lado del existencialismo ateo, al menos para la realidad humana, Sartre afirma que la existencia precede a la esencia, lo que quiere decir que el hombre (el ser humano) es nada, que no hay naturaleza humana. El humano, dice el francés, comienza por encontrarse existiendo en el mundo y después se define tal como quiere, con el

17. Es necesario no olvidar que Lamont fue socialista, por lo que el florecimiento económico no tendría que entenderse en el sentido de crecimiento económico basado en indicadores macroeconómicos (como se entiende ahora).
18. Lamont fue presidente de la American Humanist Association, entre cuyos miembros encontramos a personajes como Julian Huxley, B. F. Skinner, Margaret Atwood, Erich Fromm, Richard Dawkins, Ashley Montagu, Carl Sagan, Margaret E. Kuhn, Kurt Vonnegut, Salman Rushdie, Barbara Ehrenreich, Alice Walker, entre otros. También es de destacar que los principios del Humanismo Secular se ven reflejados en los Manifiestos Humanistas I (1933) y II (1973), entre cuyos firmantes resaltan: John Dewey, Julian Huxley, Isaac Asimov, A. J. Ayer, Francis Crick, Arthur Danto, B. F. Skinner, Joseph Margolis, entre muchos otros.
19. Sartre compara el concepto o idea de humano en la mente de un creador con el concepto o idea de un abrecartas en la mente del inventor. En este sentido, la esencia precede y determina la existencia.

resultado de que el humano es lo que hace de sí mismo/a. El humano en tanto subjetividad se concibe como proyecto (se proyecta hacia el porvenir) (Sartre, 2009).[20]

Ahora, en este proyecto que es el humano, Sartre señala que el existente es responsable de lo que es, de su existencia. Pero esta afirmación, que podría parecer abrir las puertas a un relativismo subjetivista sin escape alguno (en donde yo defino lo que es bueno para mí y no acepto ningún criterio ajeno que se me oponga), es complementada con otra que parecería ser un contrasentido: "Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres" (Sartre, 2009, p. 33). Cuando el humano se elige a sí mismo, no por ello desprecia a los demás. Por el contrario, al elegirse a sí mismo elige a los demás humanos, pues al crear al humano que quiere ser, crea al mismo tiempo la imagen del humano como cree que debe ser. La elección es afirmación de valor que pasa de lo individual hacia lo colectivo. Así, nuestra elección "compromete a toda la humanidad" al crear una imagen de humanidad por elegida valiosa.

Ahora, no por elegirla significa que es acertada, que otros la asumirán ni mucho menos. No debemos olvidar que una de las implicaciones de la *subjetividad* es la imposibilidad de trascenderla, por lo que siempre debemos tener en cuenta que la elección que hacemos, lo que valoramos de la humanidad, es una imagen subjetiva. Por eso la angustia del humano: al elegirse libremente, decide o legisla (subjetivamente) sobre cómo deben ser los otros, y esa responsabilidad de la decisión libre (que acecha al humano ineludiblemente) crea la angustia existencial. En este abandono, en el que es muy incómodo que Dios no exista (o algún *a priori* que defina qué debemos hacer, cómo debemos comportarnos, cómo somos o debemos ser), "todo está permitido". Estamos condenados a inventar al humano constantemente, desamparadamente.

Como vemos, de la misma forma que en Lamont, tenemos un humanismo no esencialista, antropocéntrico sólo en el sentido de ser antropomórfico:[21] no podemos escapar a la (inter) subjetividad humana, lo que es lo mismo que decir que juzgamos el mundo desde nuestros esquemas de percepción (en esto consiste la sentencia de Protágoras: "El hombre [el sujeto] es la medida de todas las cosas"). Pero esto anterior no significa que haya una renuncia ética. Por el contrario, el humano se ve en la obligación de normarse para relacionarse con los otros, desde un escenario de precariedad ontológica y ética.

5. Regreso a la naturaleza a través de una singularidad ontológica no esencialista, sino interconectada

20. Podemos ver una similitud con la naturaleza deficitaria del hombre de Pico della Mirandola.
21. V. el texto de Orrantia, "La antropología antropomorfa de Friedrich Nietzsche" (en prensa) para una distinción entre el antropocentrismo (con énfasis en lo ontológico) y el antropomorfismo (con énfasis en lo epistémico).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Una consecuencia importante de los humanismos antropocentristas —particularmente el mecanicismo cartesiano— es la influencia tan fuerte que han tenido no sólo dentro de ámbitos filosóficos, sino también científicos. Es imposible desarticular al quehacer filosófico y científico de alguna metafísica subyacente, pues toda concepción del mundo tiene presupuestos que la sostienen. Uno de estos presupuestos, a saber el mecanicista, descompone al mundo para entender el todo como la suma de sus partes, como el mecanismo de un reloj o un autómata. De esta manera, el mundo es subdividido y se explica su funcionamiento como determinado por el mecanismo integrado de sus partes (Nicholson, 2013; Nicholson y Dupré, 2018; Williams, 2008). A diferencia del dualismo cartesiano —en el que el alma humana es de una naturaleza esencialmente distinta a la de los cuerpos animales, incluido el cuerpo humano—, el materialismo mecanicista es monista, por lo que la jerarquización de los seres no proviene de una diferenciación ontológica, sino de una mayor complejidad en la organización de las partes, que permite realizar una serie de tareas "superiores", privilegiando la diferencia en capacidades cognitivas entre seres humanos y otros seres no humanos y haciendo menos otras formas de complejidad sensitiva o metabólica.

Como señalamos antes, las ideologías humanistas modernas antropocéntricas, derivadas del cartesianismo o herederas de la Ilustración, realizan una jerarquización ya sea a través de una distinción ontológica (la distinta esencia de animales humanos y no humanos) o recurriendo a las supuestas capacidades superiores de los seres humanos, a su raciocinio o a su material genético. El ser humano se auto-otorga un lugar especial entre los demás seres con base en los atributos que lo distinguen del resto del mundo fenoménico.[22] Curiosamente, a pesar de que el mecanicismo no dualista realiza una homogeneización ontológica de la naturaleza y los seres humanos, se ha negado que los seres no-humanos tengan el mismo valor, pues se les despoja de características como la sensibilidad o la cognición,[23] dejándolos, así, fuera de la consideración ética. Mediante su equiparación con máquinas, se cataloga a cosas y seres vivos como instrumentos al servicio de la humanidad, como objetos reemplazables, abstraídos del tiempo y el espacio y no como individuos únicos con un valor en sí mismos, con una historia y un futuro.[24] Aunque esta reducción de la complejidad de la vida tiene sus virtudes como herramienta metodológica de investigación, al convertirla en explicación de la realidad fragmenta nuestra concepción de los otros seres vivos y del mundo en general. Como consecuencia, dejamos de observar la diversidad de los procesos e interrelaciones que sustentan la

22. Estos atributos son difíciles de determinar, como la existencia de un alma, o son tan exigentes que excluyen a algunos seres humanos, como el concepto de "persona" que no aplica a quienes no poseen las capacidades cognitivas necesarias. Ahora bien, si el argumento de valor se refiere al material genético propio del ser humano, deja en la ambigüedad a animales de laboratorio que son quimeras genéticas que combinan genes de humanos y animales no humanos.

23. Ha sido una larga trayectoria la de poder comprobar grados de sintiencia y cognición en algunas especies animales y, sin embargo, a la fecha sigue abierto el debate, pues siguen existiendo posiciones negacionistas.

24. Si su importancia radica en su utilidad y relación con el ser humano, su pasado o posible futuro dejan de ser considerados. Es decir, si se mata a un árbol o a un animal, o se destruye un auto, no se considera una pérdida real más allá de la inconveniencia para los humanos relacionados al evento, pero no se concibe que haya un daño o pérdida de importancia para el animal, árbol o auto en sí.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

existencia del mundo fenomenológico, incluyendo las formas de vida (Callicott, 2008; Nicholson, 2013, 2014, 2018; Zapata-Clavería, 2016).

Una redefinición del humanismo necesita fundarse en otra visión del mundo en donde ya no se apele a modelos esencialistas, reduccionistas y/o mecanicistas-instrumentalistas, sino ir en contra de la fragmentación del mundo que lo prepara para ser consumido por el ser humano (tanto teórica como materialmente). Debemos buscar una visión que en contrapostura acepte y aprecie la complejidad de los procesos que ocurren en conjunción y sucesión continua y de esta manera dan surgimiento al mundo fenoménico. La filosofía procesual propone una metafísica que no se basa en unidades mecanicistas de entidades fijas ni en esencialismos o vitalismos cuasi religiosos, sino en la caracterización del mundo fenoménico altamente interconectado, cambiante y temporal. El filósofo Alfred Whitehead lo describe de la siguiente manera:

> *El proceso es en sí mismo la actualidad y no requiere un gabinete estático antecedente. También los procesos del pasado, en su desaparición, son en sí mismos energizantes como el origen complejo de cada ocasión novedosa. El pasado es la realidad en la base de cada nueva realidad. El proceso es su absorción en una nueva unidad con ideales y con anticipación, por la operación del creativo Eros. (Williams, 2008, p. 90)*

Así, el mundo fenoménico está compuesto por un continuo de procesos que son entendidos a través de la comprensión de la complejidad de las redes de relaciones entre los procesos mismos y con el mundo alrededor, tanto entre organismos vivos como con los elementos abióticos. Es necesario aclarar que el mecanicismo no niega la existencia de procesos, pero estos son lo que les ocurren a las cosas, es decir, debajo de los procesos están los elementos "esenciales", sólidos y constantes de los fenómenos. En contraparte, la concepción de los seres vivos a través de la ontología procesual los describe desde una ontología relacional como fenómenos que persisten temporalmente por la continuidad de sus procesos, no por propiedades estáticas inherentes a esos sistemas, pues son linajes de procesos que van evolucionando en el tiempo y que tienen procesos estabilizadores a nivel individual (por ejemplo la homeostasis[25]) y a nivel grupal que originan lo que llamamos "especie"[26] (Dupré, 2017; Williams, 2008).

La comprensión de todos los seres vivos como una sucesión de procesos abre la posibilidad de observarlos en toda su magnitud, sin los determinismos genéticos ni esencialistas que han sido respaldados por la teoría moderna de la evolución. No se niega la importancia de la información genética, pero se contempla como uno de los muchos procesos que interactúan en el ser, tanto internos (metabolismo, homeostasis, cognición) como externos (relaciones con elementos abióticos y bióticos, como son simbiosis,

25. Conjunto de fenómenos de autorregulación, conducentes al mantenimiento de una relativa constancia en la composición y las propiedades del medio interno de un organismo.
26. Entre los elementos estabilizadores de la especie están la reproducción sexual, así como procesos de selección natural.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

cooperación, mutualismo, competencia, construcción de nicho, etc.) (Callicott, 2008; Dupré, 2017).

Desde la visión de la filosofía procesual, la concepción mecanicista y su representación metafórica a través de un reloj pierde sentido, por lo que se busca otro tipo de metáforas para explicar la naturaleza de los seres vivos, siendo una de ellas la del río que, aunque siempre está cambiando y fluyendo, mantiene una presencia constante durante ciertos periodos. Lo mismo puede decirse de un ser vivo, pues no "*es*", sino que está "*ocurriendo*" y la sucesión de sus procesos da una sensación de continuidad. Se trata de una expresión del flujo de materia y energía que pasa a través de los organismos y al mismo tiempo los compone, por lo que no pueden comprenderse aislados de su tiempo y espacio, sino que se constituyen a través de su historicidad y del ambiente en que se encuentran y con el cual interactúan, construyéndose mutuamente con él (como la alimentación, socialización o construcción de nicho). Esto no sólo se mantiene como una declaración metafísica, sino que ha sido descrito científicamente, sin embargo, debemos cuidarnos de no caer en cientificismos, pues si bien la tecnociencia nos ayuda a comprender una parte de la realidad, también tiene sus sesgos, dogmas y tendencias (Braidotti, 2013; Dupré, 2017; Nicholson, 2018).

Desde esta concepción de los seres vivos, no se puede afirmar que existan distintas ontologías ni esencias particulares: la misma materia que constituye a unos constituye a los otros, la misma evolución biológica les da origen a todos, cada uno con sus particularidades, *pero todos interconectados a través de la infinitud de procesos ocurriendo y cesando continuamente*. Esto último es lo que marca la diferencia, nada despreciable, con el monismo del materialismo mecanicista. De acuerdo con la visión procesual, la individualidad es una ilusión, pues para que cada ser vivo esté presente se requieren de millones de acciones y efectos de otros seres vivos, así como de elementos abióticos a través del tiempo y el espacio. Esto es lo que Siddhartha Gautama, el Buda histórico, describió hace 2500 años como la *ley de condicionalidad*, a partir de la cual concibió a todos los seres vivos como hermanados en condicionalidad e interdependencia; dentro de este escenario no sería posible dar motivos para poner los intereses de unos por encima de otros o dar prioridad al sufrimiento de unos sobre el de otros[27] (Garfield, 2014; Sangharakshita, 2001).

Lo anterior nos ofrece una concepción distinta del ser humano, un ser interconectado con el resto del mundo, sin una esencia especial, pero sí con las particularidades cognitivas que le otorgan capacidad de agencia, autorreflexión y autocontrol, las cuales le posibilitan el desarrollo y el seguimiento de códigos éticos. Para mantener coherencia, estos códigos no pueden dar prioridad a un tipo de ser sobre otro, más allá de su lucha por la supervivencia. Si bien se acepta, desde una postura realista, que es imposible no consumir para sostener la existencia, se superpone un ideal en el que se hace un máximo esfuerzo por minimizar el daño y maximizar el bien hacia todos los seres

27. Desde el budismo se da por hecho que todos los animales son sintientes.

vivos,[28] evitando la jerarquización en la medida de lo posible. Es decir, primero se limita el consumo o cualquier otro tipo de daño al mundo vegetal para no afectar a estos seres más allá de lo realmente necesario y, segundo, no se hacen distinciones entre animales por ninguna de las consideraciones que se han mencionado anteriormente (sintiencia, cognición, utilidad, etc.). El asumir que todos los animales son igualmente valiosos y dignos de respeto significa que su bienestar e incluso felicidad no sólo no deben de ser impedidos, sino que han de ser procurados con el mismo cuidado y empeño.[29] Una postura de dominio y cosificación del otro es incompatible con esta perspectiva, por lo que la manera en que nos definimos como seres humanos también debe modificarse. Sin dejar de ser un humanismo, es decir una búsqueda de identidad, superación y sentido, debe dejar de ser autocentrado y, por tanto, antropocéntrico.

6. Redefinición del humanismo desde el Budismo

Es posible establecer un nuevo ideal humano que no le aísle del resto del universo a partir de un ideal de dominio, sino que lo reposicione por medio de un ideal pedagógico y una ética del cuidado de sí y del resto de los seres vivos. A través de la capacidad de autoreflexión y de autoobservación, el ser humano puede analizar sus acciones y las consecuencias de éstas, con el fin de modificar su conducta para evitar acciones que causan daño y fomentar aquéllas que son de beneficio para sí mismo y para otros. Esta capacidad de "autoobservación/ autorregulación" puede alcanzar incluso los procesos cognitivos fundamentales (biológicos y metafísicos) que subyacen a la conciencia y de los cuales surgen nuestras acciones. De esto podemos deducir que el poder principal del ser humano no es el de la construcción o destrucción, sino su habilidad de cambiar las *raíces del mal en sí mismo en raíces del bien*[30] a través de una elección libre, a la cual se puede llegar por medio de la educación, reflexión, análisis y meditación. De acuerdo al *Mulapariyaya Sutta*,[31] sólo aquellos que están conscientes de las raíces del mal en sí mismos pueden esforzarse por erradicarlas para en su lugar cultivar la sabiduría y amor por los otros, para poder relacionarse de la manera correcta con el mundo. La sabiduría entonces no es sólo epistémica, sino también ética, cuyo fin es evitar la corrupción de las acciones con la ambición de poder y posesividad baconiana (Garfield, 2014; Ryan, 1998). En línea con el pensamiento existencialista y del humanismo secular, se trata de una ética que escapa a mandatos divinos y/o determinismos esencialistas, es una ética del ser humano regulándose a sí mismo en tanto ser consciente de su capacidad creadora y

28. Aunque tiene similitudes con el utilitarismo, la ética budista no proviene propiamente de la consideración a la sintiencia, sino de una reorientación metafísica, ontológica y fenomenológica más profunda.
29. Esto aplica cabalmente a los animales que se encuentran bajo cuidado humano, mientras que la situación de animales silvestres es más compleja, pues la ayuda a unos puede ser la muerte de otros, por lo que las intervenciones tienen que ser limitadas y contextualizadas para evitar situaciones de doble efecto. En estos casos, la preservación del medio ambiente representa la mejor ayuda a su bienestar.
30. En este contexto, el "mal" está constituido por las acciones y pensamientos torpes que se originan de la ignorancia, avidez y sentimientos negativos aversivos y que causan daño al individuo mismo y a otros. En contraparte, el "bien" corresponde a las acciones y pensamientos que se originan de la sabiduría, desapego y emociones positivas afectivas que derivan en bienestar para el individuo y los demás seres vivos.
31. Texto budista que se encuentra dentro del Canon Pali.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

destructora hacia sí mismo/a y a los demás, por lo que toma la libre decisión de adherirse a una ética más amplia. En este nuevo humanismo, el ser humano ya no es el estándar de evaluación de todas las cosas, pero tampoco lo es ningún otro ser, pues no debería supeditarse la gran variedad de manifestaciones de vida a un sólo ser. Miles de millones de seres distintos habitan este planeta. Entonces, considerar arbitrariamente la superioridad de unos sobre otros por su similitud, cercanía o utilidad hacia una sola especie no tiene sustento más allá del narcisismo humanista antropocéntrico.

En este nuevo paradigma se pone atención a la ontología biológica[32] compartida entre todos los seres, así como a la interconexión de procesos que nos unen y que por tanto nos hacen a todos/as parte de la vida de los demás, de una u otra manera. La ética, entonces, no puede limitarse al cuidado de unos sobre otros, sino que se extiende hacia todos los seres vivos desde el entendimiento de la pertenencia a un sólo proceso de vida con diferentes manifestaciones en especies e individuos. Esto no es sólo un conocimiento intelectual: *la realización profunda de estas verdades cambia la manera de observar, entender y evaluar el mundo alrededor.* Esto deriva en el surgimiento de procesos cognitivos, emocionales y estéticos hacia otros seres que le hacen preocuparse por procurar activamente su bienestar y felicidad, encontrando en ese mismo proceso el bienestar y felicidad propios. El ser humano se vuelve a insertar en el mundo natural y, consciente de sus capacidades y en ejercicio de ellas, abandona la postura de dominio por la de cuidado, la cual tiene como sustento uno o varios sentimientos que pueden ser definidos a través de conceptos como ecosofía, biofilia, amor, reverencia, compasión, empatía, etc. Usaremos la palabra amor que, si bien ha sido muy desgastada a través de los siglos, aún mantiene una cualidad de sentimiento noble y positivo que no es exclusivo de ninguna cultura.

Para comenzar, es indispensable establecer qué entendemos por la palabra *Amor*, un amor verdadero y profundo hacia los demás. Establezcamos que el verdadero amor por el otro no puede surgir desde la separación, comodidad y seguridad de una postura dominante, jerarquizante que lleva implícita la falta y el menosprecio del otro. Dentro de este paradigma, amar al otro implica reconocerle en toda su amplitud y complejidad desde la horizontalidad. El amor no puede ser condicionado, negociado ni garantizado en su reciprocidad, por lo que la incertidumbre es elemento inherente de la relación con el otro, es decir, no podemos controlar las reacciones, ni los sentimientos ni la duración de los eventos, las relaciones o las vidas de los demás. Amar verdaderamente a otros y a uno mismo podría incluso pensarse como un acto de heroísmo donde no cabe el egoísmo. Para amar se debe tener el valor y la determinación de hacer lo necesario, de arriesgar lo necesario por el bien del otro sin que esto represente un sacrificio porque se hace voluntariamente por quien amas. Amar es un verbo que se ejerce ampliamente, sin vergüenza, sin reservas, sin límites, con las manos abiertas y con valentía. Al reivindicar

32. Podría decirse que los seres humanos tenemos una ontología polisémica, pues no somos sólo el producto de la biología, sino que también hay un origen sociocultural, lo cual es cierto. Pero sería un error pensar que estas otras ontologías están desligadas del resto de los seres vivos, pues nuestras sociedades y culturas están íntimamente relacionadas y hasta sustentadas en las vidas de otros. Por tanto, no hay manera de escapar de nuestra interconexión con los seres no humanos.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

el significado del verbo "amar" como acción que surge del ser, pero que no acaba en sí misma/o, el amar se ejerce sin fronteras, como elemento etéreo que no puede constreñirse ni condicionarse. De esta manera, *un nuevo humanismo requiere repensar al amor como elemento que surge y se irradia y pasa a través de todos los seres por igual.*

Este sentimiento hacia todas las formas de vida no es compatible con el dominio, por lo que es necesario buscar otra manera de relacionarnos con otros desde las particularidades que tenemos como seres humanos. Una alternativa la podemos encontrar a través del término pali[33] "*Khattiya*", que representa a la casta de los guerreros; sin embargo, en el *Aggaña Suta*[34] se redefine su significado a través de una relación con su entorno que no se basa en el poseer o dominar, sino en el amar y cuidar, de manera que *Khattiya* debe entenderse principalmente como "protector" de la vida. Es el protector de la gente sin importar su estatus social, de los animales y todos los seres vivientes, es el ser humano que se aleja del poder del domino y se vuelca hacia la protección: de ser el infractor del primer precepto de la ética budista,[35] se convierte en su devoto defensor (Ryan, 1998).

Esta actitud de cuidado se ha manifestado en las funciones que los monjes budistas cumplen dentro de la sociedad, pues no se encuentran aislados, sino que acuden a los asentamientos para recibir alimentos, dar enseñanzas, educar a los jóvenes, escuchar a aquellos en desgracia, mediar en conflictos, consolar a quienes agonizan y realizar rituales funerarios. Se les ha designado con la palabra "*Bhikkhu*", que significa "*compartir amorosamente*". Tanto lo que dan como lo que reciben se hace desde un sentimiento de amor y es éste el tono que adquiere el mutualismo: la apertura y generosidad al dar y recibir (Ryan, 1998). Respecto al cuidado y la representación de los animales, estas funciones deberían estar a cargo de quienes les conocen, quienes tengan como objetivo el mejor interés para ellos y no quienes se benefician de su instrumentalización, pero sobre todo *quienes pongan atención a la diversidad de formas de comunicación lingüística y conductual por las que los animales se expresan constantemente y que hemos ignorado por tantos siglos* (Allen y Bekoff, 2007; de Waal, 2003; Preston y de Waal, 2002; Rendall y Owren, 2002; Zapata-Clavería, 2016). Aunque profesiones como la medicina veterinaria y la biología vienen a la mente —y sí, los profesionales de estas disciplinas tendrían mucho que decir al respecto—, siempre es necesaria la diversidad e interdisciplina dentro de las discusiones bioéticas.

El Budismo funciona como un post y transhumanismo no tecnológico en un primer sentido que finalmente deriva en una nueva forma de humanismo. En un inicio se trabaja a través de una práctica de estudio y técnicas meditativas que permiten la auto-observación y auto-regulación para lograr la transformación del ser a través de la trascendencia de las concepciones que se tienen de lo que es ser un ser humano, todas las cuales conllevan dogmas y limitaciones que nos sujetan y entorpecen en nuestro entendimiento de la realidad. Así, se busca la liberación de estos condicionamientos

33. Idioma índico.
34. Texto budista incluido en la colección del Digha Nikaya.
35. La abstención de la destrucción de la vida a través de acciones de amor y bondad.

cognitivos y afectivos, pero esto no debe confundirse con una fuga, sino con una liberación que tiene un boleto de regreso. La liberación del ser humano de sí mismo/a deriva en un descubrimiento de su entrañable interrelación con el resto del mundo, particularmente con los otros seres vivos. Al liberarse de sus constricciones es libre de reconocerse en el otro, de sentirse en el otro, de desarrollar compasión, amor y empatía sin límites y darse imparcialmente hacia los demás. La trascendencia de las concepciones del ser humano son justamente la liberación que necesita para ser plenamente humano, para tornarse en el ser que existe como parte de este mundo, ni por arriba ni por debajo, sino *entrelazado en él y con él*.

Cuidar del otro es cuidar de mí. Cuidar de mí es cuidar del otro. Una ética que surge de una relación de amor, que no descansa en distintas ontologías ni en el beneficio propio o de una minoría, que no necesita de mandatos divinos ni de una esencia del ser, pues surge a partir de la autodeterminación, del convencimiento de que actuar así es lo correcto por respeto y consideración al valor del otro, a la relación que tenemos con el otro en una realidad con un único proceso de flujo de vida con diferentes manifestaciones. Esta ética se basa también en la enseñanza y el ejemplo y puede entenderse como una forma de *paideia*, como significación de la aspiración humana a no sólo mantenerse, sino mejorarse en su ser y actuar para consigo mismo/a como con los otros. Así, se da un nuevo significado de humanismo no antropocéntrico, donde no cabe el mecanicismo y su reduccionismo, sino un humanismo en el que el ser humano abandona las posturas de dominio y alienación para retomar su lugar dentro de la naturaleza y sus procesos de vida, con una actitud de cuidado hacia los otros.

7. Conclusiones

El concepto moderno de humanismo lamentablemente ha dejado de ser útil como ideal al cual aspirar como humanidad, pues representa una visión muy reducida en la que el ser humano, con las características que creíamos lo configuraban (por ejemplo, el raciocinio), no sólo se sitúa como centro, sino que se posiciona en la posición más elevada y relevante para la consideración ética, excluyendo de dicha consideración a seres no-humanos e incluso a algunos grupos humanos que se consideran lejanos a ese ideal. En el mundo contemporáneo, en el que la tecnología nos ha globalizado y en el que el impacto de las actividades humanas es insoslayable y omnipresente, los avances en ciencia nos han obligado a reconocernos como productos de la evolución biológica que nos hermana con las distintas formas de vida. De acuerdo con esto, seguir manteniendo posturas antropocéntricas no sólo parece ser inválido, sino también dañino. La exclusión de una gran cantidad de seres (humanos y no-humanos) de la consideración ética se traduce en su instrumentalización o cosificación: su valoración es asignada por su valor de cambio en el mercado o por su utilidad instrumental en relaciones productivas o de consumo. Esta forma de relacionarse del ser humano con su entorno produce daños y violencias que, además de ser inaceptables éticamente por principio, eventualmente también afectan

a las mismas sociedades humanas a través de fenómenos como el cambio climático o las enfermedades emergentes, como el SARS-CoV-2.

El cambio de paradigma necesario para modificar nuestra concepción del ser humano se enfrenta con resistencias, debido a la indisposición de perder una postura de dominio y comodidad. Pero esta resistencia descansa en la incomprensión de dos cosas. Primero, que las implicaciones de tal estructura de dominio no son inocuas; las consecuencias de este antropocentrismo establecido como jerarquía de poder de unos sobre otros ya son más que evidentes y catastróficas: contaminación, pandemias, cambio climático, extinción masiva, violencia social, discriminación, etc. El segundo factor que suele desestimarse, y que va más allá de los intereses de especie, es que, si bien los seres humanos tenemos una ontología polisémica, de la cual una parte se crea socioculturalmente, también tenemos una ontología biológica que compartimos con el resto de los seres vivos, de manera que su inclusión dentro de la consideración ética no es un acto de caridad, sino un acto de congruencia y justicia ante el reconocimiento de la interconexión y similaridad entre seres vivos.

La crítica del posthumanismo a las ideologías esencialistas ha puesto de relieve el carácter excluyente de cualquier posición ética que requiera, para ser sujeto de consideración ética y política, la posesión o consumación de ciertas características o la manifestación de cualidades determinadas definidas *a priori* de acuerdo con un ideal de "humanidad". Cualquier humanismo de este tipo será esencialista y, por tanto, antropocéntrico. No obstante, en este texto hemos buscado una ética no antropocéntrica *para normar al ser humano*, dirigida a la conducta y direccionalidad de las acciones humanas respecto a otros seres humanos y no-humanos, así como respecto al entorno natural y al social. El humano se pone a sí mismo como "sujeto" de la normativa ética. De esta manera, y en contraposición con la postura posthumanista, hemos retomado el *humanismo en tanto proyecto ético-político* y no como esencialismo ontológico. Encontramos que los humanismos secular, existencialista y budista nos permiten actualizar un proyecto pedagógico ético-político de larga data entre los humanismos clásicos y latinos, sin necesidad de apelar a una esencia, deidad o dogmas religiosos.

Esto abre la posibilidad de dejar de lado modelos antropocéntricos que impiden la apertura hacia las dimensiones emocionales y estéticas que se encuentran detrás de la ética, al tiempo que liberan los candados excluyentes dentro de la misma. Cuando la consideración ética ya no está limitada por estándares arbitrarios como el raciocinio y la neuroanatomía —al final, criterios naturalizantes deterministas que bien pueden tomar el lugar de las mitologías esencialistas y ontologizantes—, sino que consideran a otras entidades en sus propios términos, estamos llevando nuestra capacidad ética verdaderamente hacia un nivel regulativo con un potencial perpetuamente incluyente que comprende que, aunque el objetivo de la ética es la regulación de la conducta humana, esto no significa que el ser humano deba ser el estándar de oro para evaluar a las demás entidades. El humanismo se vuelve un proyecto de constante reformulación y comprensión del humano de sí mismo como *más que sólo habitante del mundo, sino como parte de él*. Un ser que se construye y co-construye con los demás seres, que reconoce su

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

papel como ciudadano del mundo natural y como tal adquiere una responsabilidad ética ineludible.

Bibliografía

Allen, C., y Bekoff, M. (2007). *Animal consciousness. The Blackwell Companion to Consciousness.*

Arbea, A. (2002). El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón. Onomázein, (7), 393–400.

Ávila Gaitán, I. D. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno) biopoder y performances de la (des) domesticación. *Tabula Rasa*.

Bacon, F. (Ed.). (2017). *Nueva Atlántida*. Fondo de Cultura Económica (FCE).

Badmington, N. (2004). Mapping posthumanism: an exchange. *Environment and Planning* A, 36(8), 1341–1363.

Bernal, J. (1986). *La ciencia en la historia*. Nueva Imagen / UNAM.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. John Wiley & Sons.

Callicott, J. B. (2008). The New New (Buddhist?) *Ecology. Journal for the Study of Religion, Nature & Culture,* 2(2).

Chavarría-Alfaro, G. (2015). El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. *Reflexiones*, 94(1), 97–107.

Choza Armenta, J. L. (2009). *Historia cultural del humanismo*. Thémata: Plaza y Valdés.

Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. La Editorial, UPR.

Descartes, R. (2013). *René Descartes: Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Cambridge University Press.

de Waal, F. B. M. (2003). *Darwin's legacy and the study of primate visual communication. Annals of the New York Academy of Sciences,* 1000, 7–31.

Dupré, J. (2017). *The metaphysics of evolution.* Interface Focus, 7(5), 20160148.

Fuller, S. (2018). What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition. En M. A. Peters, S. Rider, M. Hyvönen, y T. Besley (Eds.), *Post-Truth, Fake News: Viral Modernity & Higher Education* (pp. 13–26). Singapore: Springer Singapore.

Garfield, J. L. (2014). *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy.* Oxford University Press.

González, J. (2013). ¿Qué es la bioética? En J. González (Ed.), *Perspectivas de bioética*. Fondo de Cultura Económica (FCE).

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo.* Alianza Editorial,Ed.

Jaeger, W. (2009). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México DF.

Lamont, C. (1997). *The philosophy of Humanism*. (Humanist Press, NY.,Ed.).

Martín Blanco, S. (2012). Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum. *Revista de Bioética Y Derecho*, (25), 59–72.

Martínez, S. Á. (2014). La idea de Humanitas en M.T.Cicero. *Daimon. Revista Internacional* de Filosofía, 62(62), 123–138.

Méndez, P. G. (1994). *Humanistas mexicanos del siglo XVI.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Nicholson, D. J. (2013). Organisms ≠ machines. Studies in History and Philosophy of Science Part C: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences,* 44(4), 669–678.

Nicholson, D. J. (2014). The machine conception of the organism in development and evolution: a critical analysis. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences,* 48 Pt B, 162–174.

Nicholson, D. J. (2018). Reconceptualizing the Organism. En J. D. Daniel J. Nicholson y y Dupré, J. (Ed.), *Everything Flows* (pp. 139–166). Oxford University Press.

Nicholson, D. J., y Dupré, J. (2018). *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford University Press.

Osborne, R. (2007). *Civilización: una historia crítica del mundo occidental.* Editorial Crítica.

Preston, S. D., y de Waal, F. B. M. (2002). The communication of emotions and the possibility of empathy in animals. En S. G. Post (Ed.), *Altruism & altruistic love: Science, philosophy, & religion in dialogue*. (pp (Vol. 500, pp. 284–308). New York, NY, US: Oxford University Press, xvi.

Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.

Rendall, D., y Owren, M. J. (2002). Animal vocal communication: Say what? En M. Bekoff (Ed.), *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition* , (pp (Vol. 482, pp. 307–313). Cambridge, MA, US: MIT Press, xxi.

Rico, F. (2014*). El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Editorial Crítica.

Roest, B. (2003). Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse. En S. y. B. R. Gersh (Ed.), *Medieval and Renaissance Humanism*. Brill.

Ryan, P. D. (1998). *Buddhism and the natural world: towards a meaningful myth.* Windhorse Publications.

Sandel, M. J., Anne T and Robert M Bass y Sandel, J, S. M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

Sangharakshita. (2001). *A survey of Buddhism: its doctrines and methods through the ages*. Windhorse Publications.

Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a Humanism*. Yale University Press.

Singer, P., et al. (1977*). Animal liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*. Granada Publishing Ltd.

Taylor, C. (2001). *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Harvard University Press.

Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* - 25th Anniversary Edition. Princeton University Press.

Te Aho, L. (2010). *Indigenous challenges to enhance freshwater governance and management in Aotearoa New Zealand-the Waikato river settlement*. Retrieved from https://researchcommons.waikato.ac.nz/handle/10289/5705

Vries, R. de, y de Vries, R. (2006). 'Ethical concepts regarding the genetic engineering of laboratory animals'. *Medicine, Health Care and Philosophy*.

Williams, J. (2008). The need for metaphysics: on the categories of explanation in process and reality. *Theory, Culture & Society*, 25(4), 77–90.

Zapata-Clavería, M. (2016). Convertir la Zoé en Bios: Democracia, representación y animales. *Acta Sociologica*, 71, 101–121.

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS
Doctor en Filosofía por la UNAM. Sus líneas de investigación tratan sobre las condiciones formales y materiales del ejercicio de la práctica democrática y se ha centrado en redistribución, multiculturalismo, opresión estructural y la relación entre el funcionamiento de sistemas técnicos y la práctica democrática. Ha dado clases en distintas universidades y desde 2014 es profesor de la asignatura "Ciencia y Sociedad" de la facultad de Química. Actualmente está realizando una estancia posdoctoral en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM.

MARÍA DEL CARMEN VALLE LIRA
Candidata a Doctora en Ciencias dentro del Posgrado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud de la UNAM. Se ha dedicado por más de 20 años al cuidado y conservación de animales silvestres en cautiverio y vida libre. Sus líneas de investigación incluyen la medicina de la conservación, ecoética, zooética y budismo. Profesora de las asignaturas de Bioética en las Facultades de Ciencias y Medicina Veterinaria y Zootecnia de la UNAM.

Aprender por fin a bailar Nietzsche, sus animales y sus danzas

Aprender enfim a bailar Nietzsche, os seus animais e as suas danças

Learning to Dance Finally Nietzsche's animals and dances

Fecha de envío: 5 de abril de 2021 **Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2021**

Renata Prati
Licenciada en Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
Email: rprati@filo.uba.ar

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este artículo propone una lectura de la cuestión del cuerpo y la animalidad en *Así habló Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, que toma como hilo conductor el problema del arte; el arte en un sentido restringido y particular, pero también el arte en un sentido ontológico: la ilusión y el error como condiciones de la existencia. El lugar privilegiado que ocupa la danza en el Zaratustra, como parte de una red de sentidos más amplia en la que se entretejen una filosofía artista, el cuerpo del bailarín y múltiples cuerpos de animales, da pie para investigar si hay en el pensamiento nietzscheano una concepción del arte y de la danza que ya no sean propios de lo humano. La pregunta que organiza la reflexión es: ¿son capaces de arte los animales? Otrxs se preguntaron si ríen, si piensan, si sufren. Aquí quisiera preguntar: ¿acaso bailan los animales?

Palabras clave: animalidad, corporalidad, arte, danza.

Este artigo propõe uma leitura da questão do corpo e da animalidade em *Assim falou Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, que toma como fio condutor o problema da arte; a arte em um sentido restrito e particular, mas também a arte em um sentido ontológico: a ilusão e o erro como condições de existência. O lugar privilegiado que a dança ocupa em *Assim falou Zarathustra*, como parte de uma rede mais vasta de significados em que a filosofia artística, o corpo do bailarino e os múltiplos corpos animais se entrelaçam, nos leva a investigar se a concepção de arte e de dança no pensamento de Nietzsche já não seriam propriamente humanas. A questão que organiza a reflexão é a seguinte: os animais são capazes de fazer arte? Outros perguntaram se riam, se pensam, se sofrem. Aqui eu gostaria de perguntar: os animais dançam?

Palavras-chave: animalidade, corporeidade, arte, dança.

This paper proposes a reading of the problems of body and animality in Friedrich Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, paying special attention to the question of art—art, that is, both in a restricted and an ontological sense, illusion and error as conditions of existence. The privileged status given to dance in *Thus Spoke Zarathustra*—embedded in a wider web of meanings comprising philosophy as art, the body of the dancer and multiple animal bodies—enables us to wonder whether there is, within Nietzsche's thinking, an understanding of art and dance as no longer prerogatives of the human being. The discussion is thus organized by the following question: Are animals capable of art? Others have asked whether they laugh, think, or suffer. Here I would like to ask: Do animals dance?

Key Words: animality, embodiment, art, dance.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

"¿Un investigador yo? ¡Oh, ahorraos esa palabra!
Soy solamente *pesado*, ¡unas cuantas libras!
Caigo, caigo y sigo cayendo
¡Hasta que por fin llego al fondo!"
Friedrich Nietzsche (2011, p. 52)

"¡Y demos por perdido el día en que no hayamos bailado al menos *una vez*!"
Friedrich Nietzsche (1997, p. 295)

Para el poeta Rainer Maria Rilke, "la obra de arte siempre es el resultado de un haber estado en peligro" (Rilke, 1992, p. 23). Esto debe ser cierto también para las producciones de la filosofía, aunque no sea lo más feliz, tal vez, usar el término "obra" para un pensamiento fragmentario e intempestivo como el de Friedrich Nietzsche. Es evidente que el pensamiento nietzscheano se halla marcado de principio a fin por la enfermedad; o mejor, que el suyo es un pensamiento que "ha recorrido muchas saludes" (Nietzsche, 2011, p. 36). Nietzsche sufrió toda su vida, y desde muy chico, de distintos dolores y malestares; desde náuseas y cefaleas, llagas, pérdidas de la visión, crisis depresivas, hasta los síntomas propios de la sífilis, enfermedad que terminaría por llevarlo a la locura y la muerte.

Este trabajo no se apoyará en lecturas biográficas; sin embargo, esta circunstancia no me parece menor: si a Nietzsche le debemos el haber planteado el problema del cuerpo de manera original y duradera, creo que eso fue gracias a su singular experiencia de *su* cuerpo, su cuerpo tantas veces y de tantas maneras *enfermo*. Pero ¿por qué estoy abriendo un trabajo sobre la danza, sobre la animalidad, con una reflexión sobre lo enfermo? ¿Qué tienen en común el salto gozoso del bailarín, sus posibilidades corporales aparentemente ilimitadas, o incluso la exuberante pluralidad de la vida animal, con la experiencia gris y desempoderante de la enfermedad? En la enfermedad hay algo, algo en el nivel del cuerpo, que se nos vuelve imposible. Cuando enfermamos lo que perdemos es esa conciencia de un cuerpo que nos obedece, esa conciencia en la que se inspiró desde siempre la tradición filosófica; en la enfermedad, por el contrario, experimentamos el cuerpo como algo que se rebela contra nuestra voluntad. La experiencia que se nos impone en la enfermedad es la de lo que *no* puede un cuerpo: no el cuerpo que domino, el cuerpo que me responde, sino el que me ignora, que sigue su camino, que no da al yo ninguna razón que este alcance a comprender. El cuerpo que se evade del yo: ese es el cuerpo que atraviesa el pensamiento nietzscheano y que informa, entre otros temas, su tratamiento del arte y de la animalidad.

Al traer a escena este cuerpo Nietzsche deja planteada de manera singular la cuestión de la animalidad como una cuestión que nos atañe en nuestras fibras más íntimas: en la economía de su pensamiento, lo animal refiere precisamente a lo que existe antes de la

domesticación por el hombre, es un nombre para una existencia salvaje, que no se sujeta a razones, que no *responde* a preguntas ni órdenes humanas. El cuerpo enfermo como cuerpo propio que se escapa es también el cuerpo animal del ser humano, ese cuerpo nuestro por el que no podemos asumir plena responsabilidad; se trata de un lugar de mestizaje e hibridación de las fronteras entre el ser humano y todo el resto de los cuerpos vivos. Y, tal vez, ese cuerpo huidizo no esté tan lejos del cuerpo que baila: el cuerpo que, inmerso en el movimiento, encuentra y crea sus propias razones.

En este artículo, me propongo emprender una lectura de la cuestión del cuerpo y la animalidad en *Así habló Zaratustra* en la que el hilo conductor sea el arte: el arte en un sentido restringido y "particular", el arte de la danza, pero también el arte en un sentido amplio, ontológico: la ilusión y el error como condiciones de la existencia. Una pregunta en especial desencadena y organiza la reflexión: ¿son capaces de arte los animales? Otrxs se preguntaron si ríen, si sufren, si tienen alma, si sienten vergüenza, si piensan, si se reconocen en el espejo. Aquí quisiera preguntar: ¿acaso bailan los animales?

Si nos paráramos en la tradición, tal vez podríamos imaginar dos posibles respuestas. Por un lado, si la danza es un arte, y el animal es eminentemente cuerpo, de allí se sigue que pertenecen, en última instancia, a dos reinos diferentes y separados. El animal es *res extensa* mientras que el arte es espíritu, inteligibilidad, sentido; en una palabra, humanidad. El animal no es capaz de crear un mundo, sino que se limita a poseerlo, a rodearse de un mundo ya dado. El arte, en cuanto obra del espíritu, en cuanto creación, es otra de las tantas prerrogativas del ser humano, otro de los tantos signos de su "excepcionalidad".

Pero, por otro lado, la danza es un arte del cuerpo, el arte del movimiento del cuerpo. En función de ello, tradicionalmente, la danza ha ocupado un lugar menor, relegado, marginado en el sistema de las artes. La danza es incluso, en cierto sentido, un arte sin obra, el arte de la impermanencia, de la fugacidad y el desobramiento: algo que se escribe en el aire, por retomar la expresión del coreógrafo argentino Oscar Araiz (2019). "La danza existe en un constante punto de fuga […], un acontecimiento que se desvanece en el mismo momento de su materialización. Ningún otro arte es tan difícil de capturar, tan imposible de asir", observó la crítica Marcia B. Siegel (1972, p. 1). Aunque esto no basta para desarmar completamente el excepcionalismo humano de la primera respuesta, sí, por cierto, complejiza el panorama. La danza sigue siendo una actividad humana, pero una que surge de esa parte de lo humano que más se acerca a lo animal, y que no logra o no aspira a emanciparse de él. ¿Será acaso lo animal en nosotrxs lo que, al menos en la danza, nos hace artistas, será allí de donde surge el arte?

Afortunadamente, el *Zaratustra* está poblado de numerosos indicios que apuntan en una dirección por entero diferente de la tradicional. El lugar privilegiado que ocupa allí la danza no solo me permite plantear aquí la pregunta por el arte en Nietzsche en términos de una pregunta por la danza; además, la omnipresencia de la metáfora del baile, como

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

parte de una red de sentidos má amplia en la que se entretejen una filosofía artista, el cuerpo del bailarín y múltiples cuerpos de animales, da pie para investigar si hay en el pensamiento nietzscheano una concepción del arte y de la danza que ya no sean propios de lo humano.

La pregunta por la danza de los animales exige el encuentro de dos amplios terrenos de preguntas –por el arte y el cuerpo, por la danza y el animal–, que será necesario ante todo explorar con cierto detalle. Así, en un primer momento me preguntaré qué es el animal y qué es el cuerpo en *Así habló Zaratustra.* El *Zaratustra* es una obra rebosante de historias, figuras y metáforas de la animalidad, y es también una obra en la que el problema del cuerpo aparece con una impronta fuerte. En este punto, mi hipótesis de lectura será que la cuestión de la animalidad, la profusa y polisémica fauna del *Zaratustra*, opera allí como otro nombre para el problema del cuerpo, y viceversa. Luego, en un segundo momento, pasaré a la pregunta por el estatus del arte y de la danza, tanto en el pensamiento nietzscheano como también un poco más allá de él. Con la esperanza de darle más carnadura a la idea que nos hacemos de "la danza", este artículo dará, en un tercer momento, un pequeño rodeo por ciertas encarnaciones históricas del arte de la danza. Con algo de suerte, estas indagaciones nos acercarán finalmente a una posible respuesta sobre las capacidades para el baile de esos cuerpos que, generalizando demasiado, solemos llamar "animales".

1. Desde que conozco mejor el cuerpo

La pregunta por el cuerpo en el pensamiento nietzscheano puede abordarse a partir de una de sus citas más famosas: "mi filosofía es un platonismo invertido" (Nietzsche, 2010a, p. 195). Platón es el más antiguo y claro exponente del dualismo entre alma y cuerpo, entre ideas y formas sensibles; para Nietzsche, esta separación se encuentra en la médula misma de la tradición filosófica occidental. Invertirla implica entonces, para Nietzsche, el gesto fundamental y fundante de una nueva tradición de pensamiento. Invertir el platonismo es poner su dualismo de cabeza: priorizar el cuerpo, en vez del alma, privilegiar los sentidos, en lugar de la razón. Tal como anota Nietzsche en un fragmento póstumo: "El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último" (2008b, p. 161). Y podemos observar, de paso, que la inversión del platonismo es también una inversión de la jerarquía entre salud y enfermedad. De hecho, para Nietzsche, "todo idealismo filosófico ha sido hasta ahora algo así como una enfermedad" (2011, p. 350): el movimiento de idealización por el cual nacen las ideas es un proceso de vaciamiento, simplificación y debilitamiento. "Filosofar era siempre una especie de vampirismo", dice Nietzsche sobre la tradición que inauguraba Platón: "¿No veis el espectáculo que aquí se

desarrolla, el constante *ir poniéndose más pálido*, la des-sensualización interpretada más idealmente?" (*ibid*; cf. también Nietzsche, 1998, pp. 57-58).

Sin embargo, lo que se invierte con este gesto no es simplemente una jerarquía entre dos categorías de sentido establecidas: alma y cuerpo, razón y sensación, pureza de las ideas e impureza de los sentidos, salud y enfermedad. La inversión categorial es solo un primer momento. El primer paso es, en efecto, dar vuelta la jerarquía: poner el cuerpo como soberano del alma, sacar a la impureza del terreno corporal y ponerlos en el reino de las ideas. Pero los efectos de este platonismo invertido no se limitan a un cambio de signo o de posiciones: la inversión produce desplazamientos de sentido en ambos términos de la jerarquía. Cuando se ponen los pies donde solía estar la cabeza, nada queda inalterado: cambia el sentido de los pies, de la cabeza, del arriba y del abajo, de la relación misma entre arriba y abajo. Venerar al cuerpo como antes se veneraba al alma no es el sentido último de la inversión, sino apenas una mala lectura del platonismo invertido; una interpretación simple, reductiva, que el propio Nietzsche rechaza en la escena de *Así habló Zaratustra* en que los hombres superiores caen en una nueva fe, tan estrecha como la anterior. Durante "La fiesta del asno", lo que se hace patente es que toda destrucción de valores es o tiene que ser una creación de nuevos valores: toda inversión entre dos valores supone una transvaloración de *todos* los valores, ya que cambiando un signo, se desplaza todo el sistema, todo lo que lo compone. El cuerpo no ocupa el lugar del alma en términos de asumir su mismo sentido, sus mismos atributos, su mismo color. El cuerpo no se convierte por esta inversión en un nuevo yo soberano, coherente, idéntico, una voluntad clara y distinta: "el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor" (Nietzsche, 1997, p. 64).

Para comprender el impacto de esta transvaloración y cuán profundo cala este dualismo en nuestros modos de pensar, puede resultar útil considerar que la inversión y la transvaloración del dualismo en el pensamiento de Nietzsche opera en tres espacios o niveles interrelacionados: uno ontológico, uno estético-lingüístico y uno ético-político. En el plano ontológico, la oposición entre cuerpo y alma remite a la división jerarquizante entre lo sensible y lo inteligible, a las dos sustancias heterogéneas que postulara Descartes: dos órdenes esencialmente independientes en los cuales transcurren nuestras vidas, lo material y lo espiritual, el cuerpo y el alma, las pasiones y la razón. La creencia en esas dos categorías inconmensurables de lo sensible y lo inteligible forma parte no solo de la tradición y de nuestra formación filosófica más temprana, sino que informa también nuestras más primitivas y constitutivas maneras de entender el mundo que nos recibe, las maneras de habitarlo y de actuar en él. Y podemos remontarla a lo que Nietzsche llama voluntad de verdad: "la voluntad de volver pensable todo lo que existe" (1997, p. 174). En este nivel, la crítica al idealismo dualista pasa por la crítica a la misma división ontológica entre sensible e inteligible, división que nunca es ingenua ni inocente.

Divide y reinarás: a la hora de separar esferas, siempre se trató de poder someterlas, dominarlas, silenciarlas. En ese parágrafo 372 de *La gaya ciencia* en el que Nietzsche da sus razones para no ser idealista, la filosofía aparece como una "forma de vampirismo", que extrae la sangre (lo corporal) y deja las ideas como cáscaras vacías, y lo logra poniéndose "cera en los oídos", es decir, negando todo aquello que no se amolda al orden de lo inteligible. Contra la voluntad de verdad, Nietzsche enarbola la bandera de la voluntad de poder, otro nombre para la vida, vida que se define en el *Zaratustra* como "lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades" (1997, p. 176).

En cuanto al segundo plano, el de lo estético y lingüístico –o, tal vez, el punto en que la pregunta por el arte y la pregunta por la comunicación se solapan–, de momento cabe señalar que la oposición entre cuerpo y alma se corresponde con la oposición entre medio y contenido, entre el soporte de una obra y su significado, su esencia. Es, en gran parte, en función de este dualismo que se ha sostenido por tanto tiempo la marginación de la danza en el sistema de las artes: la danza se cuenta, junto con la música, entre las artes que menos dejan disociar forma y contenido, soporte y "significado". Y la danza es todavía más corporal que la música que, a ojos de la tradición, siempre pudo al menos refugiarse en su carácter abstracto, intangible. Pero la danza, en cambio, "nunca pierde su conexión con la realidad de las entrañas" (Siegel, 1972, p. 5).

Por último, es el plano ético-político el que permite vincular más claramente el cuerpo con la cuestión de la animalidad en el pensamiento nietzscheano: esto es, la manera en que la tradición filosófica ha subyugado al cuerpo es esencialmente la misma en que ha tratado al "animal", ese conjunto de seres vivos tremendamente amplio y diverso que recibe el nombre demasiado general e injusto de "animal" (cf. Derrida, 2008). El cuerpo es lo que compartimos con los animales y, en un sentido más fuerte aún, es el animal en nosotrxs, nuestro "animal interior", *das innere Vieh* (Nietzsche, 1997, p. 396, 410; 1988, p. 377). Como observa Mónica Cragnolini, "la animalidad es una de las figuras de lo extraño, extraño que somos también nosotros mismos (para nosotros mismos) en tanto animales" (2010a, p. 61). El cuerpo es el lugar de lo viviente en nosotrxs. De este modo, la crítica al dualismo alma-cuerpo echa luz sobre la problemática del animal, y viceversa: las reflexiones en torno a la domesticación, la explotación y el exterminio como los modos fundamentales de relación con los animales, así como la problematización de las fronteras entre lo humano y lo animal, son también ricas líneas de investigación para pensar la animalidad del ser humano, el cuerpo del animal humano.

Esta problematización del lugar del cuerpo y la animalidad en la tradición da lugar, en Nietzsche, a una reflexión crítica sobre los orígenes mismos de la moral (cf. Nietzsche, 2008a). El rechazo del idealismo toma la forma de una crítica de los ideales ascéticos, que se encuentran a la base de la moralidad, o como Nietzsche la llama, de "los prejuicios morales". La moral surge como una partición al interior de la vida y un ataque de la vida hacia sí misma: "En toda moral ascética adora el hombre una parte de sí como Dios y

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

tiene por ello necesidad de diabolizar la parte restante" (Nietzsche, 1996, p. 112). Esta demonización de las partes consideradas impuras, inferiores, tiene así una justificación moral: la preservación de la parte venerada, la que constituye la verdadera dignidad de la vida humana, el alma. En virtud de ella, el sacrificio de esas otras partes queda en todos los casos justificado y admitido; como observa Cragnolini, "el animal es, en Occidente, 'el que puede ser sacrificado' sin que ello genere culpas: necesidades de la conservación de la vida (humana) así lo justifican" (Cragnolini, 2010b, p. 25). Como puede verse en esta cita, tanto la parte divinizada como la parte forcluida pertenecen a un mismo concepto, el de la vida. Se justifica el sacrificio de la vida animal en función de la preservación de la vida humana; en esta configuración, la vida se vuelve contra sí misma. El animal, el cuerpo, así como el yo, el alma, son partes de una misma compleja unidad, en verdad, de una misma pluralidad, de esa gran razón que nombraba más arriba: "una guerra y una paz, un rebaño y un pastor".

En virtud de este concepto amplio y plural del cuerpo como la gran razón, de la vida como compleja conglomeración de fuerzas, es más fácil comprender la proliferación de expresiones en las que Nietzsche "define" lo humano partiendo de lo animal. Cuando Aristóteles definía al ser humano como "el animal político", su tesis tenía un valor totalmente diferente a cuando Nietzsche dice que el hombre es el animal con pasado, el animal curioso, doméstico, civilizado, el animal fantástico, el animal infeliz, el animal al que le es lícito hacer promesas o que es capaz de sentir vergüenza. Al multiplicar las definiciones, lo primero que logra es una flexibilización y una desestabilización de las fronteras (Cragnolini, 2010b, p. 16); no se trata ya de una propiedad esencial que el hombre tendría y el animal no, sino de una continuidad difusa, diversa y variable entre animales y humanos. Ya no es ni la política ni la razón lo que separan categóricamente al ser humano del animal: ahora son tantas las categorías, y a veces tan triviales, que uno no puede más que preguntarse si existe realmente una separación tan radical como la tradición y el sentido común lo pretenden.

Esta complicación y desdibujamiento de las fronteras es quizás el sentido más profundo de la inversión del platonismo. Esta es la respuesta que da Zaratustra al concienzudo de espíritu, ese personaje que encarna los ideales ascéticos del conocimiento: "tu verdad voy a ponerla inmediatamente cabeza abajo […]. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió en hombre" (Nietzsche, 1997, p. 410). El ser humano, lejos de ser el resultado de una purga de todo lo corporal y animal en sí, es la fagocitación y digestión idealizante de todas esas virtudes sensibles, corporales, *vitales*. Pero esas virtudes que hemos robado, esos restos de animalidad, resisten en nosotrxs; y tal vez sea la danza uno de los lugares en que mejor se manifiesten.

2. En lo fundamental doy más razón a los artistas

Siguiendo la huella de nuestro buscado animal bailarín, el segundo espacio al que hay que dirigir la atención es, justamente, ese espacio mutifacético y difícil de apresar que llamamos arte. El problema del arte ha estado en el centro de las preocupaciones nietzscheanas desde el principio, y quienes se han dedicado a su estudio han sabido reconocer su importancia desde temprano. A principios del siglo XX, en su *Philosophie als Ob*, de 1911, ya Hans Vaihinger mostraba la evolución, a lo largo del pensamiento nietzscheano, del concepto de arte como voluntad de ilusión y apariencia, y cómo es a partir de esta figura que se despliega el perspectivismo, al que Vaihinger entiende como una "filosofía del como si". También Massimo Cacciari enfatiza el carácter crucial de esa "facultad falsificadora" (2000, p. 91) que es el arte, en contra tanto de las pretensiones unívocas de la voluntad de verdad metafísica como del ascetismo judeocristiano y su cruzada contra los sentidos. El arte, en Nietzsche, es error querido, ficción e ilusión no solo útiles, sino absolutamente *necesarias* para la vida.

En este sentido, el problema del arte adopta la forma de una tensión entre apariencia y realidad que reenvía al dualismo ya señalado entre forma y contenido, entre medio y significado. La forma, el soporte, el decorado, el estilo, la apariencia; estos son solo algunos de los nombres que adquiere aquí el cuerpo sacrificable: prescindible, de menor valor que el significado o la esencia que portan, de menor rango, desde ya, que el conocimiento científico que se pretende objetivo, totalmente independiente de la forma. El arte es lo que ha estado tradicionalmente del lado de la apariencia; relegarlo allí ha sido el modo de reducirlo, de mantenerlo a una distancia segura del conocimiento y la realidad. Cuando Nietzsche privilegia el arte y lo define en términos de apariencia y error buscado, lo que produce es, nuevamente, no solo una inversión, sino también un radical desplazamiento: el arte es la figura por medio de la cual la jerarquía entre realidad y apariencia se pone cabeza abajo.

Esta inversión tiene un nombre muy conocido: "Dios ha muerto" (Nietzsche, 1997, p. 36; 2011, p. 169). La muerte de Dios significa, en primer lugar, que el conocimiento ya no tiene garantías, que ya no hay una jerarquía segura entre verdad y error. Ahora bien, la muerte de Dios significa también que el Dios muerto no había sido nunca nada más que una invención de los hombres, una idea humana, demasiado humana, que ellos pusieron en el mundo para poder luego encontrarla. "Si alguien oculta una cosa detrás de un arbusto, para luego volver a buscarla en el mismo lugar y encontrarla, no hay mucho de qué vanagloriarse", se burla Nietzsche en un ensayo temprano y demoledor (2018, p. 57). La muerte de Dios implica que no hay verdades o, mejor dicho, que las verdades solo lo son en cuanto inventadas, nacidas desde la ficción, la mentira y el error, de modo tal que todo es error (o nada lo es, como dirá más tarde John Cage), y la ciencia tiene el mismo valor y el mismo sentido que la literatura fantástica: la única diferencia es que no lo admite.

En cambio, el arte es la apariencia admitida y buscada: la "falsedad con buena consciencia" (Nietzsche, 2011, p. 331), "la desviación consciente de la realidad" (Vaihinger, 2007), la mentira "en sentido extramoral". El fenómeno estético es definido como la adhesión consciente y voluntaria a la ficción y la apariencia, y es precisamente en la medida en que es buscado que se vuelve, a lo largo del *Zaratustra*, un modelo para la filosofía. La "filosofía artista" opera una inversión en el ideal parmenídeo: "Parménides ha dicho 'no se piensa lo que no es' – nosotros estamos en el otro extremo y decimos 'lo que se puede pensar ha de ser con seguridad una ficción'" (Nietzsche, 2008b, p. 578). Es decir: la filosofía debe aprender del arte a aceptar la falsedad como condición de la existencia.

Para Nietzsche, la pregunta "qué es el arte" se confunde así, en última instancia, con la pregunta de para qué sirve el arte, cuál es su sentido: el arte existe para hacer soportable la existencia, para enseñarnos a vivir, si es que eso puede enseñarse. En el *Zaratustra* Nietzsche afirma que querer es crear. Querer es crear puesto que crear es valorar, renombrar, sopesar, y valorar no es otra cosa que querer: es un movimiento de la vida. Una filosofía artista es una que sabe ser flexible ante los cambios de los pesos, de los puntos de vista, eso es para Nietzsche "lo que se debe aprender de los artistas" (2011, p. 299). Aprender a aceptar el error como condición de la vida: "cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta" (Nietzsche, 2010a, p. 195).

A propósito de lo que se debe aprender de los artistas, o de lo que tenemos para agradecerles, en un fragmento póstumo de 1885 Nietzsche sostiene:

> *En lo fundamental doy más razón a los artistas que a todos los filósofos habidos hasta ahora: los artistas no se han salido de la gran pista por la que va la vida, han amado las cosas "de este mundo", – han amado los sentidos. Aspirar a la desensualización me parece un malentendido o una enfermedad o una cura, cuando no es mera hipocresía o autoengaño. Para mí mismo y para todos aquellos que viven – que puedan vivir, sin los miedos de una conciencia puritana, yo deseo una diversificación y espiritualización cada vez mayor de los sentidos; es más, hemos de agradecer a los sentidos su finura, abundancia y fuerza y ofrecerles a cambio lo mejor del espíritu que nosotros tenemos. (Nietzsche, 2010b, p. 817; trad. ligeramente modificada)*

Este rol casi profético del arte y del artista aparece muy a menudo en la travesía de Zaratustra; a lo largo de todo el libro, la figura del artista asoma una y otra vez como metáfora de una subjetividad nueva, poderosa, flexible y saludable. Si son tantas las cosas que debemos aprender de los artistas es porque, como sostiene Lucía Piossek Prebisch, los artistas son el "tipo humano [que] se salva y sirve a Nietzsche en adelante como

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ejemplo y apoyo en tal insólita empresa de recuperar el mundo sensible" (Piossek Prebisch, 2012).

Artista es quien no niega la multiplicidad, el cambio, la tierra, es quien le hace caso al llamado con el que se abre el *Zaratustra*: "permaneced fieles a la tierra" (1997, p. 36). ¿Y acaso no es el bailarín, entre todos los artistas, el más fiel a la tierra? Uno de los conflictos fundamentales del *Zaratustra* es precisamente el que opone al demonio personal de Zaratustra, "el espíritu de la pesadez", con "un dios que supiese bailar" (1997, p. 74); en efecto, no parece demasiado disparatado aventurar que, si no para Nietzsche, al menos para Zaratustra, el nombre preferido del arte es la danza. En *Así habló Zaratustra*, danza es el vestuario por excelencia del arte, su disfraz favorito, con todas las ricas connotaciones que estas metáforas de la apariencia adquieren en el pensamiento nietzscheano; y en ese sentido que se entienden aquí las múltiples y variadas referencias al baile y al cuerpo del bailarín que hace Nietzsche en esa obra.

En "La danza como metáfora del pensamiento", Alain Badiou rastrea las apariciones de esta forma de arte en *Así habló Zaratustra* y concluye que la danza cumple allí una función de inspiración para todo pensamiento que quiera abrazar el azar y al devenir, justamente porque, como metáfora del movimiento, de la flexibilidad y la ligereza, la danza se opone al espíritu de la pesadez, el enemigo de Zaratustra. El bailarín se emparenta así con el pájaro, el niño, las fuentes, el aire, el arriba, el mediodía y el vuelo; en una palabra, el bailarín encarna la *ligereza*. Es el personaje que enseña a ir "hacia arriba – a pesar del espíritu de la pesadez que tiraba de él hacia abajo", hacia el cielo, que es nombrado como "una pista de baile para azares divinos" (Nietzsche, 1997, p. 240). La danza sería la figura artística por excelencia, en el sentido en que vengo describiendo al arte, ya que permite inventar nuevos pasos, nuevos caminos, recrear el espacio cada vez: "paso a paso, esta no es vida, siempre un pie delante de otro hace alemán y pesado. Mandé al viento elevarme hacia arriba, aprendí a cernerme con los pájaros" (Nietzsche, 2011, p. 370).

3. El arte hace pesado el corazón del pensador

A esta altura, sabemos ya un poco mejor qué entender por cuerpo, animal, arte y danza en el marco del pensamiento nietzscheano. Sin embargo, antes de avanzar en la dirección de la respuesta a nuestra pregunta guía (¿bailan los animales?), quisiera detenerme en un punto difícil que surge de los hilos argumentativos tejidos hasta aquí: el sentido y el valor de lo pesado, del peso, del pesar, en el pensamiento nietzscheano. Se trata de un punto central en los dos terrenos que nos ocupan, tanto el del cuerpo y la animalidad como el del arte y la danza. El cuerpo, la materia, es lo que pesa, frente a la etérea liviandad de las ideas; y la danza, arte del movimiento en un mundo con gravedad, tampoco se escapa del peso, por mucho que lo haya deseado en ciertos momentos de su historia. Sin embargo,

el análisis de Badiou recién citado condensa con toda claridad una lectura de la danza muy difundida, muy arraigada en la tradición y en el sentido común: la imagen de la danza como la ligereza, el estar en puntas, el gran salto que nos hace creer que volamos.

Pero, así como la gran salud no es una salud aséptica libre de enfermedad, de la misma manera la ligereza que se invoca mediante estas metáforas en el *Zaratustra* no es, en mi opinión, una ligereza exenta de peso y gravedad. Aun si la danza es lo que nos permite evadir los movimientos prefijados y monótonos de la temible rutina, aun si nos permite combatir el "espíritu de la pesadez", la danza sigue siendo un movimiento que se despliega en un mundo con gravedad. Somos cuerpos que pesan, y vivimos en un mundo con gravedad. Aunque, como acertadamente señala Badiou, la figura del bailarín se entreteje en el *Zaratustra* con el viento y los pájaros, en este apartado quisiera argumentar que la figura del bailarín es todavía más provechosa que aquellas, ya que permite abordar de frente la irreductible tensión entre la tierra y el cielo. La ligereza nietzscheana no puede terminar por igualarse a la ligereza etérea de las ideas: ha de ser una ligereza con pies en la tierra, con sangre en las venas, "¿pues no tiene que haber cosas *sobre* las cuales y más allá de las cuales se pueda bailar?" (Nietzsche, 1997, p. 280). "El volar no se coge al vuelo" (*ibid*, 276): para poder despegar los pies del suelo, nuestros cuerpos terrestres *necesitan* la gravedad.

Tampoco quisiera proponer una identificación de la danza con la tierra, con el terruño, con lo netamente material, opaco e impenetrable. Por el contrario, lo que intento decir es que la figura de la danza en Nietzsche no debería reducirse a la contraposición de ligereza y pesadez, o el arriba y el abajo. La danza no puede ser reducida a uno de sus polos, ya que no solo ambos son necesarios, sino que lo fundamental de la danza se juega en el pasaje entre uno y otro. En este sentido, quizás sea útil introducir una diferencia conceptual entre pesadez y gravedad: la pesadez sería la de los valores que cargamos sobre los hombros, cual camellos, sin llegar a ser capaces de destruirlos y recrearlos; la gravedad, en cambio, remitiría más bien a una referencia ineludible, una perspectiva insuprimible: somos cuerpos encarnados y situados, siempre sujetos a una fuerza gravitatoria que define nuestro horizonte de posibilidades en este mundo.

Como señala David Abram en *Devenir animal*, tampoco es antigua en nuestra propia especie esta historia de alejarnos del suelo: si lo vemos en perspectiva, en verdad no hace tanto que cambiamos las cuclillas por las sillas. Solíamos tener una "amistad frecuente" con el suelo, pero en nuestra historia más reciente hemos aprendido a despreciarlo:

> *Pensamos que la gravedad es un lastre para nuestras aspiraciones: nos tira hacia abajo, nos retiene, hace que la vida sea un peso y una carga. Sin embargo, esta atracción gravitacional que nos mantiene pegados al suelo fue alguna vez conocida como Eros —¡como Deseo!—, el anhelo embelesado de nuestro cuerpo por el Cuerpo mayor de la Tierra, y de la tierra por el nuestro. […] Como el magnetismo que sienten dos amantes,*

> *o una madre y su hijo, la atracción poderosa entre el cuerpo y la tierra ofrece sustento y reabastecimiento físico cuando se consuma en el contacto. Aunque en los últimos tiempos hemos llegado a asociar a la gravedad con la pesadez y por ende a pensar que tiene un vector estrictamente descendente, algo sube hacia nosotros desde la tierra sólida cuando estamos en contacto con ella. (Abram, 2021, p. 81)*

La pesadez es el gran enemigo de Zaratustra, pero la "fidelidad a la tierra" a la que nos exhorta desde el Prólogo es lo que aquí entiendo, en consonancia con Abram, como gravedad. La pesadez sería, por así decirlo, la gravedad fosilizada, estancada en la obediencia, que ya no puede saltar. Por el contrario, la gravedad no excluye el salto ni el vuelo, sino que los implica, como contrapolo, e incluso los hace posibles. Es esa, justamente, la sabiduría que el bailarín comparte con el pájaro: "¡mira, no hay ni arriba ni abajo!" (Nietzsche, 1997, p. 323).

En este punto, para aprehender mejor este concepto de la danza como juego desestabilizante entre arriba y abajo, entre ligereza y gravedad, puede resultar enriquecedor hacer un breve recorrido por algunos movimientos de la historia de la danza como disciplina artística. Como observa la investigadora y bailarina estadounidense Kimerer LaMothe en *Nietzsche's Dancers*, cuando dos pioneras de la danza como Isadora Duncan o Martha Graham leyeron a Nietzsche no descartaron las imágenes de la danza como meras metáforas, vehículos prescindibles de un sentido más importante. A diferencia de gran parte de lxs comentadorxs de Nietzsche, para quienes la danza aparece, en el mejor de los casos, "como signo de una capacidad para *pensar* de una cierta manera" (LaMothe, 2006, p. 6), Duncan y Graham sí se tomaron *en serio* sus múltiples llamados a bailar. En cierto sentido, el señalamiento de LaMothe es paralelo al de Vanessa Lemm en su *Nietzsche's Animal Philosophy*, donde reclama que dejen de leerse las apariciones de animales a lo largo de toda la obra de Nietzsche como accesorias o como meros "artilugios metafóricos" (Lemm, 2009, p. 1). Es precisamente con ese mismo espíritu que considero necesario, para poder avanzar hacia una respuesta con sentido, sensible, de nuestra pregunta guía, llevar la mirada a la danza ya no como una metáfora entre tantas otras posibles, sino como una práctica corporal con derecho propio: una práctica material y situada, con una historia y una tradición de pensamiento. A ello me dedicaré entonces en las próximas secciones, con la esperanza de que este rodeo, por más breve y parcial que sea, nos permita dar más *cuerpo* no solo a lo que se entiende aquí por "danza", sino también a la manera de entender el valor de lo *pesado* en Nietzsche que vengo intentando desplegar.

3.1. Una afirmación de la vida

Lo que hoy se conoce como danza moderna surge entre fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX, especialmente en Estados Unidos y Alemania, como una reacción ante los

esquemas e ideales del ballet académico. Figuras como Ruth St. Denis e Isadora Duncan buscaban reencontrar (o reinventar) raíces más profundas o naturales para la danza, y encuentran inspiración en el exotismo oriental, en la antigua Grecia o en imágenes de la naturaleza, como los árboles, el viento, los animales o el agua. Sin embargo, la siguiente generación de bailarinxs y coreógrafxs, con la cual recién se consolida una tradición perdurable de danza moderna, reaccionaron también contra esos nuevos ideales; así, otros personajes pioneros como Doris Humphrey o Martha Graham buscaron poner el foco de la danza en el cuerpo no ya como medio de representación de un significado ulterior, sino en el cuerpo en sí mismo. En efecto, como señala LaMothe, esto es lo que atrajo a Isadora Duncan y Martha Graham ("bailarinas filósofas", como las llama) de Nietzsche ("filósofo bailarín"), lo que las alentó a tomarlo como sostén filosófico para sus prácticas artísticas: en sus textos, y sobre todo en el *Zaratustra*, "Nietzsche imaginó un modo alternativo de valorar la corporalidad" (LaMothe, 2006, p. xiv).

Martha Graham nació en 1894, en Allegheny, Pensilvania, y empezó a bailar a los veintidós años, una edad bastante avanzada para los estándares tradicionales. Le dedicaría su vida entera a la danza: solo a sus setenta y cinco años se retiraría de los escenarios, pero seguiría vinculada a su escuela y su compañía hasta el momento de su muerte en 1991. La técnica de movimiento y de formación para el movimiento desarrollada por Graham a lo largo de décadas de trabajo e investigación se ha consolidado como una técnica formativa fundamental, presente en toda currícula de danza moderna y contemporánea, y ha contribuido a moldear por ya más de medio siglo los cuerpos de bailarinxs, junto con la concepción misma del cuerpo que tiene la danza.

Como señala LaMothe, durante sus primeros años como coreógrafa independiente Graham estuvo fuertemente influenciada por sus lecturas de la obra de Nietzsche, al igual que lo había estado Isadora Duncan poco antes que ella (LaMothe, 2006, p. 157; cf. también LaMothe, 2005). Si ya Duncan había intentado recrear los pasos de Zaratustra en los suyos, ejercitando la "gran razón" del cuerpo, educando a las personas en ella y aspirando a un dios que supiese bailar, la torsión que imprime Graham en la historia de la danza tal vez podría pensarse como una profundización. Graham, tal vez todavía más que Duncan, busca ir al cuerpo, al movimiento, a la tierra. Busca que la danza se sostenga por sí misma, sin ningún coro que la acompañe ni complete ni sostenga; y, para ello, busca entender cómo la danza nace solo del cuerpo, solo de los movimientos más simples y básicos de la vida animada: la respiración.

"Mi técnica es básica", afirma Graham en *Blood Memory*, su autobiografía: "Es un cierto uso del cuerpo. Es una libertad del cuerpo y un amor del cuerpo" (Graham, 1991, p. 241). La "técnica Graham", como es ahora mundialmente conocida, se construye a partir de los dos principios básicos de la respiración, exhalar e inhalar: el "pulso de la vida" es el "pulso de la respiración", señala Graham (1991, p. 46). A partir de estos movimientos básicos se despliegan los principios técnicos de *contraction* y *release*, contraer y soltar, que

–junto con el uso de las espirales en la columna– son los fundamentos de su manera de ver la danza. Una clase típica de técnica Graham, hasta el día de hoy, en cualquier escuela de danza de cualquier país, comienza en el suelo, con respiraciones, y se va construyendo de manera progresiva sobre esos principios, incorporando cada vez más partes del cuerpo, complejizando los movimientos y la rítmica, hasta pasar al eje vertical sobre dos pies, y luego a las traslaciones en el espacio.

Permitir que la forma de la respiración, forma básica de la vida, lleve al movimiento es el principio de la técnica y sobre eso se construye, se plurifica, se complejiza. El núcleo generativo, la fuente creativa de toda la danza, está para Martha en el cuerpo, en el ir y venir de su respiración. Refleja una concepción de la vida como una tensión y un juego entre dos principios contrapuestos, e implica una oposición radical al concepto de cuerpo que regía en la tradición clásica: siempre hacia arriba, luchando contra la gravedad, contra la debilidad, contra la pasividad, renegando del piso. Ya Isadora había introducido una primera revolución en este sentido, en la dirección del suelo, de una fidelidad a la tierra, cuando se sacó las zapatillas de puntas y empezó a bailar descalza; Graham explota aún más ese acercamiento al suelo, a la gravedad, pero la hace estallar en todas las direcciones. El suelo representa ya no eso a lo que hay que oponerse y resistir, sino una fuerza, una atracción gravitacional que la danza usa, de la que quien baila aprende: aprende acerca del arriba y el abajo, claro, pero también sobre sus adentros, sobre el espacio, sobre las infinitas direcciones hacia las que su cuerpo se expande en una contracción. Entender la gravedad del cuerpo lleva a entender, también, la profundidad del movimiento en la multiplicidad del espacio: que nuestros cuerpos no son bidimensionales ni tampoco el espacio lo es.

Aunque se produzca tal vez una tendencia de identificar la contracción con una tensión negativa y el soltar con un momento de liberación y relajación, *contraction* con el suelo, lo pesado y el abajo, y *release* con el aire y la verticalidad, esto es una reducción, una mala lectura de la riqueza del aporte de Graham. Como recordaba Gertrude Schurr, una de las primeras bailarinas de su compañía, en los primeros años Graham solía repetir que "La contracción es tanto éxtasis como desesperación" (Horosko, 2002, p. 23). La danza de Graham, con su fuerte apoyadura en la tensión que nos constituye en cuanto cuerpos animados, es una "metáfora de lo no fijado" (Badiou, 2009), es una práctica de imaginación kinética (LaMothe, 2006, p. 216), de creación corporal de metáforas, una transvaloración de los valores. Como observa LaMothe,

> *Lo que le importa a Graham de una danza es que las personas la sientan, porque el sentimiento alimenta la sensibilidad y abre "puertas que no han sido abiertas antes" (Graham, 1991: 202) […]. Al educarnos en nuestros sentidos, la danza resiste aquellas fuerzas culturales que Nietzsche describía en términos de desensualización y sobresensibilización. (LaMothe, 2006, p. 164)*

Para Martha no había vida sin danza, puesto que concebía la danza, citando una y otra vez a Nietzsche, precisamente como una afirmación de la vida:

> *Mi danza es solo bailar [My dancing is just dancing]. No es un intento de interpretar la vida en un sentido literario. Es la afirmación de la vida a través del movimiento. (cit. en LaMothe, 2006, p. 151)*

Afirmar la vida a través del movimiento es aquí afirmar la vida *como* movimiento, como fluir incesante, oleaje y contraposición interminable entre inhalar y exhalar, reunir y dispersar, tomar y dar; conservar, henchirnos de aire, para luego siempre dejarlo ir, dejarlo dispersarse y disolverse en lo inhumano y no subjetivo. Afirmar la vida es afirmarla como inapresable: esto es, nuevamente, a través y como movimiento, como no-fijación, como juego y tensión irresoluble (y por ello mismo tan rica) entre fuerzas que se contraponen.

Algunos años después, un exbailarín de la compañía de Martha se abocó a una nueva transvaloración: más allá de la inversión de los binarismos, más allá de la revaloración del cuerpo, esta vez. "Nada es un error": así reza la sexta regla de un decálogo muy peculiar que habitó durante años las paredes del estudio de Merce Cunningham.[36]

3.2. Una constante transformación de la vida misma

Merce Cunningham nació en 1919, en Centralia, Washington, y, a diferencia de Graham, comenzó a bailar desde muy pequeño. Al igual que Martha tuvo una carrera larga, una vida entera en la danza y para la danza: en 1999, festejó sus ochenta años bailando un dúo en el Lincoln Center neoyorquino junto con Mikhail Baryshnikov. Continuó componiendo prácticamente hasta su muerte, en el año 2009. Las innovaciones que introdujo Cunningham, tanto en términos de movimiento como a partir de su colaboración con artistas de diversas disciplinas, abrieron caminos ricos e inesperados en la historia de la danza. De todos sus colaboradores, indudablemente el más decisivo fue John Cage: su compañero de vida desde la década de 1940 hasta la muerte del músico en 1992.

Inspirándose especialmente en el budismo zen y el *I Ching*, Cage y Cunningham se volcaron a trabajar con el azar. En la danza, Cunningham lo introdujo como parte del entrenamiento técnico, donde el azar se utiliza como un método para reentrenar los hábitos y descubrir nuevas combinaciones, y como método creativo y compositivo, donde

36 Me refiero a las 10 Rules for Students and Teachers, escritas por Corita Kent inspirándose en el trabajo de John Cage. Si bien Cage es citado textualmente en la décima regla, no fueron escritas por él. De todas maneras, tanto Cage como Cunningham recibieron las reglas con agrado y se dedicaron a difundirlas.

sirve para "disipar la intrusión de la personalidad" (Banes, 1994, p. 113). La obra de arte así concebida pasa a ser una especie de juego, en el que lo importante, más que el objeto que se produce como resultado, es el proceso creativo. Como observa Siegel, "el azar era una de las maneras en las que Cunningham se ataba a sí mismo al proceso" (Siegel, 1979, p. 293). Esta idea del arte como proceso, señala Merce, es "más oriental que occidental", y es por eso que la cultura "india es la única cultura en la que el bailarín es un dios" (Cunningham, 2009, p. 166). Este compromiso con el azar se hace presente de manera original en sus *happenings* o *events*, esas presentaciones flexibles y no convencionales que Cunningham comenzó a presentar a partir de 1964. La característica principal de los *events* es que la coreografía, la música, el vestuario y la escenografía son creados de manera separada y se encuentran por primera vez en el momento de la función.

El recurso a procedimientos aleatorios –lanzar los dados, arrojar una moneda, tirar las cartas o preguntarle al *I Ching*– se enmarca en un intento de sacar al arte de las manos del artista: una vez que las cartas están echadas, no queda ya lugar para las preferencias ni la decisión del coreógrafo, del Autor. Como explicaba John Cage:

> *La gente me pregunta a menudo si me mantengo fiel a las respuestas, o si las cambio cuando quiero. No las cambio cuando quiero. Cuando me encuentro en esa situación, en la posición de alguien que querría cambiar algo – en ese momento no lo cambio, me cambio a mí. Es por eso digo que en lugar de la autoexpresión, estoy comprometido con la autoalteración. (cit. en Larson, 2012, p. 179)*

Este debilitamiento del control consciente que un artista puede tener el proceso artístico era, para Cage y Cunningham, un "efecto saludable" (Banes, 1994, p. 103). Resulta también significativo que lo que determina inicialmente el surgimiento de los *events* es una invitación que recibe Cunningham para montar un espectáculo en un museo, esto es, en un espacio que no era un escenario sino apenas un *hall* de paso. Abandonando la tradicional organización del espacio escénico en torno a un centro y con un frente único, los *events* dan lugar a una descentralización del espacio y una multiplicación ilimitada de centros y frentes. Para Cunningham, abrevando en Einstein, todos los puntos del espacio son por igual cambiantes y dignos de interés. Esta democratización del espacio escénico conlleva una combinación novedosa entre libertad y responsabilidad del público: no está decidido de antemano dónde se debe mirar, sino que el público puede elegir, debe elegir, no le queda otra opción más que elegir. El acto creativo no está pues cerrado ni cumplido con la labor del coreógrafo, sino que siempre queda un resto a ser actualizado cada vez, en cada función, por cada espectador.

La obra de arte no transmite un mensaje previamente imaginado: si hay un mensaje, si se produce un acto de entendimiento y comunicación, eso es simplemente algo que sucede, que surge de la yuxtaposición imprevista de cuerpos, movimientos, espacio,

música, escenografía, público. El coreógrafo, el yo, se hace a un lado; el cuerpo ya no es ventrílocuo de la mente; es la danza la única que habla. En ese sentido, respondiendo en parte a ciertas acusaciones de inexpresividad, de abstracción en sus obras, Cunningham reflexionaba:

> *No creo que lo que hago sea inexpresivo pero simplemente no trato de imponerlo a nadie, para que cada persona pueda pensar del modo que le dicten sus propios sentimientos y experiencias. Siempre he creído que el movimiento en sí comunica, independientemente de los fines expresivos, más allá de la intención. (Cunningham, 2009, pp. 126-127)*

Se trataría, pues, de liberar a la danza de una figuración preconcebida para habilitar el surgimiento de expresiones, lenguajes y sentidos de otra índole. Anteponer el cuerpo, como pedía Nietzsche en un póstumo ya citado, "sin decidir nada sobre su significado último" (2008b, p. 161). La experimentación con el azar busca la supeditación del arte a una finalidad, a una historia, a un significado concebido como *querer-decir* (Derrida, 1995, 2010), para permitir el surgimiento de sentidos otros, que excedan quizás el ámbito de lo inteligible, que señalen quizás hacia un ámbito híbrido, fronterizo, impensable para la tradición: un ámbito de sentidos corporales, kinéticos, no intencionales.

La visión de la danza que se materializa así es, me parece, una práctica de bailar más allá del sí mismo, como esa a la que Zaratustra exhortaba a los hombres superiores: *über euch hinweg tanzen* (1988, p. 367; 1997, p. 400). A través del compromiso con el azar, con el *amor fati*, lo que se produce es una cierta desubjetivación del arte de la danza: en la medida en que se cede la decisión a un mecanismo impersonal, la obra escapa la previsión del coreógrafo como Autor. Sus preferencias, sus deseos, sus prejuicios quedan fuera de juego, y se abre así un margen de imprevisibilidad que, de alguna derridiana manera, había estado siempre ahí. La danza es por definición un arte fugaz y acontecimental: ni el coreógrafo más tradicional se sentirá del todo tranquilo antes de la función, pues sabe que, en última instancia, son otros cuerpos (y son *cuerpos*) los que se suben a escena. Lo interesante del método compositivo de Cunningham es que por primera vez no busca controlar y reducir ese margen de imprevisibilidad, sino explotarlo y aprender de él.

En Cunningham, entonces, la afirmación de la vida a través del movimiento se convierte en una "constante transformación de la vida misma" por el movimiento, como dijo él mismo alguna vez. Lo que ofreció el budismo zen para Cage y para Cunningham es un ir más allá del propio yo, ser "flechas del anhelo hacia la otra orilla" (Nietzsche, 1997, p. 38) que aceptan su carácter de tránsito y de ocaso. No es fácil aprender a bailar más allá de unx mismx, como el mismo Zaratustra lo sabe; al fin y al cabo, el viaje de Zaratustra a lo largo del libro es también la historia de cómo, el bailarín Zaratustra,

consiguió aprender a bailar. En una entrevista, Cunningham relataba que sus alumnxs solían hacerle siempre dos preguntas sobre el método aleatorio:

> *Una es: "si lo que sale no te gusta, ¿qué haces?", a lo que yo contesto siempre que lo aceptas y lidias con lo que ha salido; y la otra es: "si no eres capaz de hacer lo que sale, ¿entonces, qué?" y yo les explico que siempre lo intentaría al menos, porque la mente te dirá que no puedes pero en la mayoría de los casos la verdad es que sí puedes o, si no, encuentras otro camino y eso es increíble […]. (Cunningham, 2009, p. 91)*

Si Graham nos permitió entender algo de la gravedad, creo que lo que Cunningham puede enseñarnos aquí es el sentido de la ligereza como *amor fati*, el método del azar casi como una forma del eterno retorno nietzscheano: aceptar, afirmar, decir sí a lo que sucedió y repetirlo queriéndolo. Una ligereza que no es nada fácil. Se trata de una ligereza costosa, una ligereza que cuesta la vida y de la que depende la vida, un volar que "no se coge al vuelo". El azar como método nos empuja hacia una autoalteración de nosotrxs mismxs, hacia una superación y transformación de los hábitos y caminos conocidos, y eso siempre cuesta. El *amor fati* es una exigencia difícil: como escribe Nietzsche en un fragmento póstumo de 1888, extender "la mano hacia menudos azares" es muchas veces ser "amable frente a lo que no es bienvenido" (2008b, p. 719). El método aleatorio que usaron Cage y Cunningham no es el único camino para lograr esto, por supuesto; tal vez sería posible leer, incluso, ciertos desarrollos muy diferentes de la danza y las prácticas de movimiento contemporáneos (como el contact improvisación o la técnica Alexander, o algunas derivas del tango danza argentino) como otras formas de desaprender los hábitos y acallar al yo. De formas diversas, la danza se revela como "un arte de valores corporales" (Rothfield, 2009, p. 208) que pone en práctica modos de creatividad somática y evasiones de las costumbres y las normas de la conciencia.

Aunque de ninguna manera interesa aquí plantearlo en términos de "progreso" (¿qué sería un "progreso" en el arte?), entre Martha Graham y Merce Cunningham hemos recorrido un camino interesante: comenzamos hablando de la gravedad, y llegamos a inesperadas reflexiones sobre el azar, el perspectivismo y la superación del sujeto. No creo, como podría llegar a parecer, que en Cunningham simplemente desaparezca el problema de la gravedad, que sea la ligereza sin más, una supuesta ligereza liviana, etérea, la que informe su danza. La cuestión básica de la danza es para Cunningham la energía y, como bien observa la entrevistadora en *El bailarín y la danza*, "la energía de la danza, si la miras a través de una lente de aumento, consiste en una serie de posiciones que se deshacen":

> *–J. Lesschaeve: Es un movimiento doble, antagónico: por un lado, ese impulso de deshacer la posición en que estás y, por el otro lado, otro impulso de reconocer algo,*

fijarlo en una posición por muy fugaz que esta sea. –M. Cunningham: ¿Acaso no es así la vida? (Cunningham, 2009, pp. 151-152). 91)

Si algo enseña la historia de la danza en el último siglo y medio, es que danza se ha dicho de muchas maneras. Sea lo que sea la "danza", podemos decir que, por sobre todas las cosas, no es algo fijo ni estanco. La danza es movimiento, está en movimiento. En *La gaya ciencia*, Nietzsche le agradece al arte escénico que enseñe a los hombres "a verse desde lejos" (2011, p. 132), a entenderse como algo pasajero, histórico. En la inmensa variación que ha presenciado la danza en los últimos siglos, el movimiento y la posición aparecen, cuando menos, como sus dos polos irrenunciables, elementos mínimos y estructurales; y también lo son de la vida. Nuevamente, la danza aparece como otro nombre de la vida, o la vida como otro nombre de la danza… no olvidemos, en suma, que las dos canciones de la danza del *Zaratustra* son cantos dirigidos a la vida: "¡oh, vida!" (Nietzsche, 1997, pp. 167, 314). Este singular parentesco entre danza y vida es lo que me ayudará a desenmarañar mi camino hacia una posible respuesta de la pregunta planteada al comienzo.

4. Mi alfa y mi omega: todo cuerpo bailarín, todo espíritu pájaro

En la Argentina, el 29 de abril se produce una curiosa coincidencia: el Día (internacional) de la Danza cae junto con el Día (nacional) del Animal. Año tras año, esta coincidencia me da qué pensar. En varios sentidos, más y menos importantes, la danza y los animales no están tan lejos. Son muchas las especies animales en las que se han documentado formas de juego y de rituales fáciles de ver como bailes (Meijer, 2019). Son muchos y muy diversos los rasgos que la danza, como forma humana del arte institucionalizado, pero también como actividad social y cotidiana, toma prestado de los animales. Decimos "¡qué bestia!" cuando un bailarín nos parece extraordinario; cuando aprendemos a bailar, muchas veces intentamos imitar la elegancia del gato o la ferocidad del león; o nos imaginamos en el agua, como peces, para entender la fluidez, nos imaginamos en el aire, como pájaros, para entender la liviandad. Y en fin, por supuesto, el repertorio histórico de la danza, tanto la académica como la popular, está repleto de figuras animales, desde el *Lago de los cisnes*, epítome de la danza clásica, hasta el musical estadounidense *Cats* o el *Carnaval de los animales,* de Oscar Araiz. "Mirar a los ojos de una bestia para entender algo del mundo de la danza", anotan Lucas Condró y Pablo Messiez (2016, p. 41). ¿Será acaso que la pregunta con la que se abría este trabajo no era, a fin de cuentas, tan descabellada como parecía?

Como ya señalé, a lo largo de su obra Nietzsche multiplica la antigua fórmula "el hombre es el animal que". Sin embargo, el hombre nunca es para Nietzsche el animal que baila, nunca es *el* animal artista. Solemos pensar que los animales no hacen arte porque

no lo que hacen no se adecúa a los esquemas preconcebidos desde los que pensamos el arte: obras de arte únicas e iluminadas, creadas *ex nihilo*, pertenecientes a individuos aislados y autónomos que las conciben, las crean y las firman. Tal vez, como reflexiona Vinciane Despret en *¿Qué dirían los animales… si les hiciéramos las preguntas correctas?*, llevar la mirada al arte de los animales nos sirva para repensar nuestro propio arte, para empezar a hacernos preguntas más atinadas, más productivas: al fin y al cabo, tampoco lxs humanos hicimos nunca arte de esa manera, no en verdad. Nunca hicimos arte del todo solxs: el arte siempre trata de "agenciamientos complicados" (Despret, 2018, p. 12) con otras personas, con otros seres vivos, con el medio, con la historia, con el mundo. El humano no es el único animal que baila, no es el único animal artista.

Pero quisiera llevar esta respuesta un paso más allá: no solo el ser humano no es el único animal que baila. El animal humano, cuando baila, baila en su animalidad, con su animalidad, no en contra de ella. Despret también observa que "nuestras preferencias tienden más bien a favorecer la idea de que la obra solo sea lo que hacen unos pocos" y que, "si todos lo hacen, es instinto" (2018, p. 133). Si todos los cuerpos animados, animales, sean o no cuerpos de animal humano, pueden bailar, en esa lógica a la que nos hemos acostumbrado, el baile no sería un arte, porque no sería excepcional, no estaría libre de utilidad; sería un instinto, algo que es parte de la vida, hasta necesario para la vida, en algunos casos (como, por ejemplo, en rituales de apareamiento de ciertos animales, también los humanos) que no puede elegirse "libremente", como se supone que se elige el arte.

Ahora bien: como afirma categórica Cragnolini, "es sabido que para Nietzsche ese error útil que es el instinto, si algo no es, es regular" (2010b, p. 24). De la misma manera en que a lo largo de sus escritos de multiplican y complejizan las expresiones sobre la animalidad del humano, así también son recurrentes las expresiones que sugieren para los instintos un estatus ya no fijo. La construcción de metáforas, la inventiva, la capacidad artística, el afán de conocimiento, la voluntad de poder, incluso la noción misma de perspectivismo: todos son nombrados como *instintos*. Si la capacidad misma de construir una metáfora es un instinto, ¿cómo seguir pensando a los instintos como regulares y fijos?

En Nietzsche, la noción de instinto no apunta a una fijación inamovible o predeterminada, sino más bien a una forma de organización de las fuerzas vitales diferente de la que puede configurar el yo consciente: "el instinto viene a ser un *hábito* en el modo de juzgar el mundo circundante de modo inconsciente, que contribuye a reforzar las condiciones de existencia. En otras palabras, es una modalidad de juicio que *posee el cuerpo* que le da una propensión a determinada acción" (Martínez Becerra, 2011; énfasis añadido). El instinto, entonces, es otro nombre para esos errores útiles y necesarios sin los cuales no es posible la vida; hay muchos instintos posibles, y están presentes *tanto* en los animales como en los hombres, de manera que no sirven para trazar una frontera segura entre los dos supuestos reinos. No se trata de borrar las diferencias entre el ser

humano y los animales, se trata por el contrario de complejizar y multiplicar las líneas que marcan esas fronteras. Como lo decía tan claramente Jacques Derrida: "No se trata aquí de borrar toda diferencia […]. Mi reserva afecta únicamente a la pureza, el rigor y la indivisibilidad de la frontera" (Derrida, 2011, p. 150). Lo que nos fuerza a entender esta comprensión tan diferente del instinto es que la frontera entre lo humano y lo animal no es ni una ni pura ni infranqueable, que la diferencia no es oposicional: el pasaje y el contagio son posibles, e incluso potencialmente enriquecedores.

En efecto, eso ya lo había anunciado Zaratustra: "A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: solo así se convirtió en hombre" (1997, p. 410). No es solo contagiándonos que hemos devenido humanos: hemos robado a los animales sus virtudes, y luego lo hemos negado, orgullosamente. No es una separación del animal lo que permite la consolidación de lo humano, no es la emancipación de lo corporal lo que nos hace libres y nobles, sino muy por el contrario su introyección. Ese es también el argumento de Vanessa Lemm: si el ser humano es el "animal con cultura", eso no quiere decir que la cultura consiste en alejarse de la animalidad, en emanciparse de la animalidad. La cultura es para Nietzsche un fenómeno vital, no racional, ideal ni moral: surge de la vida, se engendra en lo vivo, que no es más que otra manera de decir que nace de la animalidad. Del mismo modo, la aspiración del *Übermensch* no es la de una evolución que deje atrás todo lo animal, sino al contrario: "la potencia del ultrahombre se refleja en su habilidad para albergar un rango creciente de lucha entre las pluralidades más amplias de las pasiones animales" (Lemm, 2009, p. 23).

En muchos lugares Nietzsche sostuvo que el arte es instinto, que pertenece a la esfera de lo orgánico y que no es, por lo tanto, propiedad exclusiva de lo humano: en *El nacimiento de la tragedia*, argumentó que el arte no es un emanciparse de la naturaleza, sino que brota de ella, de sus "instintos artísticos" (2007: 47); en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" habló del "impulso [*Trieb*] hacia la formación de metáforas" (2018, p. 71) como un impulso fundamental de lo orgánico, razón por la cual la perspectiva del ser humano y la del pájaro son tan distintas. En un fragmento póstumo de 1885 sostenía:

> *La totalidad del mundo orgánico es el entretejimento de seres con pequeños mundos inventados en torno suyo: en cuanto ponen fuera de sí su fuerza, sus apetitos, sus hábitos en las experiencias, como su* mundo externo. *La capacidad de crear (conformar, inventar, fantasear) es su capacidad fundamental […]. "Un ser habituado a una especie de regla en el sueño" – esto es un ser vivo. (Nietzsche, 2010b, p. 767)*

Los instintos son, pues, reglas, formas de vida, costumbres que se han ido heredando hasta parecer fijas y olvidarse como tales; pueden ser mejores o peores de acuerdo a cuánto convienen a las condiciones en las que los seres existen. Pero la capacidad de

inventar esas formas de vida es la capacidad fundamental, no solo del arte, no solo del ser humano, sino de la vida en cuanto tal. El arte es un asunto vital, un asunto de vida o muerte… como el "instinto", es cierto, pero eso no lo desmerece, al contrario. Como reflexiona Despret: "Lo que el instinto afirma y enmascara, al mismo tiempo, es el llamado de la cosa por hacer. Algo nos sobrepasa. Esa captura que conocen algunos artistas. Eso debe hacerse. Y punto" (Despret, 2018, p. 133).

En suma, no se trata de oponer el hábito al cambio, la fijeza a la libertad, la gravedad a la ligereza: ambos "polos" son necesarios para la vida, pero la vida vive en el entre, se juega en los matices, en los grises. El parágrafo 295 de *La gaya ciencia* es muy claro al respecto:

> *Amo las costumbres breves y las considero el instrumento inestimable para conocer muchas cosas y estados, y para conocerlos hasta el fondo de sus dulzuras y amarguras […]. En cambio, odio las costumbres permanentes y pienso que un tirano se me acerca y que mi aire vital se hace más denso […]. Sí, estoy reconocido en lo más profundo de mi alma a toda mi miseria y a todo mi estar enfermo, a cuanto es imperfecto en mí, porque esas cosas me dejan cien puertas traseras por las que puedo escapar de las costumbres permanentes. Ahora bien, lo más insoportable, lo auténticamente terrible, sería para mí una vida enteramente carente de costumbres, una vida que continuamente exigiese la improvisación: ese sería mi destierro y mi Siberia. (Nietzsche, 2011, pp. 247-248)*

La enfermedad –esto es, la corporalidad rebelada–, el error, el arte, la ilusión: todo aquello que nuestros prejuicios morales nos han hecho tachar de imperfecciones son en lo más profundo las puertas traseras que nos salvan de la condena a una costumbre permanente, a una fijación y una detención del movimiento. La danza y el azar aparecen como métodos, esto es, como caminos posibles para desarticular los prejuicios y las costumbres permanentes, para poder ir más allá de nosotrxs mismxs. LaMothe aventura que, de no haber estado tan enfermo, tal vez Nietzsche nunca hubiera llegado a plantear "la danza como metáfora clave para el proceso de trascenderse a uno mismo" (LaMothe, 2006, p. 104): la enfermedad lo obligó a prestarle una atención al cuerpo que, en tiempos de salud, no solemos darle; lo obligó a escuchar sus razones, a convivir con lo que no era bienvenido. La vida no es una noción ingenua en Nietzsche: es tensión, es "lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades", o, más breve, "lo que tiene que superarse siempre a sí mismo" (Nietzsche, 1997, p. 176). La danza aparece como una práctica corporal que nos enseña, sin palabras, que vivir es eso: bailar al borde del abismo, en tierras que se mueven, armar posiciones y deshacerlas, "bailar sobre los pies del azar" (Nietzsche, 1997, p. 240).

A mi pregunta guía, respondo, en fin, que sí. El cuerpo es el que baila, y los animales, esos extraños compañeros de mundo, también bailan. Y quizás haya mucho que aprender de sus danzas. ¿Nos es posible imaginar un baile de animales? Sin lugar a dudas, no es algo que forme parte de nuestro sentido común. Pero tampoco es algo impensable, ni del todo impensado. Merce Cunningham cuenta que, una vez, luego de una función:

> *una señora del público se me acercó y me preguntó cómo era posible bailar esas piezas sin música, sin que hubiera ritmo. Justo en ese momento, en ese extraño, pequeño y oscuro lugar, entró una hermosa mariposa y comenzó a moverse alrededor de la luz de una manera absolutamente fascinante. Y yo simplemente se la señalé. (Cunningham cit. en Copeland, 2004, p. 150)*

5. Aprender a vivir

Poco antes de su muerte, Derrida dio una entrevista en la cual le preguntaron sobre aquella intrigante expresión de *Espectros de Marx*, "aprender a vivir por fin". Cito parte de su respuesta:

> *ese suspiro se abre también a una interrogación más difícil: ¿se puede* aprender *a vivir? ¿Se puede* enseñar*? ¿Se puede aprender, mediante la disciplina o la instrucción, a través de la experiencia o la experimentación, a* aceptar *o, mejor, a* afirmar *la vida? […] Entonces, bueno, para contestar sin más rodeos a su pregunta, no, nunca* aprendí-a-vivir*. ¡Pero de ningún modo! Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta […]. (Derrida, 2007, pp. 21-22, 150)*

Aprender a vivir significaría al final negar la sobrevida que, para Derrida, es originaria: "la vida *es* supervivencia" (Derrida, 2007, p. 23). En otras palabras, aprender a vivir es un saber a la vez necesario e imposible. Ello me recuerda a lo que decía Martha Graham (1991, p. 3): solo se aprende a bailar practicando bailar, del mismo modo que solo se aprende a vivir practicando vivir, viviendo, en suma; lo cual supone que hace falta hacer algo que no se sabe para por fin aprender a hacerlo. Vivir es un saber imposible, como el de saber bailar. Ni a bailar ni a vivir es posible aprender. No son enseñables, no son saberes cerrados ni posibles de cerrar. Como ya mencioné, tanto Graham como Cunningham bailaron hasta que les dio el aliento; de alguna manera, la búsqueda de ese saber imposible, aprender a vivir, aprender a bailar por fin, es una búsqueda sin conclusión posible. No se puede aprender, no se puede enseñar, y, así y todo, nunca dejamos de buscar a nuestrxs maestrxs.

Vivir y bailar son tal vez dos terrenos de costumbres breves: desde que intentamos sistematizarlos, los vaciamos de vida y de movimiento; en el momento en que se apresan,

ya no están. Como explicaba Cunningham, "yo no pienso en la danza como un objeto, sino como una pequeña pausa en el camino" (cit. en Daly, 2002, p. 214). Ni la vida ni en la danza serán jamás algo que se tiene, y tampoco dejan nada a su paso, de modo que, para quedarse con la danza, para quedarse con la vida, hay que amarlas de verdad. Estoy, por supuesto, parafraseando una de las frases más famosas de Cunningham, que quisiera citar entera en su idioma original:

> *you have to love dancing to stick to it. it gives you nothing back, no manuscripts to store away, no paintings to show on walls and maybe hang in museums, no poems to be printed and sold, nothing but that single fleeting moment when you feel alive. it is not for unsteady souls. (Cunningham, en Huxley y Witts, 1996, p. 167)*

Nietzsche tuvo que aprender a convivir con la enfermedad, a trabajar a través de ella; está claro que puso todas sus fuerzas en aprender a amar la vida que tenía, porque "También el amor hay que aprenderlo" (Nietzsche, 2011, p. 276). Para eso, Nietzsche sobre todo caminaba. Caminaba por la montaña, por el bosque, rodeando un lago; caminaba por horas, "no porque se sintiera bien, sino para sentirse bien" (LaMothe, 2006, p. 17). En sus propios intentos de aprender a vivir, creo que su principal maestro fue su cuerpo: gran razón, guerra y paz, rebaño y pastor, enfermedad y gran salud.

En "De tablas viejas y nuevas", como vimos, Zaratustra afirma que los humanos tomaron rasgos de los animales para poder adaptarse y sobrevivir. Sin embargo, al introyectar las virtudes animales el hombre las ha transformado, las ha digerido y les ha quitado su verdadero valor, su carácter deviniente y vital. En *La gaya ciencia*, vemos cómo los animales "contemplan al hombre como un ser de su mismo tipo […] que ha perdido el sano sentido común de los animales" (Nietzsche, 2011, p. 220). El cuerpo y la animalidad aparecen en efecto, a lo largo de todo el *Zaratustra*, como refugio de la multiplicidad, de la corporalidad, de lo vital y cambiante. No son los hombres superiores quienes resultan mejores compañeros de viaje para Zaratustra: siempre demasiado pequeños y mezquinos, no aprenden aún a bailar por encima de ellos mismos. Hacia el final, son la bandada de pájaros y el león riente quienes le dan "su cariño y su júbilo" (1997, p. 440), la certeza de que sus hijos están cerca, de que la otra orilla se avecina.

No solo el arte no es solo un asunto de artistas excepcionales, de hombres iluminados; tampoco le habla solo a los artistas, ni solo a lo humano en nosotrxs. En un póstumo de 1888, Nietzsche afirma que el arte "habla a esta especie dotada de un cuerpo de fina excitabilidad" (2008b, p. 557). El arte le habla a nuestro cuerpo, sensibiliza y excita y tonifica y agranda y refuerza nuestro cuerpo: "Todo arte actúa como sugestión sobre los músculos y los sentidos" (*id.*). La apuesta del *Zaratustra*, la esperanza de Nietzsche a lo largo de toda su obra, es la superación de lo humano, el tránsito hacia el *Übermensch*; ello implica no un renegar de nuestro cuerpo, de la animalidad propia y ajena, sino que exige,

por el contrario, que aprendamos, y con urgencia, a vivir entre ellxs de una forma radicalmente distinta. Hemos llegado a ser humanos a través de un vínculo apropiador y violento con nuestro cuerpo y con la animalidad, pero todavía tenemos mucho para aprender de ambos: contagiándonos, interactuando y compartiendo rasgos (Lingis, 2004, p. 11). Como dice Lemm, "el futuro de la humanidad depende crucialmente de la capacidad del ser humano para reconectarse con la vida onírica del animal" (2009, p. 4). Necesitamos aprender, de y con nuestro cuerpo, de y con los animales, maneras distintas de vivir en este mundo con gravedad; tal vez eso signifique, entre otras cosas, aprender, de y con ellos, cómo bailar y, sobre todo, quizás, cómo bailar juntxs.

Bibliografía

Abram, D. (2021). *Devenir animal*. Buenos Aires: Sigilo.

Araiz, O. (2019). *Escrito en el aire*. Buenos Aires: Inteatro.

Badiou, A. (2009). *Pequeño manual de inestética*. Buenos Aires: Prometeo.

Banes, S. (1994). *Writing Dancing in the Age of Postmodernism*. Middletown: Wesleyan University Press.

Cacciari, M. (2002). *El dios que baila*. Buenos Aires: Paidós.

Condró, L. y Messiez, P. (2016). *Asymmetrical-Motion. Notas sobre pedagogía y movimiento*. Madrid: Continta me tienes.

Cragnolini, M. B. (2010a). "Los animales de Zaratustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal". *Estudios Nietzsche*, 10, pp. 53-66.

———— (2010b). "Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana". *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, 8, pp. 13-30.

Cunningham, M. (2009). *El bailarín y la danza. Conversaciones de Merce Cunningham con Jacqueline Lesschaeve*. Barcelona: Global Rhythm Press.

Daly, A. (2002). *Critical gestures. Writings on Dance and Culture*, Middletown: Wesleyan University Press.

Derrida, J. (1995). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos.

Derrida, J. (2007). *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu.

———— (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

———— (2010). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

———— (2011). *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animals… si les hiciéramos las preguntas correctas?*. Buenos Aires: Cactus.

Graham, M. (1991). *Blood Memory. An Autobiography*. Nueva York: Doubleday.

LaMothe, K. L. (2005). "'A God Dances through Me': Isadora Duncan on Friedrich Nietzsche's Revaluation of Values". *The Journal of Religion*, 85(2), pp. 241-266.

———— (2006). *Nietzsche's Dancers. Isadora Duncan, Martha Graham and the revaluation of Christian values*, Nueva York: Palgrave Macmillan.

Larson, K. (2012). *Where the heart Beats*. Nueva York: Penguin Press.

Lemm, V. (2009). *Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. Nueva York: Fordham University Press.

Lingis, A. (2004). "Nietzsche and Animals". En M. Calarco y P. Atterton (eds.), *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought* (pp. 7-14). Londres y Nueva York: Continuum.

Martínez Becerra, P. (2011). "Nietzsche y el automatismo instintivo". *Veritas*, 24. Recuperado de: http://ref.scielo.org/j9g6zd

Meijer, E. (2019), *Animal Languages.* Londres: John Murray.

Nietzsche, F. (1988). *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe 4*. Múnich, Berlín y Nueva York: dtv/de Gruyter.

———— (1996). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: Akal.

———— (1997). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.

———— (1998). *Crepúsculo de los ídolos, o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.

———— (2007). *El nacimiento de la tragedia*. Buenos Aires: Alianza.

———— (2008a). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza.

———— (2008b) *Fragmentos póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.

———— (2010a) *Fragmentos póstumos. Vol. I (1869-1874)*. Madrid: Tecnos.

———— (2010b) *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885)*. Madrid: Tecnos.

———— (2011). *La gaya ciencia*, Madrid: Edaf.

———— (2018). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". En F. Nietzsche, *Contra la verdad. Ensayos tempranos*. Buenos Aires: Rara Avis.

Piossek Prebisch, L. (2012). "El 'extraordinario' problema del actor". *Actas de las VI Jornadas Internacionales Nietzsche y II Jornadas Internacionales Derrida*.

Rothfield, P. (2009). "Between the Foot and the Floor, Dancing with Nietzsche and Klossoswki". En S. Murray y N. Sullivan, *Somatechnics. Queering the Technologisation of Bodies*. Londres: Routledge.

Rilke, R. M. (1992). *Cartas sobre Cézanne*. Barcelona: Paidós.

Siegel, M. (1972). *At the Vanishing Point. A Critic looks at Dance*. Nueva York: Saturday Review Press.

———— (1979). *The Shapes of Change. Images of American Dance*. California: University of California Press.

Vaihinger, H. (2007). "La voluntad de ilusión en Nietzsche". En F. Nietzsche y H. Vaihinger, *Sobre verdad y mentira. La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid: Tecnos.

RENATA PRATI
Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, se recibió con una tesis sobre el problema del cuerpo en el pensamiento de Jacques Derrida. Ha cursado la Carrera de Especialización en Traducción Literaria (FFyL, UBA) y actualmente se encuentra trabajando en su tesis doctoral, con una beca del CONICET. Ha publicado artículos y reseñas en revistas especializadas, y ha realizado traducciones desde el inglés, el francés y el italiano, de textos vinculados a la deconstrucción, el feminismo y la teoría de género.

Güía-yina tosi
Cacería de hermanos mayores

Güía-yina tosi
Caçando os irmãos mais velhos

Güía-yina tosi
HUNTING THE ELDER BROTHERS

Fecha de envío: 9 de octubre de 2020 **Fecha de aceptación: 6 de abril de 2021**

Laura Camila Ariza-Salinas
Máster en Microfinanzas. Facultad de Economía y Gestión de la Universidad Libre de Bruselas
Email: lauca.ariza@gmail.com

Juan Sebastián Zapata-Mujica
Magíster en Antropología. Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia
Email: juzapatam@unal.edu.co

El presente trabajo es un informe sobre la situación actual del conflicto entre los indígenas ikʉ de la Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia y los pumas, felinos designados como *hermanos mayores* de acuerdo a la nomenclatura de parentesco ikʉ. Se explora de manera crítica el concepto de *sacralidad* y se busca explicar por qué, desde la perspectiva indígena, no hay contradicción entre concebir un animal como sagrado y darle caza al mismo tiempo. Para ello se apela al sistema de *opuestos complementarios* y la práctica del *pagamento.* Este informe señala la futilidad de las políticas de conservación de los grandes felinos que se apuntalan en la amenaza y el castigo como únicos recursos para extinguir la cacería, antes que esta extinga a los animales, e ignora las lógicas de pensamiento indígena. El informe concluye con una historia controversial sobre la supuesta introducción del león africano a la Sierra Nevada de Santa Marta.

Palabras clave: oposición complementaria, pagamento, conflicto puma-ikʉ, cacería.

Este trabalho é um informe da situação atual dos povos indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia) e dos pumas, felinos designados como *irmãos mais velhos* segundo a nomenclatura de parentesco ikʉ. O conceito de *sacralidade* é analisado criticamente e busca explicar o porquê, na perspectiva indígena, não há contradição entre se conceber um animal como sagrado e, ao mesmo tempo, caçá-lo. Para isto, faz-se uso do sistema de *opostos complementares* e da prática do *pagamento*. Este artigo aponta a futilidade das políticas de conservação para os grandes felinos que contam com a ameaça e a punição como único recurso para extinguir a caça, ignorando a lógica do pensamento indígena. Nosso relatório é concluído com a polêmica história sobre a suposta introdução do leão africano na Sierra Nevada de Santa Marta.

Palavras-chave: Opostos complementares, pagamento, conflito puma-ikʉ, caça.

This work is a report on the current conflict between the ikʉ indigenous people of Sierra Nevada de Santa Marta-Colombia and the pumas, felines known as their older brothers according to the ikʉ kinship nomenclature. The text critically explores the concept of sacredness and seeks to explain why, from the indigenous perspective, there is no contradiction between conceiving an animal as sacred and, at the same time, hunting him. For this, he system of complementary opposites and the practice of pagamento are employed. This text points to the futility of conservation policies for big cats that rely on threats and punishment as the only means to extinguish the practice of hunting, before it extinguishes the animals, and ignores the logic of indigenous thought. To conclude, the article presents a controversial story about the alleged introduction of the African lion in Sierra Nevada de Santa Marta.
Key Words: complementary opposition, pagamento, puma-ikʉ conflict, hunt.

Introducción

El presente trabajo se hace con el fin de informar sobre la situación actual que viven los pumas (*puma concolor*) en la zona oriental y suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. La información expuesta aquí es producto del trabajo de campo realizado entre la gente de Atánquez y Chemesquemena (Resguardo Indígena Kankuamo) y los ikʉ de la zona oriental (Resguardo Indígena Arhuaco).

La obtención de estos datos ha sido posible gracias al *rapport* generado entre los investigadores y los indígenas durante cinco años de trabajo de campo. El enfoque que se ha utilizado para conseguir información acerca de la fauna serrana es el propuesto por York & Longo (2017) y resulta el más pertinente para una etnografía enfocada en la formulación de proyectos de conservación medioambiental, pues diferencia entre el animal mítico y el animal mundano, este último objeto de los proyectos de conservación.

Si bien la mayor cantidad de información, así como el análisis en general, se centra en el puma y los indígenas ikʉ, también se provee información sobre el jaguar (*panthera onca*), el tigrillo (*leopardus pardalis*) y su relación con los indígenas kankuamo.

En el pasado ha habido conflicto entre entidades encargadas de la protección de la fauna/medio ambiente y los indígenas de la Sierra. Esto ha generado una fractura en las relaciones, conduciendo al fracaso de políticas y proyectos de conservación, pues se desconoce sistemáticamente la lógica de mundo que han construido los indígenas serranos, las condiciones específicas que hacen posible los conocimientos locales y las concepciones propias de la animalidad, la humanidad y la espiritualidad. La agudización de dicha fractura y su consecuente fracaso salta a la vista cada vez que se implementan políticas punitivas que persiguen a destajo la cacería de estos felinos sin diferenciar entre la práctica indígena y lo que vendría siendo la cacería deportiva o furtiva.

El primer apartado del texto versa en torno a la imagen falsa y distorsionada que hay sobre los indígenas ikʉ y su relación con los animales. El segundo apartado define qué es lo sagrado, según la teoría antropológica, qué relación hay entre los grandes felinos de la Sierra Nevada de Santa Marta y los indígenas de este macizo litoral. El tercer apartado expone la información *etnozoográfica* sobre pumas y jaguares obtenida durante el trabajo de campo, las evidencias se relacionan con una letra mayúscula entre paréntesis donde (J) = jaguar (*panthera onca*), (P) = puma (*puma concolor*), (T) = tigrillo (*leopardus pardalis*). El cuarto apartado del trabajo propone una explicación sobre la situación contradictoria entre la sacralización del puma y su caza. El quinto apartado hace una recapitulación de los apartados anteriores a modo de resumen, construyendo una imagen más fiel sobre la situación basándose en la información empírica y dejando de lado las suposiciones sin fundamento. El sexto apartado se refiere brevemente a la importancia ecológica de los felinos, a cómo las instituciones ambientales se han planteado hasta ahora las estrategias para su conservación y se resaltan los aspectos a mejorar para una implementación afín

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

al mundo indígena. El séptimo y último apartado abre las puertas a una posible investigación que sería de gran interés para las organizaciones ambientalistas, conservacionistas, de defensa de derechos humanos y animales, aquí (L)= león africano (*panthera leo*).

1. Imágenes distorsionadas

La hipersimplificación de la imagen que se tiene de las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y la actitud creciente hacia ellas como las salvadoras y moralmente superiores, en tanto poseedoras de "conocimientos ancestrales", ha tendido a distorsionar el proceso histórico que ha llevado a los indígenas a su situación actual. Lo anterior promueve que se juzgue *a priori* lo que son en realidad, para satisfacer necesidades emocionales basadas en estereotipos que no se compadecen con lo que ha sido el ser humano a lo largo de la historia. Imágenes distorsionadas sustituyen de sopetón el conocimiento etnográfico acumulado por la antropología durante años.

Es así como se ha vuelto lugar común aceptar, como una verdad absoluta e inamovible, que los grandes felinos son *sagrados* para los indígenas. Casi al punto de que la condición fundamental de los indígenas es la sacralización del jaguar, el puma y los respectivos grandes felinos de sus territorios.

Sobre los indígenas ikʉ, conocidos vulgarmente como arhuacos, dicha suposición también ha sido la constante. El padre José de Vinalesa (1924) escribía que los antiguos indígenas serranos vivían en perfecta armonía con jaguares y pumas. Por supuesto el autor no explica de ninguna manera en qué consistía dicha armonía: si los indígenas cabalgaban sobre el lomo de felino por las montañas, si los usaban para cazar otras especies, si lograban establecer áreas delimitadas para unos y otros o si eran una suerte de mascotas lujosas para los caciques. Lo que sí queda claro es que esa supuesta armonía era en el pasado, pues la referencia temporal del autor así lo señala, dando a entender que en el presente la situación es diferente.

José de Vinalesa se aventura a hacer tal afirmación debido a que, entre los ikʉ, la palabra para designar a los hermanos mayores de la familia es la misma palabra que se utiliza para decir puma: *güía-yina*[37]. *Güía* traduce *hermano de mayor edad* y *yina* quiere decir *grupo*. Güía-yina, en tanto término de parentesco, quiere decir *los hermanos*

37 En idioma ikʉn no parece haber una palabra para referirse al jaguar, por lo que los indígenas lo nombran como tigre cuando hablan en español y tigri cuando lo nombran en ikʉn. Los kogi, por el contrario, sí tienen una palabra en kággaba para referirse al gran felino suramericano. De acuerdo con la tradición oral kogi (Reichel-Dolmatoff, 1985), los ikʉ se refieren a ellos –los kogi– como tigres. Sin embargo, no hay evidencia lingüística que respalde esta afirmación, según la cual los kogi se saben como tigres en la medida en que los ikʉ son sus hermanos menores. Es probable que los ikʉ se refieran en realidad a los kogi como leones, es decir como güía-yina, lo que respaldaría parcialmente la afirmación de Reichel-Dolmatoff, coincidiendo en que los ikʉ consideran como hermanos mayores a los kogi.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

mayores, con un sentido masculino del término, pues para decir *hermanas mayores* se dice *sati-yina.*

La polisemia del idioma *ikʉn* es observable en muchos aspectos de la vida, por ejemplo, a la pasta de tabaco (conocida genéricamente como *ambil* o *ambira*) se le dice *yua*, palabra que se usa igualmente para decir *sangre.* Dinero se dice *yui*, palabra que también se usa para decir *sol.* Esto no quiere decir que los ikʉ no distingan entre la sangre y la pasta de tabaco, o entre el sol y el dinero.

Las semejanzas que se pueden establecer entre uno y otro sentido de la palabra es evidente, el color de la sangre coagulada y de la pasta de tabaco, así como su consistencia, tienen cierto parecido. El sol, que fertiliza los campos proveyendo comida para la gente, tiene funciones análogas a las que cumple actualmente el dinero, cuando no se parece a las monedas brillantes color amarillo.

¿Cuál es la relación entre puma y hermano mayor? Responder esta pregunta requiere de mayor complejidad pues, las dificultades lingüísticas no ocurren solamente en el idioma ikʉn. En español, cuando un indígena ikʉ habla, probablemente dirá que sí, que los *leones* (como se les dice comúnmente a los pumas en la Sierra Nevada de Santa Marta) son sagrados para los indígenas. ¡Y ni hablar de los jaguares! "más sagrados todavía".

2.Sagrado

El uso cotidiano de esta palabra puede conducir a confusos laberintos sin salida. Pero las ciencias sociales se han encargado de darle una conceptualización precisa. El punto de partida, sin lugar a duda, se encuentra en la obra de Émile Durkheim (Dorra, 2009). Durkheim (1968) define lo sagrado como aquello a lo que se le debe absoluto respeto, no se mira y se debe evitar a toda costa. Esta definición se basa en el totemismo de los primitivos australianos, quienes perciben el tótem como el cúmulo de espíritus de cada uno de los individuos que a este se adscriben.

Lo sagrado no se toca porque allí se encuentra la partícula esencial de la vida de cada uno. Tocar el objeto sagrado sería profanarlo y, a los ojos de quienes le confieren efectividad, sería poner en riesgo la vida del grupo, pues, al ser la suma del espíritu de todos, el tótem constituye un gran espíritu, es la materialización de la vida.

En pocas palabras, para Durkheim, lo sagrado es lo que no se toca y está en oposición a lo profano, que es lo que resulta accesible para el común de los mortales. De la relación entre estos dos polos de la vida social emergen los *shamanes* y demás roles que median con lo sobrenatural.

Cierto es que los indígenas ikʉ no se organizan a través de clanes totémicos, algo que sí pareciera estar presente entre los kogi, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1985). Los indígenas ikʉ presentan una organización social basada en el *modo doméstico de*

producción (Sahlins, 1977) y vienen de un pasado cacical. Por lo que *lo sagrado* para los ikʉ no podría definirse con arreglo a las observaciones de los primitivos australianos tenidas en cuenta por Durkheim.

Con planteamientos más actualizados y mayor acervo empírico, el antropólogo Maurice Godelier reelabora lo dicho por Durkheim:

> *Lo sagrado es un cierto tipo de relación con los orígenes en la que, en lugar de los hombres reales, se instalan dobles imaginarios de éstos. En otras palabas, lo sagrado es un cierto tipo de relación de los hombres con el origen de las cosas de una índole tal que, en ella, desaparecen los hombres reales y aparece en su lugar dobles de sí mismos, hombres imaginarios. (1998, p. 245)*

Esta relación con el origen empieza a revelar lo que vendría siendo un *hermano mayor* pues, anteriores en el tiempo, estos estuvieron en contacto con ancianos que probablemente el *hermano menor* no alcanzó a conocer. Los hermanos mayores llegaron a recibir conocimientos que este no y, en esa medida, les fueron reveladas historias de manera más fiel a como "fueron dejadas por los padres de la creación", como es el caso concreto entre los ikʉ, quienes sitúan el origen del mundo *antes del amanecer* (Tayler, 1997), cuando todas las cosas eran personas ikʉ: las piedras, el sol, la luna, los árboles, los animales, el viento, el agua, todo.

Los animales entonces eran gente, los pecaríes eran gente muy ladrona y, de tanto robar, un mamo les quitó la manta, el gorro y el poporo, dejándolos como puercos. Estos no supieron resarcir sus malas conductas y, cuando llegó la hora del amanecer, se quedaron así "ladronzasos sinvergüenzas".

La lechuza terrestre *(athene cunicularia),* llamada por los ikʉ *tibi,* era una persona muy trabajadora y, antes del amanecer, le ayudó al colibrí a hacer su propia casa, también le ayudó a la oropéndola (*Psarocolius*), y así hizo con todos los pájaros que anidan. Pero de tanto ayudarles a los otros se le hizo tarde, alcanzó a reunir unas cuantas ramas para hacer su nido y amaneció. Es por eso que *tibi* vive en el piso, y solamente reúne algo de *brusco* para poner sus huevos. Por ser tan trabajadora, el cóndor, el buitre y otras grandes aves hablaron con las serpientes y las zarigüeyas y entre todos acordaron que no comerían *tibi* y respetarían su vida y la de sus polluelos

De acuerdo con la mitología ikʉ, el puma era un mamo muy poderoso, pues había nacido antes que muchos otros mamos. El fundamento de su poder estaba en el conocimiento que poseía. Al haber nacido antes que otros mamos el puma era su hermano mayor: güía-yina de los mamos.

Pero un buen día güía-yina robó la hija de otro mamo. Enfurecido, este mamo habló con las autoridades de ese entonces, héroes mitológicos que hoy en día son montañas o piedras con petroglifos. Las autoridades encargaron a unos semaneros que acompañaran

al mamo a donde güía-yina para recuperar a su hija. Al llegar, güía-yina ya se había ido para el monte y en la huida había olvidado llevar sus mochilas, manta, gorro y poporo. Estos le fueron decomisados y se guardaron en una kankurwa (centro cacical). Güía-yina nunca volvió a reclamar su ropa y así lo cogió el amanecer. "Por eso ahora anda robando chivos y vive en el monte".

Donald Tayler[38] registró un mito sobre güía-yina (confundiendo jaguar con puma y creyendo que se trataba del mismo animal):

El jaguar vendrá con las nubes,
Para que la gente no pueda verlo,
Cuando él roba animales (del corral).
Pero a él también le gustan las muchachas,
Y las mujeres también para llevarlas al bosque.
Ellos viajan también en la noche,
Con o sin luna.
El jaguar viene de la misma casa
Como las nubes.
Muchos jaguares viven en el monte
(…)

Al final del mundo,
Los jaguares vendrán y comerán gente
Ellos habían sido mamas
Que les gustaba comer gente. (1997, p. 97)

Maurice Godelier dice, además, que la definición de lo sagrado es una manifestación de deseo de poder, pues

> *Allí donde el hombre no puede hacer nada con la realidad, como por ejemplo multiplicar las especies salvajes que caza y pesca, o hacer que las aguas del Nilo vuelvan cada año llenas de limo fecundante, es donde (desea y) cree tener el poder de actuar sobre los seres que sí poseen dicho poder. (1998, p. 250)*

Esto revelaría que la sacralización del puma pasaría por la impotencia que se manifiesta a la hora de intentar controlar a este mamífero "que roba animales y come gente". Al concebirlo como un hermano mayor, estaría convirtiéndose en algo que se

38 La traducción es propia.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

puede controlar mediante dones (ofrendas) a un ancestro común a través de la práctica del pagamento. Lo que quiere decir que, con el emparentamiento entre los ikʉ y los pumas, se estaría urdiendo a este animal dentro de la trama de mundo serrana, mundo tejido por el sistema de intercambio y reciprocidad socionatural llamado por los ikʉ makuruma (Ferro, 2012).

Poder ubicar el origen mítico del puma significa establecer un lugar en la geografía donde se le pueden hacer dones espirituales, actuando mágicamente sobre este poderoso ser. También se podría ver que, al sacralizarlo, se estaría evitando a toda costa el encuentro con tan temido animal pues, lo sagrado es lo que no se toca, no se mira y se evita a toda costa debido al respeto que se le tiene (Durkheim, 1968).

Ahora bien, en el plano del deber ser todo parece coherente: el puma es un ancestro común a los ikʉ y, además, mayor que todos los mamos, es ciertamente necio y tiene inclinaciones por el hurto de mujeres y animales por lo que, a toda costa, se debe evitar ir a su encuentro. Esto resulta funcional para la preservación de la vida del puma, la gente y el ganado lanar, fuente de la materia prima con que se hacen las famosas mochilas arhuacas.

Sin embargo, el pecarí también era un mamo antes del amanecer, y se lo comen. Las serpientes también eran mamos, y las matan. Algo similar ocurre con el puma.

3.Evidencia etnozoográfica

Uno de los principios básicos de la antropología es saber distinguir lo que la gente dice que hace, de lo que la gente realmente hace (Malinowski, 2001)[39]. Esta pauta metodológica resulta de un valor inconmensurable cuando los indígenas, como es el caso de los ikʉ, han aprendido a hablar un español rezandero enseñado por las misiones religiosas, las cuales, en muchas ocasiones, distorsionaron la imagen de lo que eran los indígenas reduciendo la realidad a sus propios esquemas mentales, lo que comúnmente se ha llamado *etnocentrismo*. Es así como, por ejemplo, el padre José de Vinalesa (1924), al igual que muchos otros misioneros capuchinos de la época, asegura que los indígenas ikʉ son adoradores del diablo, cuando la verdad es que el concepto de diablo, tal y como lo entendían entonces los católicos, no tiene asidero dentro del mundo ikʉ.

La mitología ikʉ tiene profundas raíces que, probablemente, se anclan al antiguo mundo tairona (Reichel-Dolmatoff, 1953), lo que quiere decir que toda aquella

39 No hay que confundir esta pauta diferenciadora con invalidar la tradición oral, la mitología, los dichos, los cantos, la experiencia vivida y otro tipo de narraciones y prácticas culturales. Ya Marcel Mauss demostró la importancia de tomarse enserio los conceptos locales, y la teoría fundamentada se ha erigido sobre estos principios. La cuestión radica en que muchas veces los seres humanos damos por sentado, como si se tratase de algo natural, aspectos de nuestra vida que son producto de la convergencia y acumulación de acciones humanas que se superponen de forma distinta a las voluntades iniciales que le dieron vida, así, por ejemplo, a una persona de la ciudad le será difícil dar cuenta de por qué prefiere dormir en una cama que en el piso o por qué su patrón gana más dinero siendo ella quien realmente produce el valor de los bienes o servicios de la empresa en la cual trabaja.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

explicación indígena sobre la creación del cosmos, los momentos previos al amanecer cuando "todas las cosas del mundo eran personas como los ikʉ", así como el rol de mamo que tenían los pumas antes, es un intento por explicar un mundo que se ha venido transformando drásticamente desde el famoso holocausto de 1599 (Dussan & Reichel-Dolmatoff, 2012), cuando los españoles se encontraron dueños de las ruinas de una civilización acribillada que, como podía, se remontaba hacia los parajes más remotos de aquella Sierra Nevada a orillas del mar Caribe. La aplanadora de la historia también se ha paseado por los confines de la Sierra.

3.1.Evidencia 1 (J)

En la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco, en la parcialidad de Donachuí, cabecera del río Guatapurí, hay una cueva con huesos de un indígena kogi. Los hechos me los relató un mamo de la región de la siguiente manera:

> Y el otro se emborrachó, y el otro ni se acordaba. Como eran dos que venían, pero toditos dos se emborracharon. Uno quedó dormido y el otro como que se vino. Y se despertó y volteó aquella loma. Pero el otro se quedó allá más delante de la finca. Pero entonces por ahí lo alcanzó el tigre. A ese tipo se lo comieron, se lo mamaron. Cuando el kogi se levantó al día siguiente pensó "y cómo fue, qué le pasó a mi amigo, dónde quedaría, ¿será que se fue?"
>
> Se fue entonces a darse cuenta. El man primero fue a donde ellos [a la aldea de Donachuí] y preguntó si había llegado. Nada. "Oiga, ¿dónde quedaría si estuvimos bebiendo?" pensó. Convidaron a otros kogi y fueron a darse cuenta, pero no más encontraron los huesos: las manos, la cabeza, todo las tripas y el cuerpo ya se lo había mamado todo.
> Entonces esos huesos los metieron en una cueva. Yo creo que ahora mismo podemos ver allá. Unos huesos de kogi. Entonces por aquí había era tigre, antes.
> - ¿Y eso en qué año fue más o menos? ¿usted no había nacido?
> ¡Noooooooo! Ni mi papá. Más antes.
> - Y la cueva ¿está lejos?
> Está lejos. Claro.
> - O sea que eran kogis de Pueblo Hernández, bajaron a Chemesquemena, compraron trago y se subieron por aquí para llegar a Donachuí.
> Ellos vivían por aquí. Pero toditos dos se emborracharon, uno subió al camino y otro se quedó por aquí.
> - Y ¿por qué no se llevaron los huesos y les hicieron mortuoria?
> Porque eso tiene historia. Cuando un tigre come una persona, esos huesos no se pueden enterrar, toca dejarlos ahí mismo. O lo pueden meter en algún hueco que haya ahí no más. Lo mismo que si me mata un rayo, si me mata por aquí no me pueden mover de donde esté. Así me muera lejos, me entierran donde me mató. Si un rayo me mata en Bogotá, no me pueden traer a enterrarme aquí. Así es la ley tradicional.
> Pero el tigre como es muy sagrado también, como son como una persona, como un mamo también. Eso no puedo maltratarlo, si él come alguna gente, eso no puede moverse de ahí.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

- ¿Pero si se encuentra de frente a un tigre, puede meterle un tiro?
  Eso sí se puede, ¡es que toca!
- O sea que, si el tigre lo va a atacar, usted se puede defender
  ¡Eso sí! Como dicen… defensa propia.[40]

3.2.Evidencia 2 (J)

Un mamo, también de la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco, cuenta que cuando era apenas un joven aprendiz, hace aproximadamente 60 años, vio un manchón amarillo que se escabullía entre las matas. Sin pensarlo, le disparó con la escopeta en dos ocasiones. El animal escapó, seguramente, herido en una pata trasera.

El joven ikʉ llegó a la casa y duró una semana sin pronunciar palabra. No le hablaba a los papás, no pedía comida si tenía hambre, ni saludaba las visitas. El susto fue tan grande que se sentía completamente impedido para hablar, simplemente no lo lograba.

3.3.Evidencia 3 (J)

Un viejo atanquero recuerda que su hermano tenía una finca en la aldea de Sogróme, actual Resguardo Indígena Arhuaco. En el año de 1956, aproximadamente, el señor Faustino Villafaña cazó una tigra parida en aquella región, cabecera del río Donachuí.

La tigra, de acuerdo con el relato, no era como los leones. Era grande y tenía manchas negras. Su piel era amarilla, no como la de los leones, cuya piel es roja de acuerdo con la definición local de los colores.

3.4.Evidencia 4 (J)

Un comerciante de la aldea de Chemesquemena, identificado políticamente como kankuamo, exhibe orgulloso parte del cuero de un jaguar cazado por indígenas ikʉ de la región de Roma. Este animal fue cazado en la primera década de los 2000, su cuero fue enterrado en cenizas para curtirlo y evitar así su descomposición.

3.5.Evidencia 5 (J y T)

En octubre de 2019, en la parte alta del Resguardo Indígena Kankuamo, donde colindan Atánquez y Sabana Crespo (Resguardo Indígena Arhuaco) hay una vereda llamada La Finlandia. En una noche desaparecieron todos los perros de las fincas de la región. Los atanqueros distinguen claramente las presas de los pumas y las presas de los jaguares, y afirman que se trataba de un jaguar puesto que estos se alimentan de perros mientras que aquellos les temen.

40 Entrevista realizada el 28 de diciembre de 2019.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



Fotografía 1. Fototrampa de tigrillo en finca de la vereda La Finlandia, Resguardo Indígena Kankuamo. (2019) Archivo autores.

Es de anotar que esta región de la Sierra tiene corredores ecológicos que conectan con *Morillo* o Murillo, vereda de Valledupar, donde la gente afirma que el jaguar hace presencia constantemente.

En una de las fincas de esta vereda se obtuvo la fotografía número 1.

3.6.Evidencia 6 (J y T)

Un poco más abajo de La Finlandia, en otra vereda llamada El Brinco, a escasos minutos de la aldea de Atánquez, un señor cazó un puma hace unos treinta años.

La hazaña se recuerda con júbilo, al igual que "el sancocho de león" que hubo aquella noche. La jornada de caza duró todo el día, y resulta sorprendente el empecinamiento del cazador. Él había cazado un par de pavas y ya volvía a su casa, cuando el ejemplar de puma hembra se le cruzó con un par de crías. Absorto, el atanquero dejó las aves cazadas en el suelo y emprendió la búsqueda del felino. Primero disparó a una de sus crías, que se despeñó abatida por un abismo. Después de varias horas de persecución por tan escarpada geografía, el perro que acompañaba al cazador se acorraló y se enfrentó al puma, el fiel amigo del cazador murió días después por las heridas infligidas por el felino, y este murió a causa de los impactos de bala y posteriormente fue comido en el pueblo.

Uno de los colmillos que arrancaron a este animal fue lucido con orgullo como talismán por Belancho, quien fuera reconocido como el primer *mamo reetnizado* de los kankuamo, asesinado por los paramilitares en 2002.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

3.7.Evidencia 7 (P)

Una de las primeras unidades domésticas que visité, durante el año 2015, en el Resguardo Indígena Arhuaco tenía colgado en la pared el cuero de un felino pequeño. Pensé que se trataba de un tigrillo, pero me informaron que era la cría de un león que habían estado cazando ovejos y chivos durante días. No lograron dar muerte al individuo adulto, pero sí a una de sus crías.

El cuero no tenía ningún uso y estaba lleno de hongos, al poco tiempo lo botaron debido al mal olor que tenía.

3.8.Evidencia 8 (P)

Muy cerca a aquella unidad doméstica, visitando otra familia, encontré un cóndor muerto tendido sobre un cultivo de maíz. Los indígenas ikʉ de aquella unidad doméstica le habían disparado con el fin de usar su cuerpo como espanta pájaros, manteniendo lejos las bandadas de loros y garantizando la cosecha de maíz.

Allí mismo, de tanto preguntar por la caza de felinos (sin haberla llegado a alentar en ningún momento, pero mostrando empatía para generar *rapport*), me fue *donado* (Ferro, 2012) el cuero de una cría de puma que habían cazado un par de meses atrás (segundo semestre de 2018).



Fotografía 2. Zapata-Mujica recibiendo el cuero de una cría de puma. Sierra Nevada de Santa Marta (2018). Archivo autores



Fotografía 3. Cazador posando con cuero de cría de puma cazada. Sierra Nevada de Santa Marta (2018). Archivo autores

El patrón de motas oscuras me hizo pensar que se trataba de la cría de un jaguar, pues sin saber mucho del tema, era evidente que el animal tenía manchas negras sobre piel amarilla. Los indígenas me aseguraron que era el *pichón* de una leona roja. Que no

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

era *pichón* de tigre, pues hacía muchos años que ese animal no llegaba a esta región de la Sierra.

Al buscar en internet fotografías de crías de puma, no pude hacer más que constatar que el cuero que me habían *donado* era un ejemplar de aquellos.

3.9.Evidencia 9 (P)

El 14 de junio de 2018 amanecieron cuatro ovejas muertas en la unidad doméstica en que me estaba alojando. Tras mucho buscar, encontramos el cuerpo de uno de los animales a unos doscientos metros del río Guatapurí. Un indígena ikʉ presionó el cuello del animal con un palo y así constato que la dislocación cervical había sido la causa de la muerte de este ovejo. El mismo indígena me explicó que "los tigres matan desmigajando la cabeza del animal, los leones no tienen tanta fuerza, entonces les toca desmigajarles el espinazo", razón por la cual se había determinado que el animal que estaba cazando era un león, no un tigre ni una manda de perros.

Esa misma semana hubo más de quince ovejos desaparecidos en las unidades domésticas aledañas. Todos muertos por la misma causa.



Fotografía 1 Oveja cazada por un puma. Indígena ikʉ le oprime el cuello para hacer sonar las vértebras rotas. Archivo autores. Fecha: 14 de junio de 2018.

3.10.Evidencia 10 (P)

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Por uno de los caminos terciarios que se desprende del Camino Real que une a las aldeas de Chemesquemena y Donachuí, a la altura de la montaña llamada Yo'sagaka, un joven ikʉ se encontró de frente con un puma. El felino fue descrito como un animal de pelo rojo, con la forma de un gato, pero con el tamaño de un burro *pichón* pero más alargado.

Tras mirarse a los ojos por unos segundos, el felino emprendió la huida entre los peñascos en que se encontraba. El indígena ikʉ llegó a su casa, sacó una escopeta y fue en busca del animal. Nunca lo encontró. Los hechos ocurrieron a finales del año 2018.

3.11.Evidencia 11 (P)

A finales de enero del año 2019, dos niñas ikʉ se encontraban solas en su casa cuando escucharon ladrar al perro de una manera alarmante. Era de noche, por lo que antes de salir a mirar qué pasaba fueron por una linterna. Al salir, se encontraron con el perro recostado contra la puerta de la casa y a escasos tres metros un *güía-yina* color rojo que miraba fijamente al can. El felino estaba sentado y batía la cola de un lado a otro.

Las niñas ordenaron al perro atacar, por lo que el puma salió corriendo en dirección hacia el río Guatapurí. En la persecución, los animales pasaron por otra unidad doméstica donde había más perros. La manada perruna que se conformaba enfurecida alertó a varias unidades domésticas, por lo que a la mañana siguiente siguieron las huellas del puma hasta el río, donde su paradero se hacía incierto.

3.12.Evidencia 12 (P)

Entre el 13 de junio de 2018 y el 28 de marzo de 2019 hice el seguimiento de avistamiento de pumas a través de la información proporcionada por una unidad doméstica de la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco.

FECHA	LUGAR	ANIMAL	CANTIDAD DE INDIVIDUOS	QUÉ COMIÓ	CLIMA-HORA	LUNA
13-06-18	Fincas Yo'sagaka	Puma	?	6 chivos	Seco - noche	Nueva
01-10-18	Tutukarwa	Puma	?	8-9 chivos	?	Cuarto menguante
14-10-18	Camino hacia la finca de Guille de Chemesquemena	Huella puma grande y cría. "Puede ser pintado" (jaguar) ha matado mucho chivo y la huella es muy grande	Madre y cría	?	?	Nueva - Cuarto creciente

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

19-11-18	Filo arriba de la finca de Sarey'maku	Puma color rojo	1 (visto directamente por Tino)	sólo pasó corriendo	De día, cielo despejado	Cuarto creciente
14-12-18 20-01-19	Yo'sagaka, fincas de los Oñate	Puma	?	huellas	Intermitente	Más de un ciclo lunar
18-01-19	Casa de Sarey'maku	Puma	?	Un ovejo	En la noche	Cuarto creciente
22-01-19	Finca vecina	Puma	?	3 ovejos	En la noche	Cuarto menguante
24-01-19	Tibi Sabana	Puma	?	3 ovejos	en la noche	cuarto menguante
24-01-19	Casa de Toba	Puma	?	2 ovejos	en la noche	cuarto menguante
28-01-19	Higuerón Sarey'maku. Visto por las hijas. Espantado por perro.	Puma	1 color negro con manchas amarillas	"Ha matado más de lo que mata un león, sobre todo donde Toba"	en la noche	Cuarto menguante
09-02-19	Yo'sagaka	Puma	?	3 ovejos	en la noche	Luna nueva
29-03-2019	**Puma ya ha matado más de 20 ovejos este mes**					

Tabla 1. Frecuencia de avistamiento de pumas basado en la información proporcianada por una unidad doméstica ikʉ de la zona oriental.

4.Opuesto complementario

Ya hemos visto cómo, bajo la cosmovisión de los ikʉ, el puma es un animal *sagrado* (Durkheim, 1968; Godelier, 1998) pues se trata, ni más ni menos, que de uno de los primeros mamos que hubo antes de la creación del mundo, *antes del amanecer* (Tayler, 1997). También hemos visto cómo el puma, así como el jaguar, ha sido cazado por indígenas ikʉ y por sus vecinos atanqueros. ¿De qué se trata esta contradicción?

Los indígenas ikʉ, al igual que los kogi, se caracterizan por organizar el mundo mediante *opuestos complementarios* (Uribe Tobón, 1990). El sistema de *opuestos complementarios* establece relaciones de simetría que conforman sistemas de orden superior donde los opuestos se complementan (Platt, 1986): pares-impares, arriba-abajo, izquierda-derecha, negativo-positivo, masculino-femenino, laguna-montaña, día-noche, profano-sagrado, mundano-espiritual. En el mundo ikʉ, a cada cosa perceptible por los sentidos le corresponde un semejante en el mundo espiritual, únicamente accesible a los mamos.

En este orden de ideas, los pumas que deambulan por la Sierra y son cazados tienen un opuesto complementario en la *parte espiritual*. Esta *parte* o *madre espiritual* es la que garantiza, según los ikʉ, que los pumas sigan existiendo. Para que esto ocurra, los ikʉ

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

deben hacer *pagamentos* (Ferro, 2012) a la madre espiritual de los pumas. Estos pagamentos solamente pueden ser oficiados por los mamos, quienes son los únicos que pueden acercarse a estos *sitios sagrados* para depositar las ofrendas hechas por todas las personas del pueblo.

Los *sitios sagrados* o *pagamentos* son los opuestos complementarios a todas las cosas mundanas. Cazar un puma no es profanar su sacralidad, pues, pagando a su madre espiritual se está reequilibrando la balanza, en consecuencia, lo que se quita del mundo material, debe ser pagado en el mundo espiritual. Sí sería profano destruir un lugar de pagamento para la madre espiritual de los pumas porque, haciendo esto, los pumas empezarían a *cobrarle* a los indígenas, y lo harían robando más chivos o haciendo más daños. De igual manera, la madre espiritual podría enojarse haciendo que no hubiera más pumas en la Sierra.

Algo semejante es lo que pasó con la *pnathera onca* negra. Los ikʉ recuerdan que los abuelos de sus abuelos habían visto animales de este tipo, pero una vez un mamo enfureció e hizo los *pagamentos* correspondientes en una montaña para sellar la puerta espiritual de estos animales, ocasionando su extinción en la Sierra. Los ikʉ sostienen que, si algún día vuelven a hacerse los *pagamentos* correspondientes, de esa montaña empezarán a brotar los felinos negros de nuevo.

El sistema de *opuestos complementarios* explica por qué la cacería de animales sagrados no es profanadora y por qué, pese a que los indígenas ikʉ conciben al puma como un animal sagrado, lo cazan sin advertir contradicción en ello.

5.Imágenes fidelizadas

Desde épocas tairona existen registros de uso de pieles y colmillos de jaguar como parte de la indumentaria de algunos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (Reichel-Dolmatoff, 1953). En la actualidad, tanto los ikʉ como los atanqueros están en disposición de cazar un felino, sin importar su tamaño, si las condiciones así lo requieren.

De igual manera los habitantes de las vertientes sur oriental y oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, es decir, los atanqueros e indígenas ikʉ, saben perfectamente que el gobierno castiga fuertemente estas prácticas, por lo que su actividad productiva no se orienta, de ninguna forma, a la caza de felinos. Sin embargo, cuando la cacería tiene lugar, los habitantes de la Sierra saben que esto debe "hacerse en voz baja" pues el Estado acecha como un gran enemigo ansioso de castigar y encarcelar a los indígenas.

Los indígenas de la Sierra siempre han carecido de vocación hacia la cacería y, cuando esta tiene lugar, suele circunscribirse a situaciones rituales o de seguridad muy específicas. A mediados del siglo XX, Reichel-Dolmatoff (1991a) se encontró con unos indígenas kogi con pautas alimentarias calificadas como *vegetarianas.*

El cambio climático y el crecimiento demográfico[41] han hecho que los animales del monte pierdan cada vez más territorio dentro de la Sierra Nevada, esto ha ocasionado los frecuentes encuentros violentos entre los indígenas y la fauna: los pecaríes ya casi no consiguen comida en el monte, por lo que se alimentan de los cultivos de las fincas. Los pumas no encuentran a los pecaríes, que ahora viven en las fincas y, de acuerdo con la información recolectada aquí, cuando tienen crías es cuando más se ven forzados a acercarse a las unidades domésticas para conseguir alimento suficiente.

La organización social ikʉ se ha ido desvaneciendo, de manera particularmente acelerada en el último siglo (Zapata-Mujica, 2020), con ello la mentalidad y el comportamiento de los individuos también ha cambiado súbitamente. Esto quiere decir que las nociones de sacralidad, las pautas alimenticias y la actividad productiva de los indígenas también están cambiando.

Los indígenas están advertidos de que, ante los ojos del Estado colombiano y sus leyes, matar un felino grande es muy grave y puede conllevar a la cárcel. Los indígenas también están advertidos de que ese Estado y esas leyes no conciben el pagamento como una práctica restauradora del equilibrio.

Si bien los indígenas ikʉ, cuando hablan en español, dicen que los pumas son sagrados, el sistema de *oposición complementaria* muestra que lo sagrado del puma es su sitio de pagamento, lugar espiritual que se opone y complementa al animal material con el que sólo debe interactuar el mamo. Mientras que el felino mundano de carne y hueso, susceptible de ser cazado, no es sagrado en un sentido teórico-antropológico y, por el contrario, sus huesos, grasa y colmillos son apetecidos como materiales mágicos para la activación de sitios –esos sí– sagrados.

En 2019 un mamo fue acusado ante Parques Nacionales Naturales de Colombia por haber cazado un jaguar. A los mamos ikʉ les es vetado derramar sangre mediante el uso de la fuerza, por lo que un mamo tampoco mataría una gallina para el consumo de la unidad doméstica.

Esta acusación, por lo demás falsa (pues hace más de cincuenta años que no hay jaguares en esta zona), puso en alerta a varias familias ikʉ. La actitud general hacia los organismos de control y conservación del medio ambiente es de desconfianza, cualquier política que intente hacerse en ese sentido será acatada a medias, pues, siempre que ocurra algo que se salga de la norma, caerá en el silencio sepulcral. Una familia vecina al mamo acusado dijo que los del gobierno estaban locos: "ellos quieren que nos muramos de hambre, si *güía-yina* roba tenemos que dejarla robar, ellos prohíben hasta tumbar un

41 De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1991b) a mediados del siglo veinte la población aproximada de indígenas ikʉ de la zona oriental era de 980 personas. En 2019 había 12000 personas. Donde hace setenta años había una persona, ahora hay 12,2 personas y la presión ecológica que eso implica es innegable. Donde los pumas antes debían esconderse de una persona, ahora deben hacerlo de 12, 2 para evitar ser vistos y eventualmente cazados.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

árbol para prender el fogón. Quieren que nos muramos de frío. Ellos nos quieren castigar hasta por matar un ratón, ¡esos *bunachi*[42] sí son locos!".

Partiendo de la información etnozoográfica expuesta aquí (de Vinales, 1924; Reichel-Dolmatoff, 1991b) se puede afirmar que hasta hace setenta años, aproximadamente, en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco había jaguares y los conflictos se escalaron hasta tal punto que hubo indígenas muertos tanto como jaguares cazados. El único dato posterior a esta época es el del jaguar cazado hace 30 años cerca de la aldea de Roma. Desde entonces no hay jaguares en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco.

Además se puede constatar la presencia, hoy en día, de pumas en la zona oriental del Resguardo Indígena Arhuaco. La última vez que se vio uno en la región de Atánquez fue hace unos treinta años.

Se escuchan noticias constantemente de presencia de jaguares en la región de *Morillo,* desde allí se desprende un corredor ecológico que permite la conexión con la parte alta del Resguardo Indígena Kankuamo para los jaguares. En 2019 varios perros fueron cazados por un animal en una noche.

6.Desde la perspectiva ecológica

En un contexto de cambio climático, demográfico, social y mental, los planes de conservación del puma entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta resultan ser una necesidad imperante. El puma corre peligro.

Los felinos cumplen un rol fundamental al mantener el equilibrio dentro de los sistemas naturales. Erradicarlos del paisaje implicaría perder eslabones esenciales en la cadena trófica del ecosistema, como consecuencia varias funciones ecológicas y ambientales se verían afectadas (control poblacional de otros animales, dispersión-depredación de semillas y polinización). La sobrepoblación de alguna especie en particular, por falta de depredadores, puede deteriorar la disponibilidad de recursos, causando incluso impactos graduales en el clima y, por lo tanto, podría llegar a afectar la oferta de recursos ambientales como el agua (Castaño Uribe, et al. 2013). En este sentido, se puede concluir que la presencia de felinos en un ecosistema es un buen indicador ecológico, pues nos muestra que se están dando las condiciones para un sistema en equilibrio. Velar por la conservación de grandes felinos no sería otra cosa que velar por las condiciones de un ecosistema saludable.

Basados en lo descrito en el capítulo anterior, se puede decir que las principales amenazas a la supervivencia de felinos silvestres en la Sierra Nevada de Santa Marta se deben básicamente a la transformación y fragmentación de los ecosistemas naturales, la caza para evitar depredación de animales domésticos o atentados contra la vida humana

42 Bunachi es la palabra en ikun para designar a las personas no-indígenas.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

y la competencia por las presas que también tienen algún uso para las comunidades locales (Granados Peña et al. 2014). Estas causas se pueden enmarcar en una sola problemática principal que parece ser el contacto directo entre el hombre y los animales silvestres, generando la necesidad de evitar este contacto a toda costa.

Una de las soluciones más lógicas y viables para aliviar este problema es apostarle a la conservación y restauración del equilibrio ecosistémico en el hábitat natural de los felinos silvestres y otros animales como los pecaríes. Esta estrategia debería ir de la mano con el respeto de los ecosistemas basada en los principios culturales locales que, en este caso, son los que los indígenas iku denominan el *kunsama*[43]. De esta manera, se espera que los animales no tengan la necesidad de exponerse ante los humanos en busca de recursos. De allí emergería el problema de los animales no-domésticos, como el pecarí, que constantemente entran y salen del monte a las fincas. Planteando nuevos interrogantes de cara a la separación estricta de áreas y trayendo a colación que, en el mundo indígena serrano, esa delimitación de "lo salvaje" y "lo domestico" no es tan fácil de establecer como en el mundo moderno.

Según el informe escrito por Zarrate, et al. (2014) para evaluar estrategias de conservación de felinos silvestres en la Sierra Nevada, se han venido desarrollando iniciativas, alianzas y estrategias enfocadas en tres puntos importantes: *i)* campañas con el objetivo de capacitar a las partes interesadas y a las autoridades locales para llevar a cabo investigación en pro de la conservación de los felinos silvestres; *ii)* se están desarrollando evaluaciones de la distribución y la abundancia de la fauna en cuestión, proporcionando datos para fundamentar las decisiones; *iii)* se trabaja con las autoridades ambientales en la identificación de prioridades y la búsqueda de soluciones para rediseñar un paisaje conectado y conservado.

Es importante resaltar que la toma de decisiones sobre la formulación e implementación de cualquiera de las estrategias de conservación mencionadas anteriormente debe incluir a todos los actores involucrados. Muchas de estas estrategias proponen medidas radicales como la prohibición de actividades productivas en zonas protegidas o la imposición de penalidades por caza, sin tener en cuenta el contexto social, cultural y económico de las comunidades locales. Los planes para la conservación del puma, tanto como del jaguar en los lugares en que aún se encuentre, deben evitar a toda cosa el castigo como forma persuasiva. Lo único que se logra con esto es que la cacería de animales se haga de manera soterrada, generando una brecha de desconfianza entre los indígenas y las fundaciones como *Panthera,* cuya labor es indispensable para la conservación de grandes felinos. Al respecto, la construcción de mesas de trabajo conjuntas, dispuestas y proyectadas de acuerdo con las nociones de tiempo indígena, y no con el afán del funcionario citadino, debe ser una prioridad para evitar conflictos en el desarrollo de cualquier estrategia.

43 "Kunsama es el conjunto de historias que explican el origen del mundo y dan sentido a la cosmología iku" (Zapata-Mujica, 2020, p. 82).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Adicionalmente, según el *Plan de Conservación de Felinos del Caribe colombiano* (2013), así como otro informe hecho por Zarrate y colaboradores (2018), se establece que para construir planes de manejo y conservación relevantes, falta avanzar en la recolección de conocimiento científico sobre felinos silvestres y otros mamíferos asociados. Aparte de la información disponible de manera anecdótica, es importante complementar la información geográfica, genética, ecológica y el número de registros de individuos para tener un panorama real del estado actual de estos animales. Así mismo, se deben explorar formas de conservación alternativas, que tengan en cuenta a las comunidades, a través del pago por servicios ambientales o proyectos ecoturísticos, especialmente en zonas de conflicto entre áreas protegidas y de actividades productivas. Considerando que la conservación de felinos silvestres a largo plazo dependerá de la disponibilidad de un hábitat adecuado y que gran parte de este se encuentra fuera de los límites de las áreas protegidas (Zarrate et al, 2018), una estrategia restrictiva y radical auspicia conflictos de índole económica, social y cultural que desembocarían de nuevo en un mayor nivel de desequilibrio ecosistémico.

El primer paso que se debe dar hacia la conservación del puma es la generación de confianza entre los investigadores y los indígenas. Para ello se requiere del reconocimiento mutuo, de la comprensión antropológica seria de la lógica de mundo bajo la que actúan los indígenas y de la formulación conjunta de rutas para la solución de conflictos. Esta formulación *tiene* que tener como uno de sus ejes centrales el trabajo del pagamento, pues si este no se pone en práctica, se estará excluyendo a los mamos y, con ellos, la posibilidad de complementar las fuerzas opuestas que dan orden al mundo ikʉ. Adicionalmente, se *tiene* que trabajar en la erradicación de las condiciones que conducen a la deforestación de la Sierra pues, en la medida en que progresa, las presas silvestres se reducen y el ganado lanar aparece como la única alternativa para los felinos. Al parecer dos de aquellas condiciones son el sistema de quema y roza y la ganadería desorganizada de ganado lanar.

Los ikʉ saben que no deben cazar a los pumas, y tratan de ser pacientes, pero se ven enfrentados a la contradicción de acatar la ley *bunachi* y quedarse sin ovejos, o cazar a los pumas y reestablecer el equilibrio mediante el pagamento. Los acatamientos de las políticas de conservación deben ir acompañados de trabajos orientados a superar las condiciones materiales que generan el problema, para el caso ikʉ, estos deben ir desde el pagamento hasta la reforestación y repoblamiento de fauna nativa.

En la medida en que los investigadores aparezcan como *locos* y enemigos de los indígenas, la comprensión de la situación actual del conflicto pumas-ikʉ será inaccesible en su multidimensionalidad y, en ese sentido, todos los esfuerzos que se hagan serán en balde, pues, la colaboración de los indígenas será ambigua y desconfiada.

7.Historia final

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

7.1.¿Evidencia 13? (¿L?)

Los indígenas de la Sierra conciben al Estado y sus múltiples gobiernos como enemigos. Sus variadas instituciones, como las corporaciones autónomas y los Parques Nacionales Naturales de Colombia no resultan ser sino expresiones camufladas del mal que encarna el Estado. Es por eso que este es señalado como culpable de la siguiente historia.

En la parcialidad de Sabana Crespo, Resguardo Indígena Arhuaco, en la década de los años ochenta, un animal extraño apareció en las fincas aledañas a la aldea. Era como los leones que comúnmente habitan la zona, pero melenudo y con voz atronadora.

Los indígenas ikʉ identifican con facilidad el sonido emitido por el puma. La diferencia con el sonido emitido por este extraño animal era abismal. Pedí al indígena que me estaba relatando la historia que imitara esa voz extraña. El sonido que hizo, así como la alusión a su melena me hizo pensar en el león africano (*panthera leo*). Saqué entonces mi *smartphone* para buscar en internet fotografías de distintos felinos, el indígena señaló con plena seguridad la imagen del felino africano.

Los mamos reunieron a toda la población y debatieron. La primera conclusión fue que ese gran animal no era autóctono y se trataba de una especie introducida. La segunda conclusión fue que era necesario preparar una serie de materiales mágicos para tener éxito en su acecho. La tercera conclusión fue seguir a estos animales que, tras una jornada exhaustiva de caza con todos los hombres de la aldea, terminó con la muerte de los ocho animales de extraña procedencia.

La versión que manejan los ikʉ de Sabana Crespo es que el gobierno llevó en un camión cerca de ocho leones y los soltó a las afueras de la aldea, con el fin de exterminar a los indígenas, pues "el gobierno necesita deshacerse de nosotros para quedarse con nuestras tierras". Dicen que el cabildo de ese entonces tiene en su casa el cuero de uno de los leones, con su gran melena y tamaño.

De ser cierta esta historia, parte de la respuesta podría estar en el decomiso masivo de bienes exóticos de los capos del narcotráfico durante los años ochenta y noventa. Corroborar o desmentir esta historia se puede hacer visitando la aldea en busca de algún cuero de los animales cazados.

Bibliografía

de Vinales, J. (Padre). (1924). *Indios arhuacos*. Bogotá: Valencia: Imprenta de Antonio López y Comp.

Castaño-Uribe C,González-Maya JF,Zárrate-CharryD,Ange-JaramilloC & Vela-Vargas IM (Eds.). 2013. *Plan de Conservación de Felinos del Caribe Colombiano: Los felinos y su papel en la planificación regional integral basada en especies clave*. Fundación Herencia Ambiental Caribe, ProCAT Colombia, The Sierra to Sea Institute. Santa

Marta, Colombia.

Dorra, R. (2009). ¿Qué es, entonces, lo sagrado? *Tópicos Del Seminario*, (22), 15–51. Retrieved from http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Durkheim, É. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.

Dussan, A., & Reichel-Dolmatoff, G. (2012). *La gente de Aritama. La personalidad cultural de una aldea mestiza en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ferro, M. del R. (2012). *Makruma. El don entre los iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidos Iberica Ediciones.

Granados-Peña, Ramón & Arias-Alzate, Andrés & Zarrate-Charry, Diego & González-Maya, José. (2014). *Una estrategia de conservación a escala regional para el jaguar (Panthera onca) en el distrito biogeográfico de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Revista Biodiversidad Neotropical - Journal International Neotropical Biodiversity. 4. 141-148. 10.18636/bioneotropical.v4i2.200.

Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del pacífico occidental comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.

Platt, T. (1986). Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia. In *Anthropological History of Andean Polities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reichel-Dolmatoff, G. (1953). Contactos y Cambios Culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Revista Colombiana de Antropología*, *1*(1), 16–121.

Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Tomo I*. Bogotá: Procultura.

Reichel-Dolmatoff, G. (1991a). *Indios de Colombia. Momentos Vividos - Mundos Concebidos*. Bogotá: Villegas editores.

Reichel-Dolmatoff, G. (1991b). *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas etnográficas 1946 - 1966*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sahlins, M. (1977). *Economía de la Edad de Piedra* (4ª). España: Akal.

Tayler, D. (1997). *The coming of the sun. A prologue to Ika sacred narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum.

Uribe Tobón, C. A. (1990). *Nosotros los hermanos mayores: continuidad y cambio. Los kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.

York, R., & Longo, S. (2017). Animals in the world: A materialist approach to sociological animal studies. *Journal of Sociology*, *53*(1), 32–46.

Zapata-Mujica, J. S. (2020). *Cacicazgos desvanecientes. Organización y cambio social entre los ikʉ de la zona oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta.* Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Tesis de maestría inédita.

Zarrate-Charry, Diego & González-Maya, José & Pineda-Guerrero, Alexandra & Granados-Peña, Ramón & Ramírez, Sandra & Vela Vargas, I. & Wyatt, Sarah. (2014). *Using felids as the basis of a biodiversity conservation strategy in the Sierra Nevada de Santa Marta, Caribbean region of Colombia*. Wild Felid Monitor. 7. 18-19.

Zarrate-Charry, Diego & Massey, Aimee & González-Maya, José & Betts, Matthew. (2018). *Multi-criteria spatial identification of carnivore conservation areas under data scarcity and conflict: a jaguar case study in Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.* Biodiversity and Conservation. 27. 1-20. 10.1007/s10531-018-1605-z.

LAURA CAMILA ARIZA-SALINAS
Bióloga de la Pontificia Universidad Javeriana. Intereses académicos enfocados a la Botánica económica y la economía comunitaria principalmente. Ha apoyado monitoreo de fauna silvestre en Boyacá, Colombia; formulación de estrategias de fortalecimiento de capacidades institucionales para frenar la deforestación en el departamento del Caquetá y actualmente trabaja como asistente de proyectos para el programa LAIF de la Unión Europea en Bruselas, Bélgica.

JUAN SEBASTIÁN ZAPATA-MUJICA
Desde 2015 hace etnografía con indígenas y campesinos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Se ha interesado, particularmente, en la participación económica que tienen los pecaríes dentro de la sociedad ikʉ. Actualmente trabaja junto a los indígenas por una praxis que reestablezca ecosistemas para la conservación de pumas y cóndores.

Veganismo, *Vegan Society* e a ausência de antiespecismo enquanto preocupação política

Veganismo, *Vegan Society* y la ausencia de antiespecismo como preocupación política

Veganism, Vegan Society and the absence of anti-speciesism as a political concern

Fecha de envío: 18 de enero de 2021 **Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2021**

Martina Davidson
Doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva. Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil).
Email: martinaadavidson@gmail.com

O Veganismo foi definido em 1944, no Reino Unido, por Donald Watson, como sendo uma forma de vida que busca excluir, dentro do possível, todas as formas de exploração e crueldade para com os animais não humanos. Tal conceito teve origem a partir de um grupo de pessoas que compunha a Vegan Society (Sociedade Vegana), que publicava newsletters sobre o tema desde a criação da referida noção. Assim, busca-se contextualizar e analisar historicamente o desenvolvimento do Veganismo europeu, de forma a entendê-lo enquanto fenômeno e conceito que, desde sua forjadura, excluiu determinadas identidades políticas e participantes, apresentando-se enquanto fruto de particularidades econômicas e políticas da época. A presente pesquisa foi feita a partir da análise das revistas da Vegan Society entre 1944-1954, em associação com dados da política de guerra do Estado britânico sobre o racionamento de alimentos, o estímulo do consumo de produtos de origem vegetal e plantio em escala caseira.

Palavras-chave: Veganismo, Capitalismo, Dig for Victory, Vegan Society.

El Veganismo fue definido en 1944, por Donald Watson en el Reino Unido, como una forma de vida que busca excluir, en la medida de lo posible, todas las formas de explotación y crueldad hacia los animales no humanos. Este concepto se originó a partir de un grupo de personas que integraban la Vegan Society (Sociedad Vegana), que publicaba boletines informativos sobre el tema desde que se creó el concepto. Así, se busca contextualizar y analizar históricamente el desarrollo del veganismo europeo, para entenderlo como un fenómeno y concepto que, desde su origen, excluyó determinadas identidades y participantes políticos, presentándose como resultado de las particularidades económicas y políticas del momento histórico. La presente investigación se realizó a partir del análisis de las revistas de la Vegan Society entre 1944-1954, en asociación con datos sobre la política de guerra del Estado británico sobre el racionamiento de alimentos, el fomento del consumo de productos de origen vegetal y la agricultura a escala casera.

Palabras clave: Veganismo, Capitalismo, Dig for Victory, Vegan Society.

Veganism was firstly defined in 1944, in the United Kingdom, by Donald Watson, as a way of life that seeks to exclude, as far as possible, all forms of exploitation and cruelty to non-human animals. This concept originated from a group of people who made up the Vegan Society, which published newsletters on the topic since the concept was created. The present work purport tsseeks to contextualize and analyze historically the development of European Veganism, in order to understand it as a phenomenon and concept that, since its forging, excluded certain political identities and participants, presenting itself as the fruit of economic and political particularities of the time. The present research was carried out from the analysis of the Vegan Society magazines between 1944-1954, in association with data on the British State war policy on food rationing, the encouragement of consumption of products of vegetable origin and planting on a homemade scale.

Key Words: Veganism, Capitalism, Dig for Victory, Vegan Society.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introdução[44]

Sabe-se que atualmente existe uma tendência paradoxal no mundo: a demanda por carne está aumentando em países do Sul Global e está diminuindo em nações chamadas industrializadas (essas últimas correspondem ao Norte Global e a Nova Zelândia e Austrália) (Potts, 2016). De modo geral, o declínio do consumo de carne nos países industrializados do Ocidente se deve: I) ao aumento de conhecimento por parte da população sobre os problemas de saúde relacionados ao consumo de carne vermelha (Pan et al, 2011); II) à preocupação crescente com os impactos ambientais decorrentes de uma alimentação baseada em criação intensiva de animais para consumo (Twine, 2010); III) ao aumento das preocupações éticas ligadas aos sistemas intensivos de criação de animais e abatedouros (Marcus, 2005; Eisnitz, 2007).

Nota-se, desta forma, que os motivos que estão resultando na diminuição do consumo de animais não humanos em alguns países não têm sido suficientes - mesmo que apresentem aspectos aparentemente "universais" – para impulsionar o Veganismo[45] (ou mesmo a diminuição do consumo de carne de animais não humanos) nos países da América Latina e do Sul global. Identificamos, então, um problema epistemológico no qual o conhecimento do Norte global e o padrão lá estabelecido não são capazes de contemplar as pessoas dos países do Sul global. Porém, de qual Veganismo estamos falando?

O Veganismo foi definido em 1945, no Reino Unido, por Donald Watson e Dorothy Morgan, como sendo uma forma de vida que busca excluir, dentro do possível, todas as formas de exploração e crueldade para com os animais não humanos. Tal conceito teve origem a partir de um grupo de pessoas que compunha a Vegan Society (Sociedade Vegana, na sua tradução a partir do inglês), que publicava newsletters sobre o tema desde 1944. O termo e tal Movimento Vegano[46], definidos e materializados no coração da Europa, colocam legitimamente os animais não humanos como centro ou foco do Veganismo, mas não reconhecem a necessidade de diálogos e integração do mesmo com as lutas dos demais movimentos sociais. Assim, o Veganismo da Sociedade Vegana se torna um fenômeno e um conceito inacessíveis, eurocêntricos e excludentes de grupos

[44] Este artigo se originou a partir da dissertação de mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva terminada no ano de 2020.

[45] A utilização de "Veganismo" com "V" maiúscula faz referência ao veganismo mais difundido, com origem na Europa. Trata-se do Veganismo que é predominante nos grandes e mais conhecidos movimentos e grupos – como exemplo, podemos citar a PETA ou People for The Ethical Treatment of Animals – ,que compõem o imaginário popular acerca do que significa este conceito, ideia e posicionamento ético-político. A utilização da noção "Veganismo" não ignora a existência anterior e concomitante de veganismos que operam/operaram de formas diferentes, como exemplo podemos mencionar o veganarquismo e o afroveganismo.

[46] Utilizado em letras maiúsculas para marcar que esse é o Movimento Vegano amplamente difundido e tido como referência pela mídia e grande coletivos ou grupos animalistas/antiespecistas. Vale ressaltar que nossa utilização não busca anular a pluralidade de movimentos que também abraçam o veganismo enquanto posição ético-política.

sociais que não têm a escolha de não lutar de forma interseccional[47] e integrada (Brueck, 2017).

É fato que o fim do colonialismo político não corresponde à descolonização[48] do conhecimento. Segundo Piza e Pansarelli,

> *O domínio epistemológico tem na razão sua fundamentação. A razão, nessa perspectiva soberana, totalitária, tornou-se, no Ocidente, a racionalidade científica que, como modelo totalitário, nega o caráter racional de todas as outras formas de conhecimento que não tiverem como critério os princípios epistemológicos e regras metodológicas da epistemologia dominante. Isso nos leva a crer que os processos de descolonização que se iniciaram, historicamente, como um processo de libertação das colônias e formação de Estados-nações independentes, hoje, devem continuar com a libertação de uma colonização epistêmica que, se efetivada, abriria espaço para a concepção de outra razão, de outra racionalidade. A descolonização colocaria fim a um processo histórico de implantação de dado tipo de poder, a colonização do saber, como nomeada por Mignolo. (Piza; Pansarelli, 2012, pp. 30-31)*

O capitalismo global é hoje um regime cultural e civilizacional que descredibiliza e suprime todas as práticas sociais de conhecimentos que contrariam os interesses das nações do Norte global (Segato, 2018). Desta forma, não podemos deixar de perceber que o "Veganismo", como forjado e conceptualizado nos moldes europeus, pode carregar aspectos ou traços colonizadores que são amplamente criticados por movimentos sociais (como o feminismo decolonial latino-americano, por exemplo). Por isso, este conceito torna-se, potencialmente, incapaz de representar e dialogar com grupos políticos que, muitas vezes com razão, o acusam de ser elitista, branco, racista, cis-heteronormativo, masculinista e eurocentrado.

A escolha individual de abraçar e assumir a posição ético-política vegana depende, então, da necessidade de criar um Veganismo capaz de retirar de suas pautas, ações, abordagens e militantes, o caráter elitista e etnocêntrico predominante. Entender a praticabilidade dessa definição eurocêntrica, que ainda é a que predomina na atualidade, e como as diferentes opressões impactam nas escolhas políticas de cada pessoa, resulta na necessidade de uma abordagem interseccional, consistentemente antiopressiva e, nesse sentido, compreensiva no que diz respeito às diferenças culturais existentes entre as comunidades. A recusa da maioria vegana em reconhecer o modus operandi das

[47] "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". (Crenshaw, 2002)

[48] Decolonial, decolonização ou decolonialidade faz referência a procura de transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. (Colaço, 2012).

opressões do Movimento Vegano continua a contribuir com o sofrimento de animais não humanos e, consequentemente, tornam o Veganismo inacessível para muitos, principalmente para os indivíduos (subalternizados) do Sul global e de outros lugares (Brueck, 2017).

Considerando que o racismo, o machismo (predominantemente esses dois) e outras opressões também resultam no racismo ambiental (Bullard, 2002) e em problemas particulares de saúde - atrelados ao acesso restrito a atendimento, a produtos e a doenças relacionadas à dieta - (Guthman, 2011), somos capazes de entender que repensar o Veganismo do ponto de vista dos grupos mais afetados pelo carnismo (Joy, 2009) é uma tarefa urgente para sua inclusão na causa e, sendo assim, para a prática de um veganismo libertário e de caráter realmente interseccional.

É importante reconhecer a existência de vertentes discordantes do Veganismo propulsionado por Donald e Dorothy Morgan, a exemplo do veganarquismo, do afroveganismo, entre alguns outros. No entanto, o que se trata de fazer aqui é uma análise ético-política e histórica que explique o não protagonismo constante desses veganismos e o sucesso do Veganismo eurocêntrico.

No entanto, o problema transcende o da identificação de uma incoerência com respeito a tendências e inconsistências conceituais e fenomenológicas a níveis de resposta política humana, uma vez que por trás desses dados se encontram seres sencientes passíveis de sofrimento e opressão. O número crescente de trilhões de animais não humanos (mamíferos, aves e animais marinhos) confinados, criados e cruelmente assassinados para consumo humano (Meat Atlas, 2014) mostra a necessidade de um veganismo que contemple todas as regiões e pessoas não apenas interessante, mas urgente do ponto de vista ético e de uma política a partir dos animais (como talvez sugeriria Brian Massumi, 2014). Isto porque os seres acometidos pelo especismo continuarão a sofrer e ter seus direitos negados enquanto o consumo, uso, exploração e instrumentalização dos mesmos não diminuir ao redor do mundo.

Assim, se os veganismos se apresentarem como uma das possíveis respostas para a ruptura com a opressão especista, é importante implementá-la de forma politicamente integrada com as outras lutas anti-opressão. E será que o não diálogo com outros movimentos sociais ocorreu desde as forjaduras conceituais e práticas do Veganismo europeu? Entendendo a necessidade de veganismos capazes de suprir a demanda intersetorial para com outras lutas sociais, de propor uma ruptura com a cultura da carne (Potts, 2016) e o sistema invisível que oprime minorias políticas, é necessário ir à fundo nos problemas e questões que podem estar afastando a adesão ou interpretação do que é o Veganismo para o público geral e, quem sabe, a partir de uma crítica profunda e fundamentada, apontar o caminho único aos veganismos inclusivos, decoloniais e antiopressivos.

1.1.Metodologia de análise

Dado que se busca encontrar, definir, contextualizar e entender a criação do conceito "Veganismo" e da Sociedade Vegana em que o forjou, a realização de uma análise documental pode ser uma ferramenta valiosa para, juntamente com uma análise conjuntural, desenvolvermos nossas hipóteses acerca dos agentes envolvidos no fenômeno, mas também para trazermos à tona as particularidades que nem sempre foram narradas em trabalhos sobre a temática, os quais muitas vezes deturpam a história[49].

Segundo Gil (2008, p. 45), a análise documental se caracteriza pela pesquisa "[...] de materiais que não recebera ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetos da pesquisa [...]", por isso, enquadro a análise das revistas da Sociedade Vegana neste tipo metodológico. Conceitua-se aqui, então, as edições das revistas da Sociedade Vegana (Vegan Society, no original em inglês) como fonte primária documental, já que mesmo obtendo acesso ao material via online, trata-se de documentos originalmente impressos.

As edições das revistas da Sociedade Vegana são tidas como uma fonte natural de informação contextualizada, aportando, assim, informações valiosas sobre esse mesmo contexto (Lüdke & André, 1986, p. 39). A linguagem utilizada nas edições (elemento de análise também importante), os autores que dela participavam, o que se pode obter do cenário político e da interpretação das pessoas que compunham essas revistas etc., trazem informações primárias para a análise geral que condizem com os objetivos propostos neste artigo - principalmente no que diz respeito à origem, ao momento, aos agentes, ao local e a forma através da qual o Veganismo se forjou.

A análise documental realizada seguiu o modelo de análise de conteúdo sugerida por Lüdke & André (1986). Segundo Bauer (2002, p. 191) a análise de conteúdo "é uma técnica para produzir inferências de um texto focal para seu contexto social de maneira objetivada", de forma que o texto que se tem como objeto de estudo seja lido dentro de um contexto mais amplo. É importante ressaltar que não se trata de uma leitura textual subjetiva, mas sim de uma leitura e de interpretações sistematizadas, baseadas e fundamentadas em outros materiais pesquisados (Bauer, 2002, p. 191) durante a realização deste artigo.

As interpretações realizadas a partir do texto presente na fonte primária não decorrem apenas do conteúdo propriamente dito do documento, mas também das características de seus emissores, do que se pode extrair sobre seus receptores ou sobre quem seria capaz, contextualmente, de receber a mensagem do conteúdo per se (Weber, 1985). Da mesma forma, no caso das revistas da Sociedade Vegana, a análise de conteúdo permite inferir sobre seus autores (o que Weber chama de emissores), sobre a mensagem per se e sobre aquelas pessoas que receberam a mensagem ou que eram capazes de recebê-la.

[49] A história é escrita pelos vencedores. George Orwell. As I Please, journal Tribune (1943-1947).

A análise documental realizada aqui se baseou: na análise de conteúdo; no contexto sócio-histórico das Primeira e Segunda Guerra Mundiais; nas conceituações profundas acerca das campanhas ligadas à alimentação na Inglaterra/Grã-bretanha presentes nas obras The Spade as Mighty as the Sword de Daniel Smith e Spuds, Spam and Eating for Victoy de Katherine Knight.

O corpus de análise foi definido com todas as edições da revista (37 edições) publicadas pela Sociedade Vegana, desde sua criação, em 1944, até o final do racionamento de alimentos na Inglaterra, que data do ano de 1954. A escolha para tal período se dá devido à hipótese de haver uma conexão entre as políticas estatais conectadas ao racionamento de alimentos durante a Segunda Guerra Mundial e o advento do fenômeno do Veganismo na Inglaterra. O Quadro 1 apresenta a sistematização das edições das revistas que foram analisadas enquanto fontes primárias.

Nome da Revista	Edição	Volume	Estação do Ano	Ano de Publicação
The Vegan News	I	1º	-	1944
The Vegan News	I	2º	Inverno	1945
The Vegan News	I	3º	Primavera	1945
The Vegan News	I	4º	Verão	1945
The Vegan News	I	5º	Outono	1945
The Vegan	II	1º	Primavera	1946
The Vegan	II	2º	Verão	1946
The Vegan	II	3º	Outono	1946
The Vegan	II	4º	Inverno	1946
The Vegan	II	5º	Primavera	1947
The Vegan	II	6º	Verão	1947
The Vegan	II	7º	Outono	1947
The Vegan	II	8º	Inverno	1947
The Vegan	II	9º	Primavera	1948
The Vegan	II	10º	Verão	1948
The Vegan	II	11º	Outono	1948
The Vegan	II	12º	Inverno	1948
The Vegan	II	13º	Primavera	1949
The Vegan	II	14º	Verão	1949
The Vegan	II	15º	Outono	1949
The Vegan	II	16º	Inverno	1949
The Vegan	III	1º	Primavera	1950
The Vegan	III	2º	Verão	1950
The Vegan	III	3º	Outono	1950
The Vegan	IV	1º	Primavera	1951
The Vegan	IV	2º	Outono	1951
The Vegan	V	1º	Primavera	1952
The Vegan	V	2º	Verão	1952

The Vegan	V	3º	Outono	1952
The Vegan	V	4º	Inverno	1952
The Vegan	V	5º	Primavera	1953
The Vegan	V	6º	Verão	1953
The Vegan	V	7º	Outono	1953
The Vegan	V	8º	Inverno	1953
The Vegan	V	9º	Primavera	1954
The Vegan	V	10º	Outono	1954
The Vegan	V	11º	Inverno	1954
Disponível em: https://issuu.com/vegan_society Acesso: 12/08/2019				

Quadro 1. Corpus de Análise Documental de Conteúdo: Revistas da Sociedade Vegana datadas entre 1944 e 1954.

Conforme estabelecido enquanto aplicação da metodologia de análise documental de conteúdo, em cada uma dessas 37 edições, buscou-se identificar: I. aspectos relacionados à alimentação ou ações que fossem condizentes com as políticas do Estado britânico da mesma época[50]; II. aquilo sobre o que falavam as autoras mulheres da revista, entrando aqui, então, uma análise de gênero e sexualidade; III. A presença de discussões sobre racismo, etnia e raça; IV. A presença ou não de religiosidade, pontuando-se qual/quais religiões estavam em questão; V. a presença de propagandas; VI. A presença de uma discussão antiespecista ou de libertação animal, que não se reduzisse à problematização da alimentação; VII. A presença de aspectos que manifestam o exercício de poder a partir dos emissores das mensagens[51].

A análise de tais categorias definidas no parágrafo anterior será feita de forma agrupada, tornando a leitura dinâmica e permitindo a comparação, ao longo dos dez anos de edições, dos avanços ou mudanças de determinado aspecto. Apenas os três primeiros volumes do The Vegan News serão analisados separadamente, uma vez que tratam do momento prévio à consolidação oficial da criação da Sociedade Vegana do Reino Unido, exigindo minuciosidade na investigação quanto à criação do Movimento.

As informações elencadas podem ser tanto reflexo de quem está por trás das mesmas, quanto ilustrações das preocupações do Movimento Vegano como um todo. Essas preocupações, por sua vez, são capazes de excluir da construção do Veganismo vários grupos minoritários.

A outra metodologia aplicada na pesquisa deste artigo, foi a de levantamento bibliográfico. Segundo Gil, a pesquisa bibliográfica pode ser definida como aquela "com

[50] Ou seja, conforme será explicado na sequência de nosso trabalho, tais ações dizem respeito a ao plantio, à fertilização da terra, à organização do trabalho, aos livros de racionamento e de apelo nacionalista.

[51] Como guerras de poder entre membros da Sociedade Vegana, desentendimentos, características repetidas e marcantes, entre outros aspectos.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos" (Gil, 2002, p. 44).

2. Quando, onde e quem?

[…] We were not vegetarian from choice
but from necessity
meat cost too much and atollment salad seemed free.
So there were fragile young lettuces in season
and small shining globes of radishes,
spring onions which chilled the throat (jibbooms we called them)
and deep purple flesh of beetroot
fleetingly reminding us of meat. […]
Earley, 2007[1992].[52]

2.1. Quando e onde?

Quando falamos da Sociedade Vegana ou da Vegan News[53] e do conceito de "Veganismo" por ela criado, estamos falando, respectivamente, dos anos de 1944 e 1945, no Reino Unido. A contextualização histórica, que carrega as marcas deixadas pelo local e momento no qual essa Sociedade e conceito foram criados, é de extrema importância para entender a manifestação do Veganismo enquanto fenômeno social. Por sua vez, entender o contexto do qual o Veganismo advém enquanto prática e "estilo de vida" circunscrito às particularidades históricas da época nos compromete a pensá-lo criticamente desde o primeiro momento.

A Primeira Guerra Mundial, iniciada em 1914, teve uma dimensão histórica particular pois envolveu todos os grandes estados Europeus com exceção da Espanha[54]. Isto serve, talvez, para demonstrar o alcance das consequências produzidas por um conflito dessa magnitude em um mundo pré-globalizado e completamente eurocentrado, principalmente em termos econômicos e políticos.

Podemos destacar mudanças no cenário social, político e econômico do Reino Unido durante e após o conflito da Primeira Guerra Mundial. Estas mudanças vão desde a perda de uma geração de homens por meio do conflito –meio milhão de homens

[52] Trecho de "For what we received" poema sobre o ano de 1941, na Grã-bretanha; em, Katherine Knight. Spuds, Spam and Eating for Victory (p. 224). The History Press. Edição do Kindle.

[53] Nota-se que, neste ano, foi publicada pela primeira vez a newsletter "Vegan News" pelas mesmas pessoas que logo mais definiram o conceito "Veganismo" e formaram a Sociedade Vegana (Vegan Society, em inglês).

[54] A Espanha havia acabado de vivenciar a Guerra Civil Espanhola, estando em situação de vulnerabilidades militares, sociais e econômicas. Além disso, em 17 de março de 1939, a Espanha assina, em Lisboa, o Tratado Luso-Espanhol de Amizade e Não Agressão (também denominado "Pacto Ibérico), que obrigava a manter neutralidade diante do conflito. Para leitura mais aprofundada sobre o tema, consultar:
https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0968344516688931

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

britânicos com menos de trinta anos, mais precisamente segundo Winter (1985, p. 83), morreram – até o fortalecimento do poder das forças de trabalho organizado e a produção de revoluções temporárias no emprego das mulheres fora do lar[55].

Tecnologicamente, o único instrumento que teve efeito significativo na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) foi o submarino, que bloqueava os suprimentos alimentícios dos adversários e, assim, acabava matando-os de fome. No caso da Grã-Bretanha, isto não foi diferente. Como a maioria de seus suprimentos eram importados através do mar, em 1917 a guerra invisível a vinte mil léguas submarinas quase levou os britânicos à fome, antes que pudessem remediar a situação com medidas de guerra efetivas (Hobsbawm, 1994, p. 37). Ou seja, a questão da fome assolando o Reino Unido durante período de conflito, comum ao estado de todas as guerras, remonta às primeiras décadas do século XX. A partir disso, algumas medidas remediadoras foram implementadas para tentar esquivar a escassez de alimentos, com destaque para a expansão de pequenos loteamentos destinados ao plantio e a algumas mudanças estruturais na arquitetura trabalhista.

No entanto, após o final da Primeira Guerra Mundial, a Grã-Bretanha não deu prosseguimento, no momento do pós-guerra, a uma economia voltada a evitar futuras crises alimentares. Ao invés disso, destinou terras e loteamentos para premiar os soldados e heróis de guerra que retornavam ao solo bretão (Smith, 2013). Apenas em 1935, após tomar conhecimento do crescimento ostensivo da força aérea alemã e do aumento do recrutamento de soldados por parte de Hitler, é que o governo da Grã-Bretanha começa a tomar algumas medidas focadas em prevenir uma possível situação de crise alimentar em caso de conflito armado (Smith, 2013).

No entanto, marca-se, de antemão, que apenas em 1937 o governo inglês decidiu preparar, imprimir e estocar Ration books (ou livros de racionamento), ao mesmo tempo em que o Ministério dos Alimentos estimulava os trabalhadores do campo a substituir a produção de carne pelo plantio de vegetais e cereais, atestando que os alimentos de origem vegetal contribuíam com maior valor nutricional por acre de terra a um maior número de pessoas.

2.1.1. Segunda Guerra Mundial

A Segunda Guerra Mundial foi um conflito militar de grande escala datado entre 1939 e 1945. Entende-se que suas dimensões políticas e históricas sejam complexas. No entanto, para fins desta análise, vamos focar na Economia de Guerra da Inglaterra/Grã-

[55] Vale ressaltar que, na época, a ocupação de trabalhos fora do ambiente doméstico pelas mulheres não correspondia à libertação ou à conquista de direitos trabalhistas sob perspectiva feminista branca e europeia. A Primeira Guerra Mundial foi um conflito de massas, no qual a Grã-Bretanha mobilizou 12,5% dos seus homens para as Forças Armadas (Milward, 1979, p. 216), indicando um "nível de mobilização de massa, durante anos, [que] só pôde ser mantido por uma economia industrializada de alta produtividade e – ou alternativamente - em grande parte nas mãos de setores não combatentes da população" (Hobsbawm, 1994, p. 51).

Bretanha - resultante ou relacionada a esse conflito – para analisar as relações existentes entre ela, o Veganismo e a Sociedade Vegana.

Segundo Wartime Farm[56] (2012), o Reino Unido importava dois terços da matéria-prima ligada à alimentação durante a Segunda Guerra Mundial. Isso aponta para o fato de que o embargo aos navios de importação – principalmente ingleses e Norte-americanos –, estabelecido pela Alemanha Nazista durante a Guerra era, de fato, eficaz na influência da economia inglesa. Um dos resultados desses embargos foi a limitação de acesso a essa matéria-prima utilizada para alimentação, de forma que o acesso à comida se tornou um problema para as inglesas e ingleses devido ao fato de que muitos alimentos e outros bens de consumo não conseguiam chegar às costas do Reino Unido. Assim, para remediar a fome iminente, o Ministério da Agricultura e, posteriormente, o dos Alimentos[57], estabeleceu medidas de racionamento de alimentos e realizou várias campanhas publicitárias ao redor do tema.

No dia três de outubro de 1939, um mês após o pronunciamento oficial da ocorrência da Segunda Guerra Mundial, o ministro da agricultura Dorman-Smith apareceu na BBC para introduzir a campanha de nome Grow more Food. Os objetivos gerais da campanha eram em sua fase inicial: incentivar o maior número possível de homens, mulheres e crianças a usarem seus jardins ou solicitar às autoridades locais um lote (normalmente cobrindo uma área de 30 por 90 pés) para alimentar suas famílias (e talvez alguns amigos) com vegetais suficientes para grande parte do ano (Smith, 2013, p.21). Essa campanha acabou se complexificando, pois envolveu variados ministérios e recebeu o famoso nome Dig for Victory (ou "Cave pela Vitória", na sua tradução a partir do inglês).

O racionamento de comida[58] se deu através da implantação, em 1940, dos chamados Ration Books ou 'livros de racionamento', nos quais cada família tinha, estipulada pelo governo, uma quantidade máxima de produtos alimentícios para consumir durante o período de uma semana[59]. Os primeiros alimentos a serem racionados foram o bacon, gorduras para cozinhar (principalmente manteiga e margarina) e açúcar. Já em 1942, constavam no Ration Book os seguintes alimentos, como pode ser visto na "Imagem 1": açúcar, carnes, queijo, ovo e gorduras para cozinhar. Nota-se que é importante ressaltar que peixe e frango já estavam incluídos na categoria "carnes" e que além do queijo também havia racionamento de leite e demais laticínios.

---

[56] Documentário de oito partes feito pela BBC, em 2012. O documentário encena o funcionamento de uma fazenda inglesa durante a Segunda Guerra Mundial e reporta determinados fatos relacionados à alimentação da população nessa mesma época.

[57] Ministry of Food, em inglês, vigente na época de 1939-1958 e Ministry of Food Control, na época de 1916-1921. Tratava-se de um Ministério separado do Ministério da Agricultura que se ocupava da gestão de alimentos e da produção dos mesmos durante a Primeira e Segunda Guerras Mundiais.

[58] Importante ressaltar que outros bens de consumo, como roupas, também foram racionados. Porém, para fins deste trabalho, tratarei apenas do racionamento de alimentos.

[59] A conta era realizada em função do número de pessoas da família e do número de homens e mulheres presentes nessa família. A distinção entre número de homens e mulheres se devia ao fato de que, supostamente, as mulheres consumiriam menos alimentos que os homens. Aqui, vemos uma manifestação de uma discriminação baseada no gênero.

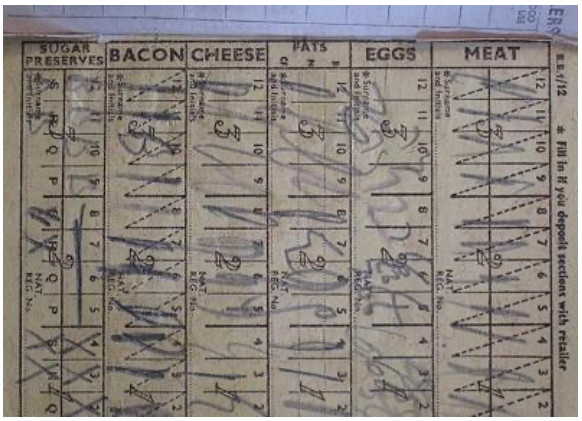


Imagem 1. Página interna de um livro de racionamento de 1942. Este livro determina o racionamento de açúcar, bacon, queijo, gorduras para cozinhar, ovos e carne. Fonte: National Archives.

Diante disso, o que podemos notar entre os alimentos que faziam parte desta política de racionamento por parte do Ministério dos Alimentos? Com exceção do açúcar e do trigo – que não constava no livro, embora seu consumo fosse amplamente desestimulado, os demais alimentos que foram racionados eram todos de origem animal. As pessoas estavam, então, sendo estimuladas e fiscalizadas para reduzirem o consumo de produtos de origem animal, mas não estavam, em contrapartida, sendo estimuladas a reduzir o consumo de substitutos e demais produtos de origem vegetal.

Desta forma, logo no primeiro momento de nossa análise, podemos notar que as duas ferramentas políticas do Estado da Grã-Bretanha para o combate à fome durante a Segunda Guerra Mundial eram (1) as campanhas de incentivo à plantação e aumento do consumo de vegetais obtidos desta forma e (2) os livros de racionamento. Ao cruzarmos essas estratégias, notamos um ponto em comum: as duas visavam o aumento do consumo de vegetais, seja pelo incentivo direto da redução ou controle do consumo de produtos de origem animal (no caso dos livros de racionamento, criando a necessidade de buscar substituições vegetais para esses alimentos), ou pelo incentivo ao plantio de vegetais, que apresentavam maior produtividade em relação ao espaço ocupado do que a criação de "animais de consumo"[60], através de propagandas e campanhas.

Concomitantemente ao racionamento direto de alimentos, o Ministério dos Alimentos, em uma estratégia complexa e articulada, lançou séries de propagandas para influenciar e mudar o consumo e hábitos alimentares da população da Inglaterra, como citado anteriormente. As ações do Ministério em questão foram, de modo geral, efetivas e de largo alcance. É importante ressaltar, no entanto, que qualquer mudança incentivada no quesito da alimentação não poderia ser simplesmente intuitiva, mas deveria contar

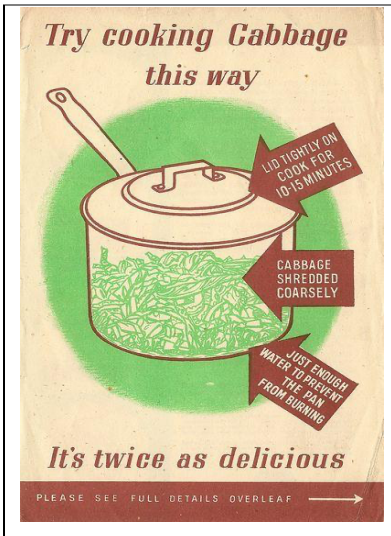
[60] Utilizo esta expressão entre aspas porque se trata de uma linguagem especista.

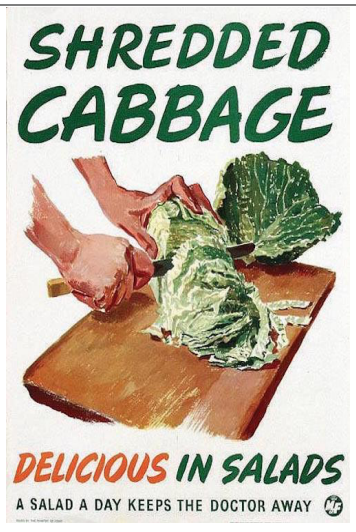
com informações acerca da economia, indústria e saúde inglesas, de forma a compensar possíveis e potenciais deficiências nutricionais na Grã-Bretanha.

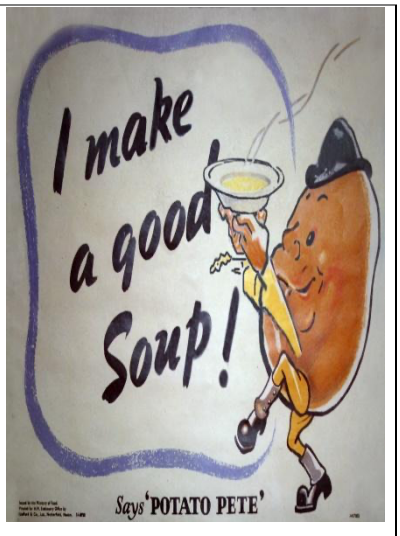
Além disso, no caso do fornecimento de terras para o plantio, era necessário encontrar o que o Ministério chamava de "candidato apropriado", assim como estabelecer infraestruturas locais de supervisão, suprir as necessidades básicas para a produção etc. Isso tudo não exigia apenas uma burocracia competente, mas uma campanha de relações públicas que iria educar e capturar a imaginação de milhões que, até então, não consideram que tinham "dedos verdes".

O ministro dos alimentos, em 1940, era Lord Woolton e suas propagandas e campanhas eram de fato conhecidas por todo o país. A Woolton Pie[61], por exemplo, foi uma receita amplamente difundida e estimulada pelo ministro para substituir as tortas salgadas inglesas que tradicionalmente continham carne em seus ingredientes e é, até os dias de hoje, consumida pela população.

As propagandas e campanhas de tal Ministério eram de dois principais tipos: I) para a substituição de ingredientes de origem animal por ingredientes vegetais (ver Imagens 2, 3 e 4); e II) para estimular o plantio de vegetais por parte da população rural e urbana, campanha que recebeu o conhecido slogan Dig for Victory ou "Cave pela Vitória"[62] (ver Imagem 5, 6 e 7), fazendo referência às pás usadas na agricultura e estabelecendo uma relação entre a agricultura e a vitória da Inglaterra na Segunda Guerra. É importante notar que mesmo buscando atingir a população inglesa como um todo, as mulheres foram o público principal dessas propagandas e campanhas.







[61] Tratava-se de uma torta salgada de pastinaca ou batata, couve-nabo, couve-flor, nabo, cenouras ou quaisquer vegetais disponíveis, com um molho de base vegetal e uma crosta, sem farinha, composta de aveia. A torta, inicialmente, foi desdenhada pelo público, mas posteriormente se tornou um prato popular da época.

[62] Inicialmente chamada de Grow More Food.

Imagens (da esquerda para a direita) 2, 3 e 4. Propagandas do Ministério dos Alimentos, datadas respectivamente em 1940, 1941 e 1942. Fonte: National Archives.		
Imagem 2: Propaganda ensinando a comer repolho de novas formas, estimulando o seu uso em pratos que tradicionalmente utilizam carne.	Imagem 3: Propaganda ensinando a utilização de repolho em saladas e apontando para os benefícios de saúde advindos do consumo deste vegetal	Imagem 4: Propaganda com Potato Pete ou "Batata Pete", um personagem criado para estimular o uso de batatas em sopas ao invés de carne. Seu foco era principalmente o público infantil e tinha músicas para ensinar às crianças como "era divertido comer sopa com batata".



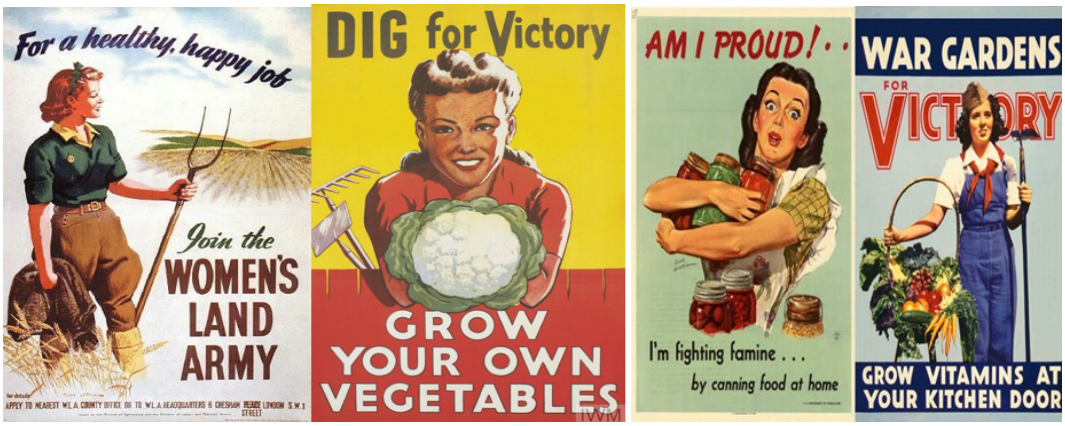
Imagens (da esquerda para a direita) 5, 6 e 7. Propagandas da campanha nacional inglesa - do Ministério do Alimentos - Dig for Victory durante a Segunda Guerra Mundial que estimulava o plantio de vegetais pela população inglesa. 1940-1948. Fonte: National Archives.

As campanhas e propagandas remetiam, constantemente, ao fato de que a substituição alimentícia e o plantio de vegetais em resposta ao racionamento eram formas de se engajar diretamente na vitória da Inglaterra e dos Aliados na Segunda Guerra Mundial. E eram as mulheres as responsáveis pela alimentação dos lares e famílias e pela substituição da mão-de-obra campesina masculina, que foi mandada de forma massiva para a guerra (ver Imagens 8, 9 e10). Desta forma, mesmo acatando ordens, as mulheres inglesas sentiam que estavam ajudando a nação ao cozinharem de forma diferente ou ao se envolverem no plantio local de alimentos, sentimento este inspirado pelo nacionalismo presente em todas as eficientes propagandas de Guerra – incluindo as do Ministério dos Alimentos citadas anteriormente.

Uma das propagandas do Ministério de Agricultura, segundo Knight (2007, p. 38), dizia:

> *Cabe a você prover os vegetais que são vitais para a saúde de seus filhos – especialmente no inverno. Faça com que seus filhos te ajudem. Se você não tem um jardim peça um lote ao seu conselho. Faça Isso Já. (Knight, 2007, p. 38)*

Nota-se então que, assim como o Ministério dos Alimentos, o Ministério da Agricultura criou um conjunto de informações para apelar tanto ao patriotismo quanto ao próprio interesse das mulheres, encorajando um engajamento na produção ativa de vegetais em maior escala (e de ovos e de porco no início da guerra até meados 1940, iniciativa da qual o Ministério desistiu depois devido à baixa produtividade nestes ramos).



Imagens (da esquerda para a direita) 8, 9 e 10. Propagandas voltadas para mulheres da campanha nacional inglesa "Dig for Victory", do Ministério dos Alimentos durante a Segunda Guerra Mundial. 1940-1945. Fonte: National Archives.

Além de se ocuparem do plantio nos seus próprios jardins, é importante ressaltar que houve uma grande mudança no trabalho formal realizado por parte das mulheres. Obviamente, ao longo da história da Inglaterra (e talvez do mundo) as mulheres pobres sempre trabalharam fora de seus lares, seja como trabalhadoras domésticas, trabalhadoras industriais (um aumento significativo desses empregos foi vivenciado no entreguerras) ou auxiliando em trabalhos no campo, caso se tratasse de mulheres em regiões rurais. Já as mulheres mais ricas e com acesso à educação começaram a trabalhar, a partir de 1918, como enfermeiras e professoras (Knight, 2007).

Porém, a partir da Segunda Guerra Mundial, mais precisamente a partir de 1941, o governo inglês esperava que as mulheres entre dezenove e trinta anos se registrassem para realizar trabalhos relacionados à guerra, com exceção daquelas que que tivessem filhos com menos de quatorze anos, que tivessem que gerenciar um lar ou que fossem esposas de soldados e marinheiros em serviço. Como alternativa, as mulheres podiam, no entanto, se voluntariar para integrar o Women's Land Army (Exército da Terra de Mulheres). Este movimento de trabalho formal da população jovem de mulheres que não possuíam filhos ou laços matrimoniais com homens em serviço militar também pode indicar quais eram

as pessoas que a campanha Dig for Victory acabou tendo como principal foco: donas de casa, mães, mulheres mais ricas e com maiores níveis educativos. Isto porque as demais mulheres estavam fora de suas casas trabalhando e sendo exploradas pela metade dos salários que recebiam os homens ao realizar o mesmo serviço, ao menos na indústria (Knight, 2007).

Nota-se, então, que as pessoas com disponibilidade de tempo para integrar à Dig for Victory eram mulheres de classe mais alta, assim como, geralmente atreladas à maternidade ou donas de casa. Além de mulheres, crianças dessa mesma classe ou crianças menores de quatorze anos de outras classes sociais permaneceram nas áreas urbanas, bem como homens de classe alta e ricos (que não iam trabalhar) – estes não foram à guerra e tampouco trabalharam em atividades essenciais da indústria ou do campo.

Por que dizer que essa campanha estava direcionada a esse público específico e não à população de uma forma geral? As pessoas ricas[63], nas cidades, tinham jardins. Por sua vez, as de classe média ou pobres, se candidataram para o uso de áreas loteadas. Para a obtenção de um lote, no entanto, havia a avaliação de quem era um "bom candidato", o que vinha acompanhado de uma avaliação do tempo disponível para trabalhar no plantio. Aquelas pessoas que tinham trabalhos formais não tinham como manter, por exemplo, duplas ou triplas (no caso de mulheres pobres e trabalhadores formais) jornadas de trabalho para a manutenção do jardim da vitória no lote; por estes motivos, tais pessoas não eram "bons candidatos". Vemos aqui um recorte de classe que reforçou, durante a escassez alimentar da Segunda Guerra Mundial na Inglaterra, o abismo nutricional entre as classes sociais – recorte que sempre tem relação com os recortes de raça e/ou etnia, mesmo que indiretamente (Smith, 2013).

A solução oferecida para as pessoas que não podiam obter esses lotes para o plantio – e que mesmo assim não eram liberadas de tal dever cívico – era cultivar vegetais em caixas nas suas janelas ou em telhados retos. No entanto, é importante lembrar que na Inglaterra os invernos são intensos e cruéis e por isso trabalhar em cima de um telhado era muito duro. Isso significa que as condições de trabalho eram muito piores para as classes mais baixas (Knight, 2007). Além disso, a variedade possível de ser plantada em caixas ou em telhados – onde a drenagem de água para evitar infiltrações nas construções deve ser considerada – é mais limitada.

Estamos tratando, então, de um Estado que estimula o consumo de produtos de origem vegetal e desestimula o consumo de produtos de origem animal (principalmente carne); um Estado que mantém as hierarquias socioeconômicas através das suas políticas públicas, ao menos com relação àquelas ligadas à alimentação, e que usa do nacionalismo

[63] Segundo a NRS do Reino Unido, a partir do século XX, pessoas ricas eram equivalentes às de "classe média alta" ou "UMA", sendo definidas de acordo com a ocupação do chefe de família. A ocupação principal da classe UMA é a de superior gerencial, administrativo ou profissional. Apenas cerca de 2% da população do Reino Unido é identificada como classe superior (este percentual se manteve estável ao longo do século XX) e este grupo não é separado pelo esquema de classificação NRS. Disponível em:
https://web.archive.org/web/20110303033539/http://www.nrs.co.uk/lifestyle.html. Acesso em: 20 de set. 2020.

como ferramenta de estímulo para práticas lidas hoje como sustentáveis e confluentes com o Veganismo amplamente difundido (plantio em casa, substituição de alimentação etc.).

Com base nisso e no estabelecimento do onde e do quando surgiu o "Veganismo", somos capazes de concluir ou inferir algumas coisas em relação ao referido conceito e ao surgimento da Sociedade Vegana: 1) o Veganismo, pelo menos enquanto prática, em seu início, encontrava-se de acordo com as políticas socioeconômicas da época e local, de forma que não foi, em seu cerne, desafiador da estrutura social e do poder vigentes; 2) a Sociedade Vegana não ameaçava, portanto, o nacionalismo britânico; 3) possivelmente o Veganismo e a Sociedade Vegana foram forjados com influência de tendências nacionais que não tinham particular interesse pela justiça social de minorias políticas, dentre elas os animais não humanos; 4) pessoas jovens, pobres e de etnias e raça variantes da branca e cristã/protestante/anglicana provavelmente estavam demasiadamente ocupadas com o trabalho e os jardins da vitória, não tendo tempo de sobra para nenhum envolvimento com organizações como a Sociedade Vegana.

Será avaliada se essa compreensão do Veganismo ainda segue influenciando as ações, posicionamentos e posturas ligadas ao mesmo. O Veganismo, em seu nascimento, não se propôs a subverter relações de poder, mas a configurar novas justificativas para continuar performando o sistema político e econômico vigente. Esse caráter inerte, que segue e se molda em função das necessidades econômicas – diferentes ao longo do tempo e a depender do local – acompanha o Veganismo até os dias de hoje. Não nos encontramos mais diante de um sistema ou cultura que necessariamente o estimula enquanto prática, mas nos encontramos diante de um Veganismo capaz de ser captado pelo mesmo sistema, que se reinventa como ou enquanto mercado.

O Veganismo pode, então, não ser mais uma solução estatal para um problema de escassez de alimentos, mas permanece como ferramenta política para manutenção de poderes socioeconômicos e para reeditar hierarquias e opressões. Isto porque se trata de uma prática muitas vezes desprovida de perspectiva ou comprometimento ético.

2.2. Quem?

O estabelecimento de uma contextualização histórica do surgimento desse Veganismo é capaz, então, de nos fazer entender certas tendências que podem ser observadas até hoje ou características que impediram a expressão de um Veganismo de contracultura e de resistência ao sistema e poder vigentes. No entanto, não nos basta o onde e o quando. Além disso, precisamos pensar em quem estava (ou está?) por trás desse Veganismo, afinal, este aspecto também é revelador da práxis.

Para fins de análise, não podemos, contudo, restringir-nos apenas ao quem. É preciso pensar também no com quem, ou seja, pensar com quais seres esse Veganismo se preocupava. Para isso, esta análise inclui não apenas um olhar sobre a identidade e lutas

de poder entre as pessoas fundadoras do Vegan News e da Sociedade Vegana, mas também sobre o que e para quem elas escreviam. Ademais, estamos interessados em entender se esses escritos incluíam, no que concerne a seus objetivos, preocupações com o combate à opressão para além do especismo[64]. Isso nos torna, de certa forma, capazes de perceber quem, desde o início, o antiespecismo esteve excluído do Veganismo, seja por omissão, falta de acesso ou impossibilidade de realização de uma política de questão única[65], seja por ser, no fundo, a pauta menos importante para este Movimento.

A primeira Edição[66] e volume da Vegan News foi lançado em 1944 por Donald Watson como um boletim de notícias endereçado a um grupo de pessoas da Sociedade Vegetariana do Reino Unido chamada Non-dairy vegetarians, isto é, vegetarianos que não consomem leite. Nesse boletim de notícias aparece, pela primeira vez, a palavra "Veganism/Veganismo", a qual Watson (1944) define como "um tipo de dieta vegetariana que busca excluir o consumo de ovos, derivados do leite e outros ingredientes de origem animal". Além disso, Watson explica que o Veganismo incluiria o incentivo à adoção dessa dieta e o encorajamento da criação de alternativas aos produtos de origem animal.

Trata-se, de antemão, de um texto autocentrado, no qual sua esposa Dorothy – à qual muitos autores e autoras delegam a conceptualização do termo ao lado de Donald – nem é mencionada. Sempre que utilizava a palavra "vegan/vegano", Donald Watson fazia alusão à dieta e fazia questão de marcar que não se trata de uma ruptura com o vegetarianismo - uma vez que o vegetarianismo abriu espaço para suas discussões, então os vegetarianos seriam sempre bem-vindos a discutir entre veganos.

Nessa mesma edição, de 1944, Donald Watson cria um grupo informal com 25 membros, autonomeando-se, nada democraticamente (em suas próprias palavras), tesoureiro, secretário e auditor. Porém, em fevereiro de 1945, Donald lança o segundo volume da Vegan News, anunciando o número de membros e informando que aquelas pessoas que não fossem capazes de pagar pelo recebimento do boletim de notícias, poderiam contribuir apenas com a adoção de uma dieta vegana.

O segundo volume da revista continua sendo altamente centrado na dieta e alimentação, conforme proposto inicialmente, apresentando até um artigo traduzido de um médico falando dos malefícios do consumo do leite (o que era ousado para época, temos de admitir). A única publicação não escrita por Watson foi a de uma receita de pudim de arroz, receita, por sua vez, de autoria de uma mulher. Cabe aqui questionar os estereótipos de gênero marcados desde o início da formação da revista/boletim de notícias e da Sociedade, pois, além disso, todos os comentários de leitores destacados nesse volume foram de homens.

---

[64] O conceito de "especismo" remonta ao ano de 1970, definido por R. D. Ryder. Dessa forma, a utilização da palavra aqui, mesmo que não estivesse cunhada na época referida neste artigo, se dá pelo reconhecimento de que o fenômeno prático especista (e por conseguinte antiespecista) é precursor a sua definição conceitual.

[65] Expressão originada da tradução do inglês single-issue politics. Significa, de forma geral, uma campanha política, apoio político ou objetivo político que se baseia apenas em UMA área política ou ideia essencial.

[66] A tabela da análise documental contendo todos os dados primários organizados, encontra-se no Anexo 1.

Em maio de 1945 foi lançado o terceiro volume da Vegan News na qual ocorreu a criação formal da Sociedade Vegana do Reino Unido, seu conselho e presidente. O Conselho (com pessoas de sobrenome de origem no UK) contava com três casais, uma mulher solteira e dois homens solteiros. O presidente da Sociedade foi, sem surpresas, Donald Watson.

O conteúdo da revista permaneceu mais ou menos constante com relação aos dois primeiros volumes, destacando-se apenas o seguinte: um grande espaço do número foi delegado a uma notícia sobre o cultivo do solo e ocupação do território rural para o plantio e alimentação populacional com nutrientes vegetais suficientes, havendo aqui um alinhamento com as políticas de Estado da campanha Dig for Victory ou dos exércitos de mulheres que trabalhavam voluntariamente nos campos.

As receitas continuaram de responsabilidade autoral de uma mulher e foi introduzido o tema da utilização de produtos de origem animal nas vestimentas – indo, pela primeira vez, para uma questão além da saúde e alimentação, mesmo que não centralizada diretamente no sofrimento ou exploração dos animais não humanos. Além disso, aqui começa a existir, no final das notícias, um espaço dedicado às propagandas (sim, de coisas, espaços, lugares ou comércios veganos).

A partir da criação da Sociedade Vegana, em 1945, a revista passa a receber o nome de The Vegan, assim como aumenta em número de páginas e autores, bem como de variedade em termos de conteúdo. Em razão disso, nossa análise será realizada em função de categorias delimitadas na seção Metodologia de Análise (no item 1.1. deste artigo).

2.2.1.Guerras de Poder: uma nova narrativa histórica a partir da análise documental

Quando acessamos o website oficial da Sociedade Vegana do Reino Unido, ativa até os dias atuais, encontramos uma narrativa histórica dos fatos acerca da criação do conceito de "Veganismo" - que se encontra na seção History (História). Acerca desse tema, estão disponíveis as seguintes informações:

> *Embora a dieta vegana tenha sido definida desde o início, foi apenas em 1949, quando Leslie J Cross apontou que a sociedade carecia de uma definição de veganismo, que ele sugeriu a definição "[do] princípio da emancipação dos animais, da exploração realizada pelo homem". Isso é mais tarde esclarecido como "buscar o fim do uso de animais pelo homem, seja para alimentação, mercadorias, trabalho, caça, vivissecção e por todos os outros usos que envolvam a exploração da vida animal. (Vegan Society, 2019, tradução própria[67])*

[67] Disponível em: https://www.vegansociety.com/about-us/history; Acessado em: 17 set. 2019

No entanto, a partir da análise documental realizada, a narrativa histórica acerca do fato em questão é capaz de mudar radicalmente. E se Watson, na verdade, tivesse como pretensão que o Veganismo fosse, de fato, uma dieta e uma questão de saúde? Nesse caso, a Sociedade Vegana do Reino Unido teria operado desde os anos oficiais de presidência de Donald Watson com uma definição. A tentativa da atual Sociedade Vegana do Reino Unido de plantar a ideia de que apenas em 1949 é que de fato houve a definição de um conceito de "Veganismo", sugere que sempre existiu uma pretensão direcionada aos direitos dos animais, mas a análise documental acaba mostrando justamente o inverso.

Após assumir a presidência da Sociedade de forma oficial em 1946, Watson e o comitê aprovaram um grupamento de regras que foram publicados pela primeira vez na revista The Vegan (II Edição; volume n.º 5) da primavera de 1947, no qual se lia:

> *Os objetivos da Sociedade são:*
>
> *1 - Defender que a alimentação do homem deve ser derivada de frutas, nozes, vegetais, grãos e outros produtos saudáveis que não sejam de origem animal, e que deva, por conseguinte, excluir carne, peixe, aves, ovos, mel, leite animal, manteiga e queijo;*
>
> *2 - Estimular a produção e o uso de alternativas às commodities animais;*
>
> *3 - Ampliar e organizar o Veganismo nacional e internacionalmente, bem como facilitar os contatos entre aqueles que seguem o Vegan Way of Life. (Vegan Society, 2019, tradução própria)*

A partir desses objetivos, já poderíamos entender que a Sociedade Vegana não estava particularmente voltada à uma abordagem atrelada aos direitos dos animais, mas sim a uma abordagem ligada à dieta e à saúde, interessada em "espalhar a palavra do Veganismo" e evitar, dentro do possível, usar produtos de origem animal. Isso, no entanto, fica ainda mais marcado quando analisamos, não apenas o conteúdo das revistas (que será realizado ao longo das próximas seções), mas o que aconteceu diante da "guerra de poder" envolvendo Leslie J Cross, o homem citado no trecho retirado do website atual da Sociedade Vegana do Reino Unido.

No ano em que Watson renuncia à presidência da Sociedade, em 1948, é anunciada uma Assembleia Geral Anual que aconteceria em Londres, no inverno. Em tal Assembleia, Leslie J Cross foi eleito como membro do comitê da Sociedade Vegana do Reino Unido pela primeira vez. O que isso quer dizer? Afinal, os membros do comitê não apresentavam quase nenhuma rotatividade. Cross era um homem "emancipacionista", ou, por assim dizer, ativista pelos direitos dos animais. Seu objetivo, como fica mais óbvio a partir da publicação de seu texto de duas partes "In search of veganism", publicado na The Vegan do verão e do outono, era transformar a Sociedade em uma organização pelos direitos dos animais.

Segundo Cross expõe amplamente na primeira parte do seu texto, ele acreditava que a Sociedade Vegana em questão não poderia mais se concentrar apenas nas motivações ambientais e de saúde, conforme Watson havia defendido, mas que a definição de "vegano" deveria mudar para significar "direitos dos animais". Não parece uma mudança em direção à uma politização positiva com relação à luta antiespecista?

Porém, nessa mesma parte do texto "In search of veganism", Leslie J Cross anuncia que, ao seu ver, a Sociedade não apresentava até então uma definição de "veganismo", talvez por simplesmente não reconhecer como válida a noção de que uma dieta pudesse ser chamada como tal, fato não contextualizado pela atual Sociedade Vegana do Reino Unido. Ou seja, não é que havia um consenso: "ah, antes era sobre veganismo=dieta e agora vamos ter também um veganismo=direitos dos animais". Na verdade, essa discussão manifestava uma guerra político-conceitual entre duas vertentes do veganismo, entre dois veganismos, um oriundo das perspectivas de Watson e outro de Cross.

No entanto, se acessarmos o artigo oficial da Sociedade Vegana do Reino Unido, que narra a história do grupo e que foi escrito pela Dra. Samantha Calvert, que também participava da sociedade, somos capazes de notar a centralidade da figura de Donald Watson na narrativa histórica. E sim, Watson tinha uma preocupação empática com animais não humanos, só não acreditava que ser vegano tinha a ver com direitos animalistas, fato omitido até os dias atuais. Segundo prosseguem as análises documentais, há um possível motivo para isso.

A parte dois do supramencionado texto de Leslie J Cross, publicado em 1949 demonstra um recuo por parte do autor, indicando feedbacks negativos por parte dos membros da Sociedade Vegana em questão. Cross admite, nessa parte, que a alteração da definição de "veganismo" em direção aos direitos dos animais não necessariamente refletia a visão da Sociedade Vegana como um todo e ainda marca: "Deve-se ter em mente que as opiniões expressas [nestes artigos] são do escritor e de forma alguma comprometem a Sociedade ou qualquer outro membro" (Cross, 1949).

De alguma forma, parece se estabelecer a narrativa comum de que visões mais radicais à época, como a de Cross, eram recebidas como mensagens agressivas, incômodas. Enquanto mensagens como as de Watson eram recebidas de melhor maneira, devido, talvez, ao menor comprometimento necessário a ser feito em termos de mudança comportamental. Parece, então, que mesmo que a Sociedade Vegana atual do Reino Unido use da narrativa de Cross para dizer que foi ele quem definiu "veganismo" enquanto conceito fora de dieta, Watson permanece como a figura central paternalista, a mais agradável ao público, aspecto que também pode ser observável segundo nossa análise documental.

Em 1950, em uma reunião especial de membros ocorrida no inverno, Cross aprovou uma nova Constituição para a Sociedade, transformando-a em uma organização pelos direitos dos animais. Essa Constituição foi publicada na primavera de 1951, na The Vegan (Edição IV, volume n.º 1). Dentro da Constituição, foi aprovado um agrupamento de regras em que ficava marcado, entre outras coisas, o novo conceito de "veganismo":

> *A palavra veganismo deve significar a doutrina de que o homem deve viver sem explorar os animais ... A Sociedade se compromete a buscar, como seu objetivo, o fim do uso de animais pelo homem para alimentação, mercadorias, trabalho, caça, vivissecção e todos os outros usos que envolvam a exploração da vida animal pelo homem. (The Vegan, 1951, p. 3)*

Na mesma reunião em que foi aprovada essa nova Constituição, Cross retirou o título honorário de vice-presidente antes concedido a Watson, marcando, talvez, algum tipo de jogo de poder, uma vez que o próprio Cross assume a vice-presidência. Além disso, alterou os membros do comitê, fato raro, já que tinham permanecido quase os mesmos desde a fundação da Sociedade. É importante ressaltar a nova organização: o presidente passou a ser um homem chamado Frank Mayo, com Cross de vice e o comitê passou a ser composto por 5 homens e 15 mulheres.

Porém, se nos atentarmos aos detalhes, encontramos um fato curioso: não foi publicada nenhuma edição da The Vegan no inverno de 1950, mesmo com tantas mudanças acontecendo em termos estruturais na Sociedade. Por quê? Através da Vegan Society Today (2019) foi possível saber que o editor da revista da Sociedade em 1950 era um seguidor fiel de Watson, o que fez com que ele renunciasse após a mudança feita por Cross e seus seguidores, mudança que colocava em destaque o direito dos animais. Dessa forma, deduzo que não houve tempo hábil para o lançamento de uma edição de inverno sem a presença de um novo editor.

Na edição de primavera de 1951, Cross nomeou uma nova editora. Porém, essa editora lançou um texto de abertura bastante complicado e confuso, no qual ela afirmava que acreditava que uma humanidade vegana faria com que boas vibrações fossem absorvidas pelos animais e, desta forma, a cadeia predatória acabaria. A gestão, desde a entrada de Cross no cenário, não parece ter ido bem de forma geral... Nem as edições de verão e nem a de inverno da The Vegan de 1951 foram publicadas.

No outono de 1951, Leslie J Cross escreveu ao comitê dizendo que estava doente e renunciou a todas as suas funções na Sociedade Vegana do Reino Unido. No entanto, o que permanece meio misterioso é que várias pessoas que entraram com Cross, incluindo o Frank Mayo, o presidente, adoeceram e morreram. Isso não é apenas algo tremendamente triste, mas também marca um fato complicado politicamente: logo quando o foco do veganismo é transferido da dieta e saúde para direitos animalistas, os defensores desse movimento adoecem e morrem? Será uma coincidência? Será que todos estavam seguindo alguma dieta em comum? Ou há algo estranho no meio? Enfim, admito que esta última pergunta talvez seja influência da leitura de muitos livros de true crime.

Elsie Shrigley, membra desde o comitê fundador, foi eleita presidente, em 1951 (após a morte de Frank Mayo e renúncia de Leslie J Cross), marcando a volta dos apoiadores de Watson no poder da Sociedade. Quando a revista voltou a ser impressa, ela voltou a ser quase totalmente sobre alimentação, saúde e nutrição. Shrigley simplesmente pareceu esquecer as novas regras de Cross e continuou como se nada tivesse acontecido.

Em 1953, um novo editor foi designado para a revista, John Heron – apresentado como um homem recentemente vegano e que pouco sabia sobre o tema, o que, para a Sociedade, parecia perfeito para a posição de editor. No entanto, Heron escreveu uma série de artigos espiritualistas na revista e não ignorou as regras sobre os direitos dos animais, ainda válidas oficialmente.

Em seu primeiro editorial, Heron tentou definir o veganismo. Ele opinava que apenas aqueles motivados principalmente pela compaixão animal eram de fato Veganos. Aqueles que se preocupavam em comer apenas plantas para a saúde, principalmente nos Estados Unidos, segundo Heron, eram higienistas, não Veganos. Heron também achava que havia uma terceira dimensão para o Veganismo, a saber, a espiritual; ele desejava encontrar outra palavra que os Veganos pudessem usar para definir este terceiro aspecto da prática vegana. Herob escreveu outros artigos mais fortes equiparando o Veganismo aos direitos dos animais.

Porém, essa luta de poder por ocupar um lugar de destaque na definição do que é o "Veganismo" e, consequentemente, na definição de quem poderia ser considerado Vegano, poderia demonstrar a vontade de transformar, desde o início, o veganismo em motivo político. No entanto, segundo o relatório do tesoureiro no final de 1952, houve quase 100 cancelamentos de membros após a nova Constituição de Cross e sua redefinição de "Vegano". Houve apenas um pequeno montante de novos membros desde que os veganos dos direitos dos animais assumiram o controle no final de 1950. Na primavera de 1954, o tesoureiro relatou no boletim informativo que o número de membros havia caído de 600 para 397. Então, a Sociedade Vegana do Reino Unido, em termo de membros, sempre tendeu a uma visão de Veganismo Watsoniana. A tentativa de Cross foi apenas isso: uma tentativa falha.

Além disso, desde que assumiu a liderança, o que Cross e seu grupo fez, em termos de ações concretas, em prol dos direitos dos animais? No fim, pareceu mais uma luta de poder e ego do que de fato uma luta em prol de justiça. Isto parece ficar ainda mais claro quando levamos em consideração que que, em 1965, na revista de inverno da The Vegan, Cross escreve uma carta afirmando que foi ele quem inspirou Watson a criar a Sociedade e que foi o primeiro a levantar a questão do consumo de lácteos na Sociedade Vegetariana do Reino Unido, em 1943. Além disso, ele encerra sua carta impulsionando seu próprio negócio de leite de soja. Talvez aqui fique evidente mais uma vez a falta de

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

comprometimento com uma teoria ou questão ética de fato. Se algo mais forte que o ego ou poder fosse a força motriz, a história poderia ter sido diferente.

2.2.2.Gênero e Raça

No que se refere ao feminismo hegemônico[68], sabe-se do movimento sufragista vigoroso que tomou parte no século XX na Inglaterra, levando, após quase trinta anos de incansáveis movimentações políticas, à conquista do voto feminino (sem restrições) em 1928, assim como ao direito de concorrer a uma cadeira no parlamento. Desta forma, podemos perceber que a discussão de gênero e dos papéis atribuídos às mulheres – inclusive, como vimos, muitas já ocupavam trabalhos em fábricas e nos campos desde a Primeira Guerra Mundial – já estava de certa forma presente na história local. Porém, como as questões de gênero apareciam na Sociedade Vegana do Reino Unido ou nas edições da revista The Vegan?

Fica evidente, ao longo dos 37 volumes analisados, que as autoras e autores da revista em questão não estavam conversando com mulheres em contato com questões feministas, mesmo que hegemônicas. Tampouco está presente em seus textos a alusão aos direitos das mulheres em relação à justiça de gênero ou, ao menos, às questões que escapassem dos estereótipos de gênero. De forma geral (as exceções serão tratadas mais adiante) as mulheres, nos volumes analisados da The Vegan, eram vistas como mães ou donas de casa responsáveis pela cozinha, de forma que também eram predominantemente as autoras dessas reportagens.

Ao voltarmos a fita um pouco para a seção do "quando e onde?", notamos que há, potencialmente, uma confluência de público-foco entre a campanha nacionalista Dig for Victory e a revista da Sociedade Vegana do Reino Unido (e por que não dizer da Sociedade?). As mulheres jovens e/ou pobres estavam obrigatoriamente trabalhando; as mulheres que eram mães de filhos de menos de quatorze anos podiam ficar em casa. Mulheres casadas ou gerenciadoras de lar muitas vezes estavam isentas de trabalhos formais. Quem, então, estava em seus lares, plantando vegetais conforme a campanha nacionalista do Estado e folheando a revista The Vegan? Isso mesmo, mulheres que não eram pobres, donas de casa, de classe média ou alta, brancas (as classes mais altas bretãs não se misturavam nem etnicamente com judeus, por exemplo, quem dirá com outras

[68] Aquele que se opõe aos feminismos decoloniais, ecofeminismos, feminismos interseccionais, tendem a ser homogêneos quanto à raça (branca), à classe social (média e alta, havendo exceções), à orientação sexual, à identidade de gênero (cis-heteronormativos), a referenciais epistemológicos, entre outros.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

raças[69]), heterossexuais (ou fingindo ser) [70]e não tão jovens. As outras diversidades de mulheres não eram foco da revista e talvez não fossem foco da Sociedade Vegana em si.

Até a linguagem utilizada nas reportagens escritas por mulheres que parecem se endereçar a outras mulheres é diferente, parecem ter um tom de conversa – o que não é necessariamente negativo. Algumas autoras mulheres escreveram artigos que escapavam do público-alvo delimitado no parágrafo anterior, mas a linguagem usada, a necessidade de impor títulos de "Doutor", "Professor" ou similares indicava a separação entre "reportagem para eles" e "reportagem para elas". Obviamente que isso não diz respeito a quem lia, de fato, o quê. Porém, este fato manifesta a lógica articulada por detrás da produção de conteúdo, a qual mesmo inconscientemente perpetua a cultura dominante.

É importante ressaltar que essas características não querem dizer que nada interessante em termos de conteúdo tenha sido produzido pelas mulheres que escreveram nos 37 volumes analisados da revista em questão. Por exemplo, mesmo reforçando o lugar da maternidade e a sua relação com a mulher, foi criada uma seção chamada Vegan Baby Bureau (Departamento do Bebê Vegano) (VBB), uma das seções mais constantes ao longo do corpus analisado. O VBB é formado no volume do fim de 1946 e é encerrado apenas no volume de inverno de 1952 – quando passa a ser gerenciado por um homem sob outro nome, entre outras mudanças. Além da constância enquanto fator positivo, estes artigos tratavam de um assunto controverso até para os dias atuais, isto é, falavam da dieta vegana para bebês de até dois anos de idade, compartilhando não apenas receitas, mas experiências. Talvez, se fosse outra época histórica, o VBB pudesse ter sido uma forma de organização de mulheres mães com filhos veganos.

É de extrema importância mencionar a questão das receitas. Elas recebiam seções gigantes, sempre escritas por mulheres, tendo edições especiais que variavam de acordo com os feriados cristãos – indicando também outra característica quanto ao tipo de mulher com que se falava. Na maior parte das vezes, os produtos usados nas receitas correspondiam aqueles incentivados ao cultivo pela campanha Dig for Victory por seus valores nutricionais, facilidade de plantio e produtividade. Além disso, ao traçar um paralelo entre as receitas compartilhadas nas 37 edições da The Vegan e as receitas do livro Wartime Recipes (1941), há bastante elementos em comum, como a abundância no uso de repolho e batatas.

A questão da representatividade de gênero nos comitês e na presidência foi discutida na seção anterior do presente trabalho. Porém, é interessante ressaltar que mesmo em posições de liderança, as vozes de destaque sempre foram masculinas. A luta sempre foi entre Watsonites e Crossers. Depois entrou Heron, que se destacou mais que

[69] Jewish Communities and Records - United Kingdom, 2020.

[70] Inclusive , vale sublinhar, que a homossexualidade só foi TOTALMENTE descriminalizada no Reino Unido em 1982 (o último país a fazê-lo foi a Irlanda).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Elsie ou outra mulher. No máximo, as mulheres se destacaram "por sua espiritualidade exacerbada", sendo tachadas de loucas, como no caso da editora que sugeriu o fim da predação caso o mundo virasse vegano. Ou seja, a espiritualidade new age não era bem-vinda, mas a fé cristã era, fato que nos faz questionar se o que tornava uma mulher digna de um homem não seria justamente sua fé cristã.

2.2.2.1. O caso Marion Reid

Quando se analisam 37 edições de uma revista, existe quase uma curiosidade desenvolvida em relação aos autores e autoras que contribuíram para os diferentes volumes analisados. O caso Marion Reid não poderia deixar de ser citado, uma vez que realmente se tratou de uma exceção quanto à produção de conteúdo.

Reid escreveu pela primeira vez na The Vegan no volume de outono de 1947, ainda sob a presidência de Watson. O artigo por ela escrito tinha como nome Slaves (Escravos) e tratava das palavras de William Blake[71]. Mais especificamente, Reid refletia sobre como os homens tendem a subjugar corpos diferentes dos deles, ou seja, corpos de mulheres, de pessoas negras, de animais não humanos. Sim, trata-se de um argumento muito complicado quanto à comparação indireta entre racismo e especismo, porém, se Reid quis dizer que a origem da exploração pode residir também na forma com que os homens se veem no direito de subjugar a diferença, o argumento dela muda e se torna mais viável. Infelizmente a reportagem é curta e não é capaz de nos brindar com uma resolução entre uma Reid racista ou realizadora de uma análise interseccional.

Marion Reid, no volume primaveril de 1948 da revista, escreveu um artigo desmistificando a figura de Gandhi. Em poucas linhas ela desmente uma figura amplamente divulgada enquanto pacífica e promulgadora do veganismo, ao afirmar que Gandhi consumia leite de cabra, justificando a necessidade de sobrevivência devido ao seu adoecimento. Reid rebate cientificamente os argumentos usados por Gandhi e aponta a incoerência discursiva entre aquele que prega a paz e consome leite de um animal não humano. Hoje em dia temos conhecimento dos aspectos misóginos e de reprodução racista de Gandhi[72], mas será que quando Reid escreveu esse artigo, logo após o começo

[71] Um homem branco racista que comparava a escravidão de pessoas negras nos EUA com a exploração de animais não humanos.

[72] Gandhi, que morou na África do Sul por mais de vinte anos, chamava os nativos negros de kaffir, e mal os considerava humanos, além de também defender que sul-africanos brancos devessem ser a raça predominante do país. Quanto à misoginia, Gandhi forçava mulheres a dormir em sua cama, agrediu sua companheira e culpabilizava mulheres por estupro (Arundhati Roy, 2017).

da imigração mais massiva de pessoas indianas para a Inglaterra[73], ela quis fazer uma simples denúncia ou há uma questão racista envolvida?

No entanto, na edição de verão de 1948 da The Vegan, Marion Reid escreve seu primeiro texto que vejo como inquestionavelmente certeiro. Intitulado Life and Art (Vida e Arte), Reid faz uma conexão direta entre o sexismo presente em uma obra de arte disposta publicamente em um parque na Inglaterra e a maquinaria da indústria de ovos. Suas palavras e raciocínio são construídos lentamente e em poucas linhas – trata-se da reportagem mais curta do volume, sintoma muito nos revela acerca da importância das mulheres na Sociedade – traça um paralelo convincente que hoje provavelmente enquadraríamos no que se chama de Política Sexual da Carne[74] (Adams, 2012).

As maiores reportagens de Marion Reid ao longo do corpus analisado são sempre aquelas com menos teor político, ou seja, poderíamos dizer que são aqueles textos com opiniões menos controversas ou menos diferentes das demais que compõem as revistas da Sociedade Vegana do Reino Unido. Esses artigos variam entre temáticas como nutrição, análises brilhantes sobre experimentação animal e a diferença entre matar uma planta ou um animal não humano.

Porém, no volume da primavera de 1952 Reid escreve um poema sobre a Páscoa, demonstrando um lado religioso que até então não tinha aparecido de forma explícita. O caso de Marion Reid é um caso de extrema confusão política, pois se trata de uma ambiguidade misteriosa. No entanto, no que se trata das autoras mulheres constantes da The Vegan, Reid é a única que sai totalmente da curva, abordando variados assuntos e de variadas formas.

Não é apenas no caso de Marion Reid que podemos destacar um etnocentrismo e apagamento racial no que diz respeito aos 37 volumes da The Vegan que foram analisados. Na verdade, o caso de Marion talvez seja o único diante do qual possamos ter alguma dúvida. Apenas no volume de verão de 1950 se fala em um artigo sobre o leite de soja disponível na China, uma sociedade não europeia e de raça amarela. Contudo, fica evidente que o foco não é tratar de questões raciais, mas vale a menção, já que é a primeira vez (fora o artigo Slaves, de Reid) que outro lugar fora o Reino Unido, EUA ou Oceania é citado na The Vegan.

[73] A imigração mais massiva de indianos para a Inglaterra ocorre a partir de 1947, com a independência da Índia (Destination UK, 2008).

[74] "Através da leitura de textos literários e filosóficos, Adams propõe e discute uma análise mais apurada das ligações entre feminismo e vegetarianismo, bem como a relação entre o patriarcado e a prática de comer carne. Descreve o que chama a estrutura do 'referencial ausente', sendo o que, nesse contexto, separa a carne e o animal morto a partir do produto final. A função do referencial ausente é manter a carne separada de qualquer ideia de que ela era um animal. As mulheres são referenciais ausentes em nossa cultura também, sendo vistas como um corpo a ser consumido e usado pela publicidade e de muitos outros modos." (Lessa & Camargo, 2014, p. 383).

A The Vegan parece ignorar a existência de diversidade racial e étnica no mundo. A ausência destes assuntos é indicativo da branquidade dominante desde as origens do "Veganismo" e da Sociedade.

2.2.3. Alimentação e Alinhamento com Políticas do Estado britânico

Conforme abordado anteriormente, a dieta baseada em vegetais ou o veganismo, de acordo com o que foi conceituado ou aceito pelos membros da Sociedade Vegana do Reino Unido, se encaixava na proposta de racionamento alimentar do Estado britânico, assim como fazia sentido dentro do contexto da famosa e bem-sucedida campanha Dig for Victory.

No entanto, os 37 volumes da The Vegan revelam alguns detalhes interessantes. Em 22 dos 37 volumes, técnicas de fertilização sem uso de adubo de origem animal, plantio, horticultura, agricultura, bem como diálogos diretos com o governo inglês sobre alimentação foram assunto dos artigos. Isso representa, em termos amostrais, um total de aproximadamente 59,4% do corpus analisado, apontando para uma sobreposição de públicos-alvo.

Conforme citado na seção anterior, na sua grande maioria, esses artigos eram destinados a donas de casa que estavam dedicadas aos seus jardins da vitória ou seus lotes, de acordo com a indicação da campanha Dig for Victory, embora esses artigos fossem predominantemente escritos por homens. Isso pode indicar que, embora as mulheres tivessem o dever de ser o exército com pás da Inglaterra, o exército intelectual, com quase todo o monopólio do conhecimento reconhecido como válido pela sociedade patriarcal, ainda se reduzia aos homens.

As revistas analisadas, então, não se contrapunham às campanhas que incentivavam o cultivo de vegetais por parte da população que não ia à guerra. Muito pelo contrário: em mais da metade dos volumes analisados havia publicações com técnicas incentivando esse cultivo. Poderia ser contra-argumentado: mas e se as revistas fizessem isso apenas para facilitar um plantio vegano?

Essa explicação seria suficiente, talvez, se não estivessem presentes, junto a esses artigos, reproduções positivas de artigos do governo britânico – como, no volume de inverno de 1946, em que o Ministro da Agricultura foi convidado a visitar o centro da Sociedade Vegana. Além disso, algumas edições também apresentavam cartas de reivindicação ou não trocadas com o Ministro dos Alimentos. Ou seja, o que constatamos na The Vegan é uma ausência de crítica à política de guerra do país, ao elitismo e ao sexismo da própria campanha Dig for Victory.

2.2.4. Propagandas

Analisar a presença de propagandas nas revistas pode indicar uma associação com as práticas de consumo hegemônicas, isto é: seja vegano, mas não pare de consumir. O boicote ao consumo excessivo ou a determinadas indústrias caracterizaria um posicionamento político atrelado ao anticapitalismo e logo a um movimento contracultural.

Dos 37 volumes de revistas analisados, 35 possuíam propagandas, representando um total de aproximadamente 94,6% da amostra analisada (Gráfico 1). De forma geral, as propagandas ocupavam de 4 a 5 páginas ao fim da revista, mostrando produtos veganos que poderiam ser consumidos no lugar de outros. Muitas vezes, temos a sensação de que, talvez, desde o início, o Veganismo abriu espaço literal e direto para sua cooptação pelo capitalismo e pelo mercado.

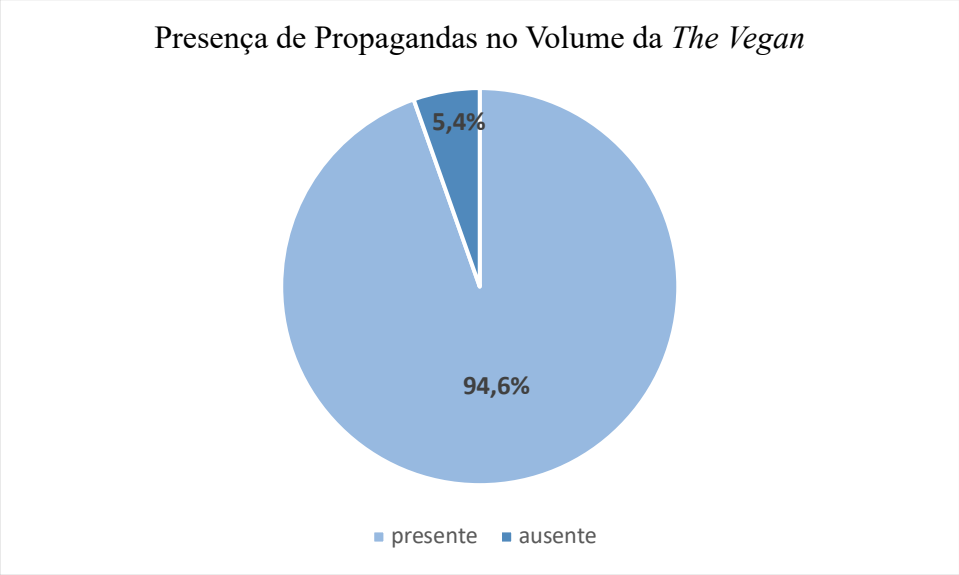


Gráfico 1. Percentuais de volumes da The Vegan com propagandas.

É importante demarcar, porém, para fins de análise, que até a primavera de 1947 as propagandas se resumiam a listagens de estabelecimentos. A partir do volume de primavera de 1947, passaram a ter imagens gráficas de produtos como gomas para sapatos, cola, produtos de cozinha, entre outros. Mesmo com a entrada de Cross na presidência, um homem supostamente comprometido com uma visão mais política dos veganismos, as propagandas se mantiveram estáveis.

Nas prestações de contas, o dinheiro das propagandas era revertido para a manutenção da Sociedade, porém, não há registros específicos do destino desse dinheiro. Era para reforma estrutural? Para repartir entre autoras e autores? Supostamente, para

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

investimento na própria revista não poderia ser, dado que houve um aumento de cinco libras em seu valor na mesma edição em que as propagandas passam a ter representação gráfica.

2.2.5. Especismo

Dada a primeira subseção relativa à pergunta do "quem?", pode-se notar que o Veganismo não necessariamente tinha um foco em livrar os animais não humanos da opressão a qual estavam (e ainda estão) submetidos pelos seres humanos. Isso pode ser representado, em parte, pelo número de artigos presentes nos 37 volumes de revistas analisados, em que o foco era o sofrimento, exploração, abate ou opressão dos animais não humanos.

Em um total de 37 volumes analisados, apenas 11 apresentavam artigos que tinham como foco o combate, descrição ou denúncia do especismo, representando aproximadamente 29,7% do total aqui tratado (Gráfico 2) – ou seja, nem um terço do total. O mais curioso, no entanto, é que 7 dos 11 volumes que tinham algum artigo a ver com antiespecismo foram lançados enquanto Donald Watson ainda era presidente da Sociedade Vegana do Reino Unido.

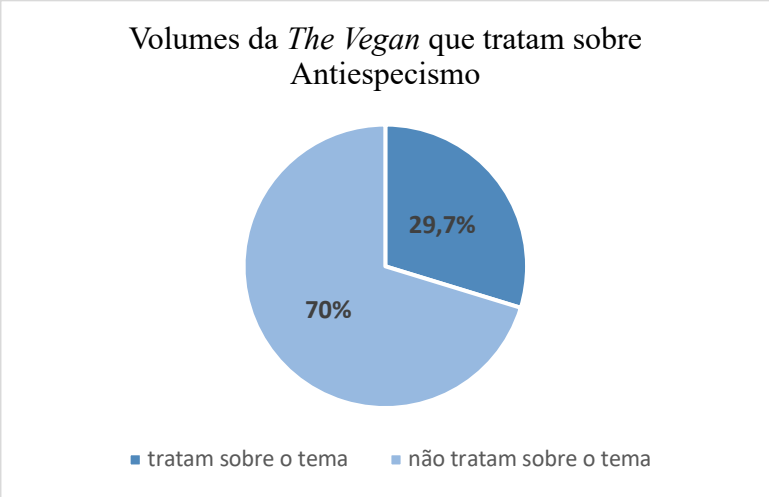


Gráfico 2. Percentual de volumes da The Vegan com reportagens de cunho antiespecistas.

Esse fato chama a atenção, dado que, supostamente, Watson tinha como foco a saúde e a alimentação. No entanto, em termos práticos, ele foi mais porta-voz dos direitos animalistas do que seus sucessores, sendo que Cross e Heron reivindicavam esse lugar.

É necessário mencionar dois artigos em particular, sendo o primeiro deles a transcrição de uma parte da fala de Watson no "Congresso Internacional de Vegetarianismo". Essa transcrição foi lançada no volume de outono de 1947 da The Vegan, na qual foi difundido que Watson havia usado diante de um público amplo a

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

palavra "vegano", sendo bem recebido. Em sua fala, Donald Watson definiu o que eram para eles quatro conclusões que poderiam advir do Veganismo: o Veganismo pode acabar com a desnutrição e a fome; o Veganismo pode resolver o problema da infertilidade do solo; a humanidade deve voltar a uma dieta predominantemente frugívora; e o Veganismo é sobre a relação dos homens com animais não humanos. Watson acrescenta à última conclusão a necessidade de melhorar a relação entre espécies, dado que os humanos só submetiam outras espécies a sofrimentos extremos e mortes cruéis que poderiam ser poupadas.

O segundo artigo que merece ser mencionado é, em parte, de autoria de Cross e está no volume de outono de 1949, que trata extensamente da questão da emancipação da exploração dos animais não humanos, buscando uma definição de veganismo como direitos dos animais e não mais como uma dieta.

3. Conclusão

A partir das informações coletadas e analisadas criticamente, nota-se que a Sociedade Vegana do Reino Unido parecia estar mais preocupada com uma guerra de poder entre conceptualizadores (Cross e Watson) do que com o combate ao especismo. O especismo parece ser, no caso da Sociedade Vegana, um ator secundário ou terciário quando comparado às propagandas, às dicas sobre o lar ou às políticas que se alinhavam com as políticas elitistas promulgadas pelo Estado da época. Ficamos, então, diante de um Veganismo com primórdios acríticos, destituídos de um comprometimento ético-moral antiopressor que se reduz à manifestação de uma tendência pré-existente na sociedade hegemônica capitalista inglesa da década de 1940.

Uma vez estabelecidas as origens do Veganismo enquanto conceito e Movimento – ao menos a partir da Sociedade Vegana do Reino Unido-, pode-se identificar que uma multiplicidade de identidades minoritárias e questões políticas simplesmente não participaram ou não foram consideradas em seu projeto. Estamos tratando, inclusive, com um Veganismo que não abriu mão nem do antropocentrismo, já que o número de membros da Sociedade Vegana tendeu a diminuir quando houve a tentativa de um direcionamento aos direitos animalistas (mesmo que isso não tenha sido de fato colocado em prática até a data analisada).

Nos deparamos, assim, com um Veganismo com (quase?) nenhum poder de transformação social em termos de desafio às estruturas de opressão que acometem minorias políticas, inclusive no caso dos animais não humanos. Trata-se de um fenômeno e conceito atrelados à saúde, alimentação e mudanças nas práticas de consumo. O Veganismo, então, originário no coração da Inglaterra, em 1944, focado em questões atreladas à alimentação e saúde, de forma principal, não sofreu até os dias de hoje, tantas mudanças radicais enquanto prática.

Ao se falar de Veganismo, torna-se imprescindível tratar da situação ligada ao consumo e ao Capitalismo[75]. Não apenas porque muitas pessoas e organizações apresentam o Veganismo enquanto um boicote do consumo de produtos de origem animal, mas porque desde suas origens o fenômeno girou em torno da alimentação e saúde, dois campos (por assim dizer) altamente conectados ao consumo e mercado no mundo globalizado atual. Por exemplo, Pinto (2011) afirma que veganos, além de promoverem um ativismo através de campanhas e manifestações pelos animais, assumem uma luta que se expressa no cotidiano através do consumo.

Com a redução da necessidade de mão-de-obra produtora devido à crescente industrialização, criou-se a necessidade de formar consumidores (FARIAS, 2018), isto por que, segundo Portilho (2010, p. 72) a matriz da sociabilidade passou a ser a interação social, deixando de ser o trabalho. O consumo, desta forma, ocupando papel central na sociedade, não se trata de uma escolha, mas de uma obrigação cidadã (Farias, 2018). Obrigação esta que não cessa de existir caso uma pessoa decida ser ou não Vegana.

Porém, podemos ir além. Segundo Campbell (2001), o Romantismo, com auge datado entre 1790 e 1830, teria fomentado ideais como: o desejo; a rejeição da realidade e o interesse pela novidade, sendo assim responsável por formar uma base estética de sustentação para o consumidor moderno. Nessa lógica o Veganismo poderia se encaixar tanto na obrigatoriedade do consumo, quanto no hedonismo estético romancista.

A organização social do consumo deu origem a estilos de vida que, segundo Chaney (1996), podem ser entendidos como todos os tipos de atividade social que as pessoas fazem que são capazes de caracterizá-las ou torná-las identificáveis independentemente de suas atividades laborais. Nesse sentido, os Veganos e o Veganismo se configuram enquanto um estilo de vida por apresentar uma característica específica altamente ligada ao consumo: o boicote a produtos de origem animal.

Diante do Veganismo enquanto um novo estilo de vida originado na Inglaterra em 1944, a sociedade de consumo se deparou com a potencialidade de um novo nicho de mercado, isto é

> *uma parcela de um mercado consumidor, em que os compradores podem claramente ser identificados por suas necessidades específicas e que geralmente ainda é pouco ou mal explorada comercialmente. A estratégia de aproveitamento de nichos está justamente na identificação das bases de segmentação que, quando exploradas, representam o diferencial ou vantagem competitiva econômica. (Projeto E-Commerce, 2012)*

[75] Dado que, desde sua origem em 1944 no Reino Unido, o Veganismo opera no Capitalismo.

Considerando que a natureza do Capitalismo é o crescimento permanente e infinito (Nogueira, 2019), as empresas já existentes (e sim, poucas novas) passaram a buscar atender a esse novo nicho de mercado, de forma a não apenas produzir e vender os produtos já estabelecidos no mercado, mas também produtos sem ingredientes de origem animal. É importante ressaltar, no entanto, que essas empresas não adotaram o Veganismo enquanto estilo de vida, forma de promover saúde, forma de alimentação e muito menos como atitude ética. Elas apenas se aproveitaram de um novo nicho de mercado para gerar mais lucro, não abandonando de forma alguma a exploração de animais não humanos (ou do meio ambiente).

Na verdade, cabe ressaltar que o Capitalismo não pode existir sem exploração e, por conseguinte, sem opressão. Isso ocorre devido ao modo de produção estabelecido que depende da acumulação de um excedente por meio da mais-valia, que nada mais é que o mais-valor obtido pelo dono do meio de produção através da exploração do trabalho do assalariado (Saffioti, 2013, p. 53) e "que engendra relações sociais mediadas por mercadorias em que as necessidades humanas são substituídas pela produção de 'coisas' alheias a estas" (Barroso, 2018).

Porém, o Capitalismo não é apenas um padrão de produção: trata-se de um amplo, complexo e expansivo processo histórico-social e político-econômico (Federici, 2017). Segundo a autora, não existe

> *apenas uma relação simbiótica entre o trabalho assalariado contratual e a escravidão, mas também, e junto com ela, a dialética que existe entre acumulação e destruição da força de trabalho através da apropriação, opressão e exploração de corpos, trabalho e vida. Daí subentende-se a indissociabilidade entre exploração e opressão, imprescindíveis para o Capitalismo. (Federici, 2017, p. 107)*

Todavia, o Veganismo pode ser visto como uma origem interessante de lucro para o sistema capitalista não só porque permite a oferta e venda de novo produtos sem que se abra mão do comércio de produtos já estabelecidos no mercado (com ingredientes de origem animal e logo, exploração e opressão dos animais não humanos e/ou meio ambiente), mas porque permite a invenção de novas demandas (Póvoa e Cabello, 2016). Essas novas demandas são geradas através da manipulação dos nossos desejos para vender não apenas produtos que precisamos, mas também produtos supérfluos ou que servem para a manutenção de uma estética ou status quo (Ferreira, 2016).

No entanto, diante de uma sociedade de consumo extremamente estética, a situação se torna ainda mais sofisticada. Se usarmos das teses de Mueller e Passadakis[76] (2008)

[76] Tadzio Mueller e Alexis Passadakis. 30 teses contra o capitalismo verde. Disponível em: http://www.apocalipsemotorizado.net/2008/12/17/eco-consumismo.

sobre o capitalismo verde[77], associando-as ao Veganismo, nos deparamos com uma realidade crua: os selos animal-friendly (amigos dos animais, na tradução do inglês) ou cruelty-free (livres de crueldade, na tradução do inglês) como estratégia de venda. Mesmo que você não seja vegano, você com certeza já entrou em contato com esses termos, selos ou figurinhas de coelhinhos bonitinhos em embalagens de shampoo. Porém, exploremos o que está escondido por detrás disso...

Os consumidores irão pagar por esses produtos Veganos animal-friendly ou cruelty-free desde que acreditem que é uma responsabilidade deles fazer isso: seja uma responsabilidade estética, com a saúde, com a alimentação ou com o planeta/meio ambiente. "Assim, quando a cultura capitalista diz 'salve o planeta' [ou 'salve os animais'] de fato ela está dizendo 'salve a economia'" (ContraCiv, 2020), uma vez que a preocupação do Capitalismo não ultrapassa a capacidade de gerar lucro e mover a economia. E isso não quer dizer que a crueldade ou a exploração animal não sejam problemas reais, mas sim que o capitalismo verde não está, de fato, preocupado com essas questões.

O capitalismo verde, inclusive, não para por aí. Ao introduzir esses selos e palavras em seus produtos, faz uma aposta da supervalorização mercadológica, levando a um aumento de preço. Esse aumento de preço, por sua vez, esconde uma escolha: o consumidor é obrigado a escolher entre ser uma pessoa civilizada e gastar mais naquele produto supostamente politicamente correto ou ser uma pessoa cruel e poupar seu dinheiro. Isso deixa uma mensagem para todos nós: deveríamos estar dispostos a pagar a mais pelas nossas escolhas de consumo, ligadas à saúde ou alimentação.

Assim, apenas as classes mais abastadas (e com maior capacidade aquisitiva) podem se localizar no que se considera mais "civilizado" ou politicamente correto na sociedade (Dalziell & Wadiwell, 2017). Dessa forma, o Veganismo já traça, por si só, uma linha de classe quando divulgado desta maneira: excluindo do seu escopo determinadas pessoas da população que se sentem acusadas de serem piores pessoas por simplesmente não poderem comprar a opção mais cara que carrega o selo Vegano. Não é por acaso que a impressão popular é de que Veganismo é coisa de rico.

Os veganismos têm se ocupado de tentar resolver essa questão a partir da discussão da agroecologia, do consumo de produtos mais baratos e acidentalmente veganos, de alimentação menos industrializada, de um consumo mais local, entre outras – o que acessa populações periféricas e pobres, mesmo que em menores escalas[78]. Porém, o Veganismo e suas organizações mais difundidas ainda são vistas comemorando o lançamento de novos tipos de leite vegetal no mercado[79], sem uma preocupação política

[77] É uma concepção do capitalismo na qual se incorporam os princípios do ecologismo aos da economia de mercado (ATTAC, 2014). Disponível em: https://attac.es/2014/05/17/que-es-el-capitalismo-verde/

[78] Como exemplo, pode-se citar o veganismo agroecológico proposto por pensadoras como Sandra Guimarães; o Movimento Afrovegano, aqui no Brasil; Las Feministas Antiespecistas, na Argentina, entre outros.

[79] Marco aqui, que não é necessariamente um problema beber esse leite, mas sim fazer da sua causa a conquista por um mercado exclusivamente vegano para conquistar a libertação animal – conforme será desenvolvido adiante.

com algo além do consumo de produtos de origem animal. Essa falta de preocupação abre espaço para contradições, hipocrisias ocultas e para um Veganismo nada comprometido com um posicionamento antiopressão –já que ainda se encaixa no Capitalismo.

Conforme observável nas práticas de organizações como a PETA (People for the Ethical Treatment of Animals), Mercy for Animals, entre muitas, e através da argumentação lógica ao redor da sociedade de consumo e do Capitalismo, estabelecendo assim o Veganismo enquanto um nicho de mercado, chega-se a um Veganismo e Movimento Vegano de ampla difusão totalmente acrítico, antropocêntrico e sem um posicionamento comprometido com outras minorias políticas e suas lutas sociais.

Sua inacessibilidade criticada constantemente faz sentido quando enquadrada dentro da lógica de leitura Veganismo = consumo, já que, enquanto para ser ético ou Vegano for dito que há necessidade de se ter poder aquisitivo, excluindo, de antemão, grande parte da população. No entanto, sua inacessibilidade é ainda mais complexa para um indivíduo, comunidade ou grupo que não podem participar de algo que não se comprometa também com o reconhecimento das opressões que recaem sobre eles mesmos. Nestes casos, o Veganismo é consequentemente um projeto impossível.

A exclusão de preocupações antiespecista (de forma radical e marcada) e para com as minorias políticas não se trata meramente de um caminho tomado ao acaso pelo Veganismo. Se dá devido ao não comprometimento, desde o início, com uma perspectiva ética que tome como importância incluir em sua comunidade moral os animais não humanos e as identidades políticas subalternizadas. Por isso a justificação ética proposta neste trabalho, a partir da Perspectiva dos Funcionamentos de Maria Clara Dias (2015), é tão importante: pois é a parte dela, a partir da construção de veganismos comprometidos eticamente com um projeto inclusivo e atento aos diferentes sistemas funcionais –independentemente de quais forem-, que se torna possível ultrapassar o Veganismo apolítico e de nicho de mercado.

Os veganismos politizados e antiopressivos sempre precisam estar comprometidos, conceitualmente, com uma perspectiva ética que reflita aspectos políticos de fato radicais e revolucionários. Caso contrário, trata-se de uma reedição do Veganismo que permite a manutenção das características originais presentes em seu projeto, que de fato não se preocupava em ser inclusivo, pelo contrário, encontrava-se alinhado com o Estado e suas políticas de guerra, não era contracultural e apenas dialogava com uma porção privilegiada e de elite da sociedade inglesa.

Bibliografia

Adams, C. (2012). *A política sexual da carne: a relação entre carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo: Alaúde, 2012.

Barroso, M. F. (2018). "Notas para os debates das relações de opressão-exploração do sistema patriarcal-racista-capitalista". Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 133, p. 446-462, set./dez. http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.153

Bauer, M.W. (2002). Análise de Conteúdo. In Gaskel, G.; Bauer, M. W. (Org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual p*rático. Petrópolis: Vozes.

Carmo, I. N. y Bonetti; A. (2013). "Políticas sexuais da carne". Estudos Feministas, Florianópolis, 21(1): 395-412, janeiro-abril.

Brueck, J. F. et al. (2017). *Veganism in an Opressive World: A vegans of color community Project*. San Bernadino: Sanctuary Publishers.

Bullard, R. (2004). Environment and Morality. In Confronting Environmental Racism in the United States.. Genebra: Unrisd. Disponível em: <https://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpAuxPages)/543B2B250E64745280256B6D005788F7/$file/bullard.pdf>. Acesso em: 23 set. 2020.

Bullard, R. (2002). World Dialogue: The Fragile Biosphere. In Theodolou, P. Confronting *Environmental Racism in the Twenty-First Century*. [S.l.: s.n.], 2002. cap. 4º, p. 113-121. v. 4. Disponível em: <http://www.worlddialogue.org/issue.php?id=19>. Acesso em: 01 mar. 2018.

Campbell, A. (2001). *Ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco.

Cano, V. (2017). *Ética tortillera. Ensayos en torno al êthos y la lengua de las amantes*. Buenos Aires: Editorial Madreselva.

Chaney, D. (1996). *Estilos de vida*. Barcelona: Talasa.

Contraciv. (2016). Contra o eco-capitalismo. In: Contraciv,. Disponível em: < https://contraciv.noblogs.org/contra-o-eco-capitalismo/>. Acesso em: 23 set. 2020.

Cross. (1949). In search of veganism. "The Vegan". Ed 2; vol 15. Vegan Society.

Dalziell;, J. & Wadiwell, D. J. (2017). Live exports, animal advocacy, race and 'animal nationalism'. Cap 4, p73. In meat culture. Org Annie Potts.

Dias, M. C. (2015). *Perspectiva dos Funcionamentos*. Rio de Janeiro: Pirilampo.

Duran, A. (2013). Ambiente alimentar urbano em São Paulo, Brasil: avaliação, desigualdades e associação com consumo alimentar. São Paulo, SP: Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo.[Tese de Doutorado]

Dussel, E. (1999). "Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community". Radical Philosophy Review (Boston) Vol.2, 2. 1999.

Earley, T. (2007). For what we received. In: Knight, K. *Spuds, Spam and Eating for Victory*. Grâ Bretanha: The History Press.

Eisnitz, G. (2007). *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect and Inhumane Treatment Inside the US Meat Industry*. New York: Prometheus Books.

Farias, A. B. (2017). *Ética, Consumo e Meio Ambiente*. Rio de Janeiro: Ape'ku Editora.

Federici, S. (2017). Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva (Trad. de Coletivo Sycorax) São Paulo: Elefante.

Ferreira, G. G. T. (2016). "Desejo é devir: um olhar sobre a condição do indivíduo consumidor na perspectiva do capitalismo rizomático". Revista Espaço Acadêmico, 16(187), 13-22. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/34407>. Acesso em: 23 set. 2020.

Gil, A. C. (2008). *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas.

Guthman, J. (2011). Weighing In: *Obesity, Food Justice and the Limits of Capitalism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Hobsbawm, E. (1994). *A era das revoluções*. São Paulo: Paz.

Husson, M. (2020). "A nova fase da crise capitalista: Para uma regulação caótica". In: Controvesia,. Disponível em: <http://www.controversia.com.br/index.php?act=textos&id=10536>. Acesso em: 23 set. 2020.

Joy, M. (2009). *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao Carnismo, o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. São Paulo: Cultrix.

Knight, K. (2007). *Spuds, Spam and Eating for Victory: Rationing in the Second World* War. Grâ Bretanha: The History Press.

Ko, A. (2019). *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out. Herndon*. Lantern Publishing & Media.

Ko, A. & Ko, S. (2017). *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Publishing & Media.

Kruger, S. (2017). "The Technopo(e)litics of Rupi Kaur: (de)Colonial AestheTics and Spatial Narrations in the DigiFemme Age". Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology, No. 11. doi:/10.7264/N38G8J0X

Lacerda, R. F. & Feitosa, S. F. (2015). Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. Revista Interritórios. V. 1. N. 1. pp- 5-23.

Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Caracas: Clacso.

Marcus, E. (2005). *Meat Market: Animals, Ethics, and Money*. Boston: Bio Press.

Massumi, B. (2014). O que os animais nos ensinam sobre política; Francisco Trento, Fernanda Mello. São Paulo: n-1edições.

Meat Atlas. (2014). "Meat Atlas: Facts and Figures About the Animals We Ea"t. Heinrich Boll Foundation and Friend of the Earth Europe. Disponível em: https://www.boell.de/en/meat-atlas. Acesso em: 28 fev. 2018.

Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Mignolo, W. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Milward, A. (1079). *War, Economy and Society, 1939-1945*. Berkeley: University of California Press.

Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham & London: Duke University Press.

Mueller, T. & Passadakis, A. (2008). Eco Consumismo. Apocalipsemotorizado. Disponível em: <http://www.apocalipsemotorizado.net/2008/12/17/eco-consumismo>. Acesso em: 23 set. 2020.

Nogueira, M. E. (2019). Pensar solução para a crise ambiental no sistema capitalista é inefetivo. Disponível em: http://aun.webhostusp.sti.usp.br/index.php/2019/05/07/pensar-solucao-para-a-crise-ambiental-fora-do-sistema-capitalista-e-inefetivo/

Orwell, G. (2007). As I Please. Journal Tribune (1943-1947).

Pan, E., Sun, Q., Bernstein, A., Schulze, M., Manson, J., Stampfer, M., Willett, W. & Hu, F. (2011). "Red Meat Consumption and Mortality Results from Two Prospective Cohort Studies". Archives of Internal Medicine, 172:7, 2011. pp. 555-563.

Peres, M., Soares, S. &; Dias, M. (2018). *Dossiê sobre lesbocídio no Brasil*. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados.

Pinto, T. (2011). Consumo, resistência e subjetividade: narrativas sobre o veganismo em uma comunidade virtual. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro.

Piza, S. & Pansarelli, D. (2012). "Sobre a descolonização do conhecimento – a invenção de outras epistemologías". Estudos de Religião, v. 26, n. 43, pp. 25-35.

Portilho, F. (2010). *Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania*. São Paulo: Cortez.

Potts, A. (2016). *Meat Culture*. Leiden and Boston: Brill.

Cabello, A. F. & Póvoa, L. (2016). "Análise econômica da primeira Lei de Patentes Brasileira". Estudos Econômicos, 46 (4).

Preciado, P. B. (2019). *Un apartamento en urano: Crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Projeto E-Commerce. (2012). Disponível em: https://www.ecommercebrasil.com.br/artigos/premio-e-commerce-brasil-2012-conheca-um-pouco-melhor-os-vencedores/; Acesso: 20/12/2020.

Saffioti, H. (2013*). A mulher na sociedade de classes*. São Paulo: Expressão Popular.

Smith, D. (2013). *The Spade as Mighty as the Sword: The Story of the Second Wolrd War 'Dig for Victory' Campaign*. London: Aurum Press.

Twine, R. (2010). *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*. London: Earthscan.

Watson, D. (1944). Vegan News. The Vegan Society.

Winter, J. (1985). *War and the british people*. London: Palgrave Macmillan.

Mídias

Wartime Farm. Direção: Stuart Elliott e Naomi Benson. Produção: David Upshal. Reino Unido: BBC Two, 2012.

Sites

Movimento Afro Vegano. Facebook, 2020. Disponível em: < https://www.facebook.com/MovimentoAfroVegano/>. Acesso em: 23 set. 2020.

The Vegan Society. Página inicial, 2019. Disponível em: <https://www.vegansociety.com/>. Acesso em: 23 set. 2020.

Vegan Society Today. Página inicial, 2019. Disponível em: <http://vegansociety.today/>. Acesso em: 23 set. 2020.

Vegano Periférico. Facebook, 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/VeganoPeriferico/>. Acesso em: 23 set. 2020.

Fontes primárias

National Archives UK (a). Página interna de um Ration Book. 1942. Série: Segunda Guerra Mundial. Subsérie: Ministério da Agricultura e dos Alimentos. Ilustração de número: IWM UKY 249.

National Archives UK. Posters da Campanha Dig for Victory. Anos entre 1939-1945. Série: Segunda Guerra Mundial. Subsérie: Ministério da Agricultura e dos Alimentos. Especificidade: Dig for Victory. Ilustrações de números: INF 3/219; INF 3/196; INF 13/149 f15.

National Archives UK. Posters de substituição de alimentos tradicionais por vegetais ou estimulando a comer mais vegetais. Anos entre 1939-1954. Série: Segunda Guerra

Mundial. Subsérie: Ministério da Agricultura e dos Alimentos. Especificidade: Dig for Victory. Ilustrações de números: INF 13/217f9; INF 3/271f8; INF 13/217f21.

National Archives UK: Propagandas da campanha nacional que estimulava o plantio de vegetais pela população inglesa. Anos entre 1940-1948. Série: Segunda Guerra Mundial. Subsérie: Ministério da Agricultura e dos Alimentos. Especificidade: Land Army. Ilustrações de números: EXT 1/119f13; EXT 1/119f10; EXT 1/119f17.

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 1. 1944. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 2. Inverno 1945. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 3. Primavera 1945. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 4. Verão 1945. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 1. V. 5. Outono 1945. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 1. Primavera 1946. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 2. Verão 1946. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 3. Outono 1946. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 4. Inverno 1946. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 5. Primavera 1947. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 6. Primavera 1947. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 7. Outono 1947. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 8. Inverno 1947. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 9. Primavera 1948. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 10. Verão 1948. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 11. Outono 1948. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 12. Inverno 1948. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 13. Primavera 1949. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 14. Verão 1949. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 15. Outono 1949. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 2. V. 16. Inverno 1949. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 3. V. 1. Primavera 1950. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 3. V. 2. Verão 1950. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 3. V. 3. Outono 1950. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 4. V. 1. Primavera 1951. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 4. V. 2. Outono 1951. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 1. Primavera 1952. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 2. Verão 1952. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 3. Outono 1952. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 4. Inverno 1952. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 5. Primavera 1953. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 6. Verão 1953. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 7. Outono 1953. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 8. Inverno 1953. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 9. Primavera 1954. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 10. Outono 1954. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

Revistas da Sociedade Vegana. The Vegan News. Ed. 5. V. 11. Inverno 1954. Disponível em: <https://issuu.com/vegan_society>. Acesso: 12 ago. 2019

MARTINA DAVIDSON
Graduada em Biologia pela Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil (2016). É mestre e doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisadora do: Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA); grupo de pesquisa Direitos Fundamentais, Justiça Social e Políticas Públicas (CNPq); grupo de pesquisa Nós: dissidências feministas (CNPq); o Grupo de Pesquisa Perspectivas dos Funcionamentos: teoria e prática (CNPq) e o projeto de extensão Núcleo de Inclusão Social (NIS). Pesquisadora acadêmica vegana, lésbica e feminista nascida na Argentina e criada no Brasil.

ONG ecologistas en España
Discurso, negacionismo ideológico y crisis climática

ONGS AMBIENTALISTAS NA ESPANHA.
DISCURSO, NEGACIONISMO IDEOLÓGICO E CRISE CLIMÁTICA

ENVIRONMENTAL NGOS IN SPAIN.
DISCOURSE, IDEOLOGICAL DENIALISM AND THE CLIMATE CRISIS

Fecha de envío: 18 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2021**

Xuksa Kramcsak-Muñoz
PhD en Comunicación. Facultad de Comunicación, Universidad Pompeu Fabra, España. Grupo de Investigación Critical Communication, CRITICC, Universidad Pompeu Fabra.
Email: xuksak@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente estudio analiza el discurso de cuatro ONG ecologistas con sede en España —Greenpeace, WWF, Amigos de la Tierra y Ecologistas en Acción—, desde 2004 a 2018, con respecto al negacionismo ideológico del cambio climático (la negación de la ideología antropocéntrica subyacente a la crisis climática, no solo sus causas antropogénicas). Mediante el análisis de *frames* y Análisis Crítico del Discurso de 1323 documentos, la investigación ofrece una perspectiva sobre el papel de estas ONG en relación con la inacción climática y en qué medida han contribuido a diseminar soluciones consistentes alineadas con las problemáticas detectadas por el Panel Intergubernamental del Cambio Climático (IPCC). Estas problemáticas son la dieta basada en animales, la sobrepoblación humana, el crecimiento económico y la tecnología como solución. Los resultados muestran que las ONG han perpetuado de forma implícita el negacionismo ideológico y contribuido a la inacción.

Palabras clave: discurso, negacionismo, cambio climático, ONG.

Este estudo analisa o discurso de quatro ONGs ambientais sediadas na Espanha —Greenpeace, WWF, Amigos de la Tierra e Ecologistas en Acción—, de 2004 a 2018, sobre a negação ideológica das mudanças climáticas (a negação da ideologia antropocêntrica que subjaz à crise climática, não apenas suas causas antropogênicas). Por meio da análise de frames e da análise crítica do discurso de 1.323 documentos, a pesquisa oferece uma perspectiva sobre o papel dessas ONGs em relação à inação climática e em que medida têm contribuído para disseminar soluções consistentes e alinhadas aos problemas detectados pelo Intergovernamental Painel de Mudanças Climáticas —IPCC—. Esses problemas são a dieta baseada em animais, a superpopulação humana, o crescimento econômico e a tecnologia como solução. Os resultados mostram que as ONGs perpetuaram implicitamente a negação ideológica e contribuíram para a inação.

Palavras-chave: discurso, negação, mudança climática, ONG.

This study analyzes the discourses of four environmental NGOs based in Spain —Greenpeace, WWF, Amigos de la Tierra and Ecologistas en Acción—, from 2004 to 2018, regarding the ideological denial of climate change (the denial of the anthropocentric ideology underlying the climate crisis, not just its anthropogenic causes). Through the analysis of frames and a Critical Discourse Analysis of 1,323 documents, the present research offers a perspective on the role of these NGOs in relation to climate inaction and analyzes the extent to which they have contributed to disseminating consistent solutions aligned with the problems detected by the Intergovernmental Panel on Climate Change —IPCC—.Such problems consist in meat-based diets , human overpopulation, economic growth, and the notion of technology as solution. The results show that those NGOs have implicitly perpetuated ideological denial and contributed to inaction.

Key Words: discourse, denialism, climate change, NGO.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

En este estudio se investigaron los discursos de ONG ecologistas en España en lo relativo a las causas, consecuencias y posibles soluciones de la crisis climática con especial atención a temáticas específicas que corresponden al negacionismo ideológico del cambio climático (dieta basada en animales, sobrepoblación humana, crecimiento económico y tecnología como solución) para evaluar en qué medida las ONG contribuyen a diseminar soluciones alineadas con los problemas detectados por el Panel Intergubernamental de expertos sobre el cambio climático de Naciones Unidas (IPCC, por sus siglas en inglés). Entre los objetivos, se encontraba analizar los marcos definidos y discursos utilizados por las ONG ecologistas en sus publicaciones con respecto a las cuatro temáticas en observación y, por último, comparar los mensajes dominantes en relación con las soluciones o acciones para luchar contra la crisis climática.

Para estudiarlo, el marco teórico utilizado contempló diversas perspectivas, entre ellas, la del negacionismo de los hechos y consecuencias del cambio climático, el negacionismo ideológico del cambio climático, la perspectiva de análisis crítico del discurso y la perspectiva de los estudios críticos animales, desde la teoría antiespecista y ecofeminista.

2. Negacionismo ideológico del cambio climático

Para comprender el enfoque de investigación, es necesario señalar que la negación de la ciencia del cambio climático considera principalmente las causas antropogénicas y las consecuencias graves de este problema. Dunlap (2013, pág. 692) ha definido como *denial machine* el hecho de cómo operan los *think tanks* o grupos de interés con sus discursos y su presencia en los medios de comunicación para posicionar este enfoque en la opinión pública.

A pesar de que se ha establecido en la comunidad científica que el cambio climático es real y que las actividades humanas contribuyen a acrecentarlo, en Estados Unidos la opinión pública ha estado polarizada durante mucho tiempo con respecto a este tema e incluso se han obstaculizado las políticas ambientales que tienen relación con la reducción de emisiones de carbono (Dunlap, 2013). Esta desinformación, la cual es creada estratégicamente, utiliza la complejidad que implica entender cómo las actividades antropogénicas son responsables de este problema y además maneja las incertidumbres de la investigación científica para generar escepticismo (Dunlap, 2013).

Es así como opera esta máquina, primero la coalición de industrias crea la campaña, mayoritariamente de combustibles fósiles, fundaciones conservadoras y grupos de expertos, se apoyan en algunos científicos y, junto con los medios de comunicación y políticos conservadores, logran instalar este discurso (Dunlap, 2013).

Últimamente, la economía política de la negación y la narrativa utilizada se han estudiado con mayor frecuencia, lo cual ayuda a comprender por qué a pesar de la

urgencia de las negociaciones y acuerdos a nivel internacional sobre política ambiental, todavía sigue la inacción climática (Almiron & Xifra, 2020).

Sin embargo, para entender este fenómeno es importante conocer otro tipo de negacionismo que está relacionado con las soluciones que se han posicionado para enfrentar el cambio climático, las cuales están condicionadas por creencias antropocéntricas. Lo paradójico es que estas son compartidas por los defensores de la negación climática y sus oponentes e implica la ineficacia de las soluciones, ya que según los últimos índices del IPCC el cambio climático no se está mitigando (Almiron & Xifra, 2020).

El informe del IPCC del año 2014, AR5, señala que las emisiones de carbono han seguido aumentando desde la era preindustrial. Estas emisiones son causadas principalmente por el crecimiento económico y poblacional, y la atmósfera presenta grandes concentraciones de dióxido de carbono, metano y óxido nitroso, sin precedentes en al menos los últimos 800 000 años (IPCC, 2014).

> *Total anthropogenic GHG emissions have continued to increase over 1970 to 2010 with larger absolute increases between 2000 and 2010, despite a growing number of climate change mitigation policies (…). Globally, economic and population growth continued to be the most important drivers of increases in CO2 emissions from fossil fuel combustion. The contribution of population growth between 2000 and 2010 remained roughly identical to the previous three decades, while the contribution of economic growth has risen sharply. Increased use of coal has reversed the long-standing trend of gradual decarbonization (i.e., reducing the carbon intensity of energy) of the world's energy supply. (IPCC, 2014, p. 5)*

Aunque se han acrecentado los planes y estrategias de mitigación a nivel nacional y subnacional luego del reporte anterior AR4, no se ha producido un cambio significativo o concreto en las emisiones mundiales (IPCC, 2014). A su vez, el informe especial elaborado por el IPCC en octubre del año 2018 puso en evidencia los impactos que conllevará el aumento de la temperatura global a 1,5ºC en vez de 2ºC, limitante que había sido acordada en el Acuerdo de París en 2015. En ella se enfatizan los cambios de gran alcance y sin precedentes que la sociedad necesita, pues el impacto que tienen los niveles preindustriales y sus trayectorias de las emisiones mundiales ya se están vivenciando con condiciones meteorológicas cada vez más extremas, crecientes niveles del mar, entre otros (IPCC, 2018).

Considerando esta evidencia científica no es difícil deducir que las medidas realizadas hasta entonces no han sido suficientes para frenar el cambio climático. Se siguen construyendo las mismas determinaciones políticas de mitigación "*in a perpetual denial of this failu*re" (Almiron, 2020, pág. 19).

Las medidas utilizadas hasta el año 2014 para la mitigación incluyen siete instrumentos políticos que se aplican para distintos sectores tales como energía, transporte, construcciones, industria; agricultura, silvicultura y otros usos de la tierra (AFOLU, por sus siglas en inglés), asentamientos urbanos e infraestructura. Entre ellos se encuentran: instrumentos económicos (impuestos al carbono —tal vez en toda la economía—, asignaciones negociables, subsidios); enfoques regulatorios; programas de información; provisión gubernamental de bienes o servicios públicos; y acciones voluntarias (IPCC, 2014).

Algunos autores (Keith, 2000, citado en Liao, Sandberg y Roache, 2012) señalan que las soluciones políticas para responder al cambio climático se han agrupado en tres: soluciones de comportamiento ordinarias de baja tecnología (conducir menos, reciclar más), comercializar soluciones (imposición del carbono, comercio de emisiones y otros incentivos para que la industria trabaje en tecnologías más limpias de energía, calor y transporte); y soluciones de geoingeniería (manipulación del medio ambiente a gran escala, como la reforestación, uso de espejos espaciales para alterar el albedo planetario, fertilización del océano con hierro para mejorar sumideros de carbono). Por otro lado, sugieren la alternativa de la ingeniería humana para debatir su aplicación como posible solución, la cual es bien controversial, pues consiste en la modificación biomédica de los seres humanos para adaptarse al cambio climático.

A su vez, Schrag (2009) afirma que las estrategias utilizadas para reducir las emisiones de CO2 se pueden agrupar en tres categorías. La primera consiste en reducir el uso y consumo de energía, no solamente en su conservación, sino en nuevas adaptaciones sociales como sistemas de transporte público, tecnologías de energía eficiente para construcciones, vehículos, etc. La segunda se apoya en el desarrollo de sistemas de energía no fósiles (eólica, solar, biomasa, geotérmica y nuclear). La tercera categoría indicada por Schrag para reducir emisiones incorpora la captura de CO2 a través de fuentes de emisión y almacenamiento en repositorios geológicos, opción que se denomina captura y almacenamiento de carbono (CCS). Esta opción se ve atractiva pues aparenta tener el potencial para utilizar el carbón sin liberar directamente las grandes cantidades de CO2 que produce (superando las emisiones de gas y petróleo), tomando en cuenta que grandes economías utilizan este recurso pues es barato y cuantioso. Aunque existen dudas con respecto al riesgo que implicaría esta alternativa, se ha fomentado su implementación como tecnología para la mitigación por parte de políticos, la industria y científicos, incluso ha recibido el apoyo de *think tanks* ligados a compañías petroleras y energéticas (Almiron & Xifra, 2020).

Una de las claves para entender la negación es que es parte de un movimiento que defiende una ideología y que lo hace a través de medios ocultos, además, proviene del temor defensivo de que "*individualistic ontology of the west lies uncomfortably in the guillotine*" (Jacques, 2012, pág. 15), es decir, que la ontología individualista de occidente está siendo desafiada a terminar. Por cierto, la ontología individualista "reduce todo lo

social al individuo asegurando que los hechos sociales están basados finalmente en hechos individuales" (Epstein, 2014, y Bunge, 2000, citados en Dávila, 2017, pág. 62). A su vez Norgaard (2006) señala que las condiciones para apoyar la negación están respaldadas por la dinámica del capitalismo a nivel global, por lo tanto, el cambio climático desafía la seguridad ontológica de las personas.

Ante estas visiones del problema, y tomando en cuenta los datos proporcionados por el último reporte IPCC, las soluciones que se sugieren no corresponden al origen de los problemas los cuales son identificados por sectores particulares. Es así como se ha difundido en las políticas climáticas y en los medios de comunicación esta incongruencia que compromete cuatro temáticas principales las cuales son controversiales: la dieta humana, la sobrepoblación humana, el crecimiento económico y la tecnología humana. Almiron (2020) utiliza la etiqueta de negacionismo ideológico del cambio climático para comprender este fenómeno.

Si bien los informes del IPCC destacan que los motores principales de las emisiones son el crecimiento económico y el de la población, ni su reducción o estancamiento se sugieren como soluciones pues se les asume como un factor natural inevitable:

> *The IPCC assumes population and economic growth to be inescapable natural factors and recommends adaptation responses to them —in the case of population growth, for instance, it suggests compacting development of urban spaces, intelligent densification, building resilient infrastructure systems, etc. (Almiron, 2020, p. 17)*

Esta negación es vista como una composición entre diversos valores liberales, conservadoras, con gobiernos que se encuentran limitados en su actuar, un fervor a los derechos de la propiedad privada, fortalecer el individualismo, propagar el *status quo*, promover la fe en la ciencia y la tecnología, y abogar por el crecimiento económico. Es así como esta problemática de la negación acarrea la inacción, catalogándolo como un problema político, sin embargo, posee consigo la ética de esta ideología y la retórica en las comunicaciones para defender estas posturas. El movimiento ambiental y la ciencia del clima se convirtieron en una amenaza para este paradigma (Almiron & Tafalla, 2019).

Por otro lado, los informes del IPCC señalan que la forma de mitigar el cambio climático está influenciado directamente por patrones de consumos que son individuales y por decisiones corporativas, además destacan el crecimiento económico, el crecimiento de la población humana y las opciones de estilo de vida (y en especial la dieta) como motores del aumento de emisiones de carbono, sin embargo, en las soluciones no recomiendan mitigarlas, sino depender de la tecnología que implican efectos secundarios e incertezas (Almiron & Xifra, 2020).

Para ello, es necesario comprender el universo del modelo económico capitalista y neoliberal, y conocer sus implicancias. Según Chomsky (1999, pág. 7):

> *Neoliberalism is the defining political economic paradigm of our time —it refers to the policies and processes whereby a relative handful of private interests are permitted to control as much as possible of social life in order to maximize their personal profit. Associated initially with Reagan and Thatcher, for the past two decades neoliberalism has been the dominant global political economic trend adopted by political parties of the center and much of the traditional left as well as the right.*

El sistema neoliberal no solo es visto como sistema económico, sino como sistema político y cultural, en donde la influencia neoliberal es tan poderosa y abrumadora que existe la sensación de resignación (Chomsky, 1999). Esta resignación se ve reflejada en las barreras existentes para tomar acción en el cambio de hábitos y que incluye intereses políticos y/o económicos. En este escenario ha surgido la retórica de la mitigación y adaptación al cambio climático, en donde la primera busca reducir las emisiones de gases de efecto invernadero y frenar la destrucción de depósitos naturales de carbono y, la segunda, en cambio, reducir los riesgos que implican las consecuencias del cambio climático (Almiron & Xifra, 2020).

En las mismas soluciones al cambio climático, la cosmovisión que las subyace "*is also based on the same enlightenment-liberal and conservative values causing global warming (irrational faith in production science and technology, infinite economic growth and future abundance*" (Almiron & Tafalla, 2019, pág. 261).

Ya en la década de 1990 los científicos estaban advirtiendo que los seres humanos y el mundo iban en camino a la colisión, pues las actividades humanas provocan daños severos e irreversibles en el medio ambiente, ante ello, los cambios fundamentales comenzaron a ser urgentes. Ehrlich y Ehrlich (2009) señalan que esta magnitud de la amenaza se relaciona con el tamaño de la población humana y el uso de recursos por persona y que se ha llegado a un peligroso punto de inflexión en el dominio del planeta. A su vez, hay autores que investigan el nexo entre el crecimiento de la población, la pobreza y el deterioro del medio ambiente, y de qué manera están relacionados (Dasgupta, 2003).

Por otro lado, los informes del IPCC apuntan al estilo de vida como causa de las emisiones. "*Vulnerability to climate change, GHG emissions and the capacity for adaptation and mitigation are strongly influenced by livelihoods, lifestyles, behaviour and culture*" (IPCC, 2014, pág. 26). Entre las mayores fuentes de emisiones directas de gases de efecto invernadero se encuentra el sector de energía con un 25% y de AFOLU (agricultura, silvicultura y otros usos de la tierra) con un 24%, además, se debe contar con el papel indirecto que tiene la agricultura y silvicultura en las emisiones de otros sectores como el transporte y la industria (IPCC, 2014).

En el informe *Livestock's Long Shadow* elaborado por la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) (2006) se afirma que la ganadería causa daños ambientales importantes en relación con el cambio climático y que la sociedad civil tiene poco conocimiento: "*even among the majority of environmentalists and environmental policy-makers, the truly enormous impact of the livestock sector on climate, biodiversity and water is not fully appreciated*" (FAO , 2006, pág. 282). Además, hay que tomar en cuenta la complejidad de las interacciones entre la industria de la agricultura animal y el medio ambiente: "*the impact of livestock on the local and global environment is so significant that it needs to be addressed with urgency*" (FAO, 2006, pág. 282).

Si hilamos más profundo sobre la relación del daño ambiental y el actual sistema silvoagropecuario, la dieta humana occidental juega un rol importante pues se basa principalmente en la proteína animal. En el informe AR5 del IPCC se menciona reiteradamente la necesidad de cambios en la dieta humana: "*emissions can be substantially lowered through changes in consumption patterns (…) and dietary change and reduction in food wastes*" (IPCC, 2014, pág. 100). El informe no genera estimaciones de impactos de cambios de dieta, sin embargo, destaca que implicaría un cambio relevante para reducir las emisiones en este sector.

Según los informes del IPCC, todas las soluciones en relación con la adaptación o mitigación del cambio climático están vinculadas a la tecnología y, aunque se integran las energías renovables, se hace énfasis en soluciones que implican efectos secundarios o, en el caso contrario, bastantes incertidumbres. Entre ellas se mencionan: la captura y el almacenamiento de dióxido de carbono (CCS) y la energía nuclear. Otra de las soluciones tecnológicas del AR5 es la geoingeniería, la cual consiste en un conjunto de métodos y tecnologías que interviene a una escala mayor y que procura modificar el cambio climático con la justificación de mitigar sus efectos.

Según Almiron (2020), la negación de abordar los cuatro problemas de raíz del cambio climático está relacionada con una barrera ideológica vinculada al sesgo antropocéntrico moral en la crisis ambiental. Sobreestimar la capacidad y subestimar los riesgos de la tecnología humana es una de las características de los discursos de las políticas ambientales en torno a la mitigación y adaptación al cambio climático, las cuales se pueden visualizar en la política, medios de comunicación y comunidades científicas. Esta posición de negligencia con la sobrepoblación, crecimiento económico, tabú de la dieta humana y la fe en las soluciones tecnológicas, son los rasgos principales de este fenómeno y se encuentran presentes en los discursos y políticas climáticas. El antropocentrismo moral prioriza injustificadamente los intereses de la especie humana sobre los intereses de las especies no humanas. Es aquí donde toma forma el negacionismo ideológico y consiste en el problema fundamental de quienes formulan las políticas y de los defensores contra el cambio climático. Esto corresponde a una supremacía humana que se mantiene por el capitalismo mantenida por esta ética antropocéntrica moral

especista "*that awards unjustifed preference to the interests of the human species over the interests of any other life on the planet*" (Almiron & Tafalla, 2019, pág. 261).

El sesgo del especismo antropocéntrico consiste en la creencia de que nuestra especie es superior. La sobrepoblación, el tipo de dieta, el crecimiento económico y la tecnología han pasado a ser señales de éxito y poder. Esta visión también afecta los juicios éticos sobre la relación de los humanos con otros seres y organismos, y se justifica la legitimación de tratamientos de otras especies.

> *If so, it would be inconsistent —and likely a result of a speciesist bias— not to believe that the similar culling of nonhuman animals is also immoral. This logic reveals that environmentalism is flawed in its twofold attempt to both be acceptable as an ethical view and avoid being human-centered and is why animal ethics, ecofeminism, and non-speciesist ethics have extensively discussed moral anthropocentrism and speciesism beyond the limitations of eco-centric views. (Almiron, 2020, pág. 20)*

En este sentido, pretender que soluciones tecnológicas que no vayan acompañadas de un significativo cambio moral, cultural y político resolverán el problema del cambio climático es falso. La explotación ilimitada de recursos naturales y animales está netamente relacionada con la creencia superior de la especie humana. Se sobreestima la capacidad tecnológica y se prefiere asumir los costos secundarios que podrían implicar con total incertidumbre, en vez de cambiar de forma radical los paradigmas que direccionan el modo de pensar y de comportarse (Almiron, Khozyainova, & Freixes, 2020).

3. Perspectiva antiespecista

Esta investigación se fundamenta también en una perspectiva antiespecista y, más en concreto, en un ecofeminismo con preocupaciones hacia los animales no humanos. El ecofeminismo es una corriente del feminismo que integra el ecologismo y que a su vez se ha expandido en diversas corrientes. Las directrices de este movimiento se relacionan con la conexión entre feminismo y ecología, y manifiestan la incapacidad de acomodar las ideas del feminismo en la teoría ambiental (Gaard & Gruen, 1993). En esos mismos años, surgía también el movimiento por los derechos animales, en donde se manifestaba su capacidad de sentir, amar y sufrir (Adams & Gruen, 2014).

Los problemas que atiende el ecofeminismo se relacionan básicamente con el sobreconsumo, la sobreproducción de residuos, la contaminación, la pérdida de agua, la deforestación, la biodiversidad, el hambre mundial y la seguridad alimentaria (Gaard & Gruen, 1993). De forma más analítica y profunda, según Adams y Gruen (2014, pág. 11), "*ecofeminism addresses the various ways that sexism, heteronormativity, racism,*

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

colonialism, and ableism are informed by and support speciesism and how analyzing the ways these forces intersect can produce less violent, more just practices".

Para su comprensión, es necesario posicionar esta teoría en un análisis integral sobre estas problemáticas en el contexto humano y natural. Esta visión señala que tales problemas surgen de la opresión en general y si se pretende trabajar en un cambio ambiental va de la mano con un cambio social, por lo tanto, para abordar la opresión de las mujeres es necesario abordar la degradación ambiental y viceversa. Además, deja en manifiesto los inconvenientes al considerar las desigualdades y la opresión de forma separada, y fijar la atención en la lógica de la dominación con sus implicancias. La conexión entre la dominación de la mujer y la naturaleza se encuentra interconectada a nivel simbólico-cultural y socioeconómico, primero por la jerarquía naturaleza-cultura, hombre-mujer; y segundo, por la colonización y la visión de inferioridad del cuerpo y del trabajo de la mujer, y la explotación y extracción de la tierra (Adams & Gruen, 2014).

Una de las corrientes del ecofeminismo, de interés para esta investigación, incluye la interseccionalidad para abordar también naturaleza y animales, la complicidad de la subordinación de especies y la liberación de los cuerpos (Jones, 2014). Entre ellas, se encuentra la incorporación de la perspectiva de liberación animal (Adams & Gruen, 2014), la cual critica la explotación de los animales no humanos, pues señala que es inmoral en sí misma. Esta postura manifiesta que los animales no humanos pueden mejorar o no su vida, sienten dolor y placer, y tienen interés en vivir libres; sin embargo, en la explotación que los humanos realizan de ellos, se ignoran estas necesidades. Es importante señalar que existe consenso a nivel filosófico, dentro del campo de estudio de la ética animal (desde Singer, 1975), de que los animales merecen consideración moral y por lo tanto no deben excluirse de las deliberaciones éticas. El marco ecofeminista con preocupaciones hacia los animales no humanos considera todas las formas de opresión y profundiza en cómo opera la lógica de dominación en este tipo de instituciones, no solo para los animales, sino también para los trabajadores, naturaleza, mujeres, etc. (Adams & Gruen, 2014).

Esta corriente está conectada con la visión de los estudios críticos animales, la cual profundiza sobre el antropocentrismo, el humanismo y el especismo. Esta visión critica la creencia de una esencia humana superior u opuesta a los animales no humanos y que los humanos sean el centro de toda significancia. Además, es el resultado histórico del humanismo, el cual promueve que la libertad humana se basa en la falta de libertad de animales humanos y animales no humanos, y fomenta el concepto binario humano-animal con sus jerarquías (Nocella et al., 2014). Ante ello, los estudios críticos animales revalúan el significado de dependencia, emociones y especificidad del ser animal, y fractura las estructuras del especismo en distintos niveles: político-económico, sociocultural y psicosomático. Básicamente, analiza el carnismo, ideología que promueve la capacidad de sacrificar y comer animales, la cual está completamente inserta en las culturas occidentales (Nocella et al., 2014).

Una de las ideologías a explorar en esta discusión es el antropocentrismo, sistema de creencias que privilegia a los animales humanos y que promueve su supremacía mediante la subordinación o marginación de seres o animales no humanos, ya sea perspectivas e intereses. Esta ideología es una hegemonía cultural que ha estado dominando la sociedad al menos cinco mil años a través de tradiciones de instituciones y del desarrollo de la filosofía (Best, 2014).

"*The human-animal dualism and hierarchy of anthropocentrist humanism is supported by at least three premises: human exceptionalism, perfection and dignity*" (Weitzenfeld & Joy, 2014, págs. 5, 6). Los animales humanos se definen y legitiman por una capacidad que ven como exclusiva, tales como el habla, la razón y la conciencia, la cual resulta en la autodeterminación, y los no humanos se consideran sin consideración moral directa, por lo tanto, se puede ejercer la libertad humana sobre ellos, son vistos sin aspiraciones y tienen un significado instrumental para optimizar los intereses humanos.

Sin embargo, el antropocentrismo humanista tiene sus contradicciones, el dogma del excepcionalismo humano, a pesar de la evidencia empírica de las capacidades de distintas especies, y la deshumanización como esencia de la humanidad en contra de los animales. Una ironía en ello es que el dogmatismo del excepcionalismo humano se contradice con el compromiso del humanismo en relación con la verdad mediante el empirismo y con tres descubrimientos: la revolución copernicana, la teoría evolutiva y el psicoanálisis, los cuales pusieron en jaque la capacidad excepcional del libre albedrío del humanismo. Para comprenderlo mejor, el heliocentrismo, la declinación de la humanidad desde los animales y el inconsciente, quebró la visión de la humanidad como centro universal (Weitzenfeld & Joy, 2014).

A través de la ciencia moderna se ha comprobado que las múltiples capacidades que anteriormente eran consideradas exclusivamente de los animales humanos también las realizan otros animales como, por ejemplo: planificación, memoria a largo plazo, engaño, imparcialidad, razonamiento abstracto, utilización de herramientas, agricultura, lenguaje, autoreconocimiento, entre otros. Según Franz de Waal (Weitzenfeld & Joy, 2014) esta falta de visión se denomina "antropodenial", también existen otros investigadores que han redefinido las capacidades de animales no humanos a través del lenguaje.

El dualismo humano-histórico entre animales no humanos y animales humanos es una categoría moral que excluye a los animales no humanos prescindibles y vidas humanizadas sagradas. Además, traiciona su postura con animales humanizados, como las mascotas y humanos animalizados, como prisioneros u otros (Wolfe, 2003, citado en Weitzenfeld & Joy, 2014).

Los antiespecistas críticos se apoyan en los estudios críticos en animales y comparten la crítica al humanismo de la modernidad que defiende la libertad de los oprimidos por el antropocentrismo y otros centros hegemónicos (Best, 2009, citado en Weitzenfeld & Joy, 2014). "*Speciesism, accordingly, is not the source but the symptom of*

oppression that lies in hierarchical material relationships whereby power and capital – fiscal, social, cultural, and spiritual– are accumulated through the exploitation of animals" (Weitzenfeld & Joy, 2014 20).

El especismo es una combinación de injusticia entre especies dentro de instituciones, discursos y afectos. Es un complejo de instituciones materiales que ofrecen la vida e intereses de animales, y discursos y narraciones culturales, en que destacan las representaciones de los animales como objetos de sacrificio inferiores y propios. Esta visión sobre la relación de la opresión con el capitalismo la aborda Nibert:

> *Capitalism is a mode of production insofar as the bulk of human economic or productive activity is organized around the private accumulation of wealth, and because capitalist values, beliefs, and norms come to condition the entirety of society, top to bottom. Speciesism, too, may similarly be viewed as a mode of production, insofar as we are beings who maintain our lives chiefly by dominating, controlling, and killing the other sentient beings. (Nibert, 2017, pp. 2, 3)*

Según esta perspectiva, estas prácticas se oponen a valores humanos tales como la compasión, reciprocidad, justicia, y su defensa permite una distorsión cognitiva y afectiva, sin haber una reacción biológica por observar el sufrimiento, empatía y compasión (Blakeslee, 2006; Ramachandran, 2006; citado en Weitzenfeld & Joy, 2014). Sin embargo, la narrativa carnística obstruye la empatía y compasión humana. Utiliza mecanismos, instituciones y discursivos para suavizar estas prácticas y defender la idea de que comer carne es lo correcto, negando que existe opresión o que existen problemas (Weitzenfeld & Joy, 2014). Una forma de defender este negacionismo es a través de la invisibilidad pública, los mensajes de la agricultura animal promueven el consumo de carne y se niegan a la imposibilidad de sus prácticas. "*The invisibility of carnism is why eating animals appears to be a given, rather than a choice*" (Weitzenfeld & Joy, 2014, pág. 22). Así, la narrativa que promueve el consumo instala que es normal, natural y necesario, aunque se ha demostrado la conciencia y el impacto que genera en la agricultura animal, el medio ambiente y la salud humana (Weitzenfeld & Joy, 2014). Según Carsolio (2020, pág. 382) "el especismo como sistema de dominación tiene un rol central en la reproducción del capitalismo; sin el especismo no se podrían sostener prácticas fundantes para este. Similar es la relación con el patriarcado, cuya lógica jerárquica y de dominio es esencial para sostener el especismo". Esta discriminación por especie es un sistema de dominación, por lo tanto, el autor señala que se integra e interactúa con otros sistemas de dominación imperantes, ensamblándose con el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, y observando críticamente la relación entre el ser humano y otras especies compañeras. Esta relación se involucra con comprender la condición de interdependencia, la crítica a la visión occidental de la naturaleza y reflexionar sobre la

jerarquía y explotación para sostener esas dominaciones, las cuales "necrotizan el tejido de la vida" (Carsolio, 2020, pág. 383).

Este tipo de desigualdades se encuentran interconectadas con otras, pues requiere analizar las jerarquías y desigualdades sociales en otros ámbitos, además de las desigualdades entre personas, hacia el medio ambiente y los animales no humanos, quienes son tratados como objetos. Los estudios críticos animales analizan las relaciones de poder de esta desigualdad y dicotomía cultura-naturaleza. Esta dicotomía señala la creencia de que los animales humanos son únicos y superiores que los animales no humanos, y que los animales humanos tienen la exclusividad del reino cultural y otros seres de la naturaleza. Este reino de la cultura mantiene una concepción hegemónica de masculinidad y la naturaleza está asociada a un otro con valor menor. Además, en este proceso subyacen otras formas de opresión tales como el sexismo, racismo, clasismo y la opresión a los animales no humanos (especismo y antropocentrismo) (Nibert, 2013).

Por otro lado, los estudios críticos animales tienen en su marco la liberación total como una extensión de sus conceptos y el entendimiento de las relaciones de poder que se han institucionalizado a través del especismo y del antropocentrismo. Aboga por la liberación de la humanidad, de los animales no humanos y de la Tierra, pues de no ser así, la liberación humana estaría incompleta y seguiría arraigada a la dominación y opresión al no considerar la interrelación e interdependencia (Colling, Parson & Arrigoni, 2014).

Esta perspectiva va más allá y propone una descolonización revolucionaria, solidaridad y un marco de relación. Para comprender la liberación total es necesario entender cómo se entiende la ideología de progreso, la cual ha dominado la cultura y ha provocado el colapso ecológico. Best (2011, citado en Colling, Parson & Arrigoni, 2014) aboga por lo holístico entre lo natural, animal y humano, dejando de lado las jerarquías, separaciones y prejuicios, como seres que sienten y que tienen valor y propósito.

Según Colling, Parson y Arrigoni (2014, pág. 58) se requiere una "*liberating consciousness through self-transformation, and revolutionary action against the structures of colonialism*" para acabar con ello y este fenómeno es una responsabilidad para quienes tienen como lucha la justicia social. Las autoras y hermanas Ko y Ko (2017) analizan el sistema binario humano animal y su marco conceptual desde la ilustración colonial, pues el concepto de humano agrupa una única visión cultural: macho, blanco, europeo, de clase alta; por lo tanto, quienes no cumplan con estos requisitos son catalogados en un grado menor, explotados y marginados. Es importante comprender el origen y la historia del racismo y de la supremacía blanca para integrar esta lucha y desarrollar una visión crítica sobre el colonialismo y su opresión.

Una forma de trabajarlo es la construcción de alianzas interseccionales entre derechos civiles y animales. El especismo y el racismo son manifestaciones de la opresión que mantienen la supremacía blanca, el neocolonialismo y los privilegios de clase, género

y capital (Colling, Parson & Arrigoni, 2014). La solidaridad promueve que la resistencia a toda dominación sea necesaria y esencial, nadie es libre mientras otros son oprimidos. "Resistance to the state, capitalism, or even civilization not as a 'movement', which embraces hegemonic thinking, but as movements" (Colling, Parson & Arrigoni, 2014, pág. 64). De esta forma, ha surgido el movimiento alter-globalización en contra del neoliberalismo y de la globalización económica.

Por otro lado, hay otros autores que señalan que es importante poner el foco de reflexión en el afecto en las relaciones entre distintas especies pues

> *permite lanzar una crítica a la escisión razón/emoción. En ese sentido, es relevante integrar la dimensión afectiva, simbólica y material para dar cuenta de cómo afectamos y somos afectados en las relaciones con seres de distintas especies, es decir, centrarnos en lo afectivo es concentrarnos en los procesos de transformación perpetua y de mutua afectación y co-constitución de las relaciones inter-especie. (Haraway, citado en Carsolio, 2020, p. 393)*

Por último, es importante tener en cuenta que las empresas que explotan a los animales se encuentran bajo un proyecto colonial europeo occidental que responde a sistemas de esclavitud, genocidio y destrucción ambiental. En cambio, estas perspectivas proponen un sistema de relación de colaboración equilibrado ecológicamente, para ello es necesario reestructurar de forma radical los valores de la sociedad occidental hacia una descolonización revolucionaria (Colling, Parson & Arrigoni, 2014) en donde la interdependencia y el pensamiento en red sean la base de un sentido holístico y ecológico de la vida de forma integral (Carsolio, 2020).

4. Metodología

Esta investigación se centra en el estudio de los discursos de cuatro ONG ecologistas con sede en España: Greenpeace, WWF (*World Wildlife Fund* o Fondo Mundial para la Naturaleza), Amigos de la Tierra y Ecologistas en Acción. La muestra del estudio se debe a la importancia que poseen en España en distintos ámbitos. En concreto, las cuatro seleccionadas poseen una enorme visibilidad pública, son pioneras, tomando en cuenta el año de su creación, y están consolidadas en el ámbito ecologista, con numerosos e importantes éxitos pasados a través de sus campañas.

La relevancia social de las cuatro organizaciones elegidas queda de manifiesto en el número de socios que poseen. Greenpeace España poseía más de 116 035 socios en el año 2017 y 3,2 millones de socios en el mundo (Greenpeace, 2018b). WWF poseía 5 millones de socios a nivel internacional en 2017, no desvelaba el número de socios en España, sin embargo, mantiene una gran presencia a nivel mundial (WWF, 2018a). Amigos de la Tierra tenía 900 socios en España en 2017, además de 300 activistas y 15 000

simpatizantes; por otro lado, la agrupación internacional reunía a 70 países en total (Amigos de la Tierra, 2018a). Por último, Ecologistas en Acción en el año 2015 mantenía 25 000 socios en España, incluyendo a 15 federaciones territoriales y 246 asociaciones sin ánimo de lucro vinculadas a ellas (Ecologistas en Acción, 2018a). Cabe señalar que existe una ausencia de datos sobre tres ONG con respecto a su número de activistas, destacando sí el número de socios en sus respectivos sitios web.

4.1.Muestra

La muestra utilizada en esta investigación abarca desde el 4 de abril del año 2004 hasta el 26 de diciembre del año 2018 e incluye un total de 1323 documentos. La selección del contenido a analizar se realizó a través de una búsqueda en las páginas web de cada ONG ecologista a través de dos grupos de palabras clave: "cambio climático" y "calentamiento global", por un lado, y "dieta", "sobrepoblación" y "tecnología", por otro. La recogida de textos se realizó entre el 21 y el 30 de mayo del año 2018.

El contenido recogido en las webs de las organizaciones estudiadas fue clasificado por título, fecha, tipo de contenido y extensión en palabras. Entre todos los documentos recogidos con la búsqueda por palabras clave, se identificaron aquellos susceptibles de ser de interés para la investigación y que tenían carácter de relevante, entendiéndolo como textos con contenido extensos y reflexivos.

Una vez filtrados los resultados se obtuvieron 1283 textos breves (noticias formato web, noticias formato revistas y columnas de opinión) a los que se aplicó un análisis de *frame* (Entman, 1993). Estos textos fueron publicados entre los años 2004 y 2018 por las cuatro organizaciones estudiadas de forma relevante con el cambio climático.

Durante este periodo, las organizaciones también publicaron 139 informes, de los cuales se eligieron 40 para el análisis crítico del discurso, en concreto, fueron 10 por cada ONG ecologista. El criterio de selección de los informes se realizó de acuerdo con su relevancia, entendiéndose como relevantes las temáticas que interesan a los objetivos de esta investigación. Entre ellos, la generación de conocimiento sobre el cambio climático para influir en esferas políticas, públicas y mediáticas, por un lado, y, por otro, temáticas que perpetúen el negacionismo ideológico en relación con causas y/o soluciones para el cambio climático, y/o que se refieran a los temas de interés para esta investigación (dieta basada en animales, sobrepoblación, crecimiento económico y tecnología).

Documentos recogidos	Greenpeace	WWF	Amigos de la Tierra	Ecologistas en Acción	Todas las ONG
Noticias en formato web, noticias en formato revista y columnas de opinión	154	171	164	794	1283

Informes	10	10	10	10	40
Total	221	203	176	823	1323

Tabla 1. Textos analizados de las ONG ecologistas. Fuente: Elaboración propia.

Título y extensión	Autores	Año
Tu consumo lo cambia todo (12 páginas)	Greenpeace	2018
Menos es más. Reducir la producción y consumo de carne y lácteos para una vida y planeta más saludable (44 páginas)	Greenpeace	2018
La insostenible huella de la carne en España (28 páginas)	Greenpeace	2018
Propuestas para una ley de Cambio Climático y Transición Energética (40 páginas)	Greenpeace	2017
Ley de Cambio Climático y Transición Energética (20 páginas)	Greenpeace	2017
¿Quién está detrás del calentamiento global en España? (15 páginas)	Greenpeace	2017
Captura y Almacenamiento de Carbono (6 páginas)	Greenpeace	2017
La recuperación económica con renovables (36 páginas)	Greenpeace	2014
La respuesta al cambio climático: una transición justa hacia un sistema energético 100% renovable para todos en 2050 Hacia un sistema energético accesible, asequible y de emisiones cero (8 páginas)	Greenpeace	2014
El futuro renovable ya está aquí: ¡energía limpia ahora! (10 páginas)	Greenpeace	2013
Vida Silvestre y Calentamiento Global. Los efectos del cambio climático en la biodiversidad de los Sitios Prioritarios de WWF (44 páginas)	WWF	2018
Propuestas para una ley de Cambio Climático y Transición Energética (40 páginas)	WWF	2017
Rehabilitación energética de viviendas: cómo mejorar la calidad de vida y combatir el cambio climático (87 páginas)	WWF	2017
#NiUnGradoMás Clima y seguridad alimentaria (6 páginas)	WWF	2015

#NiUnGradoMás Clima y ciudades (4 páginas)	WWF	2015
Un programa por la tierra. Propuestas ambientales para las elecciones autonómicas 2015 (11 páginas)	WWF	2015
Impactos del cambio climático sobre las especies (21 páginas)	WWF	2015
Hacia un nuevo modelo energético~ Propuestas de WWF (48 páginas)	WWF	2014
Informe: evolución de las emisiones de Gases de Efecto Invernadero en España (1990-2012) (32 páginas)	WWF	2013
Adaptación al Cambio Climático Naturaleza y Hombre Soluciones para un nuevo escenario (10 páginas)	WWF	2012
¿Puede el clima permitirse la adicción de Europa al gas? (20 páginas)	Amigos de la Tierra	2017
Conclusiones "Energía limpia para Europa: el papel de la ciudadanía y las ciudades" Edificio de la Comisión Europea, mañana del 18 de septiembre de 2017 (8 páginas)	Amigos de la Tierra	2017
Un programa por la Tierra. Propuestas ambientales para las elecciones autonómicas 2015 (11 páginas)	Amigos de la Tierra	2015
¿Cuántos Kilómetros recorren los alimentos antes de llegar a tu plato? (48 páginas)	Amigos de la Tierra	2014
De la selva al plato O cómo el ganado, la soja y el azúcar devastan los bosques de Brasil y perjudican el clima. Informe ejecutivo (12 páginas)	Amigos de la Tierra	2011
Oportunidades para una ley de cambio climático en España (44 páginas)	Amigos de la Tierra	2010
El papel de Europa en el reto climático: Acciones nacionales y obligaciones internacionales para proteger el planeta (20 páginas)	Amigos de la Tierra	2010
El aceite de palma "sostenible" impulsa la deforestación Cultivo de agrocombustibles, el cambio indirecto del uso de la tierra y las emisiones. Informe (8 páginas)	Amigos de la Tierra	2010
La Estrategia de la Unión Europea sobre Biotecnología: ¿revisión parcial o crisis del proceso? Un estudio sobre cómo la aplicación de la biotecnología en la agricultura europea (8 páginas)	Amigos de la Tierra	2007
Voces de comunidades afectadas por el cambio climático. Amigos de la Tierra Internacional (40 páginas)	Amigos de la Tierra	2007
¿Nos salvará la tecnología? (127 páginas)	Ecologistas en Acción	2018

Comentarios al anteproyecto de Ley de Cambio Climático y Transición Energética (6 páginas)	Ecologistas en Acción	2018
Cambiar las reglas del juego, no del clima (22 páginas)	Ecologistas en Acción	2017
Hoja de ruta hacia 2018: Los acuerdos que quedan pendientes para frenar el cambio climático (20 páginas)	Ecologistas en Acción	2017
Propuestas para una ley de Cambio Climático y Transición Energética (40 páginas)	Ecologistas en Acción	2017
Las contribuciones justas del estado español contra el cambio climático (16 páginas)	Ecologistas en Acción	2016
Los efectos del cambio climático sobre el agua en España y la planificación hidrológica (12 páginas)	Ecologistas en Acción	2015
París 2015 ¿El acuerdo que necesitamos? (24 páginas)	Ecologistas en Acción	2015
Anàlisis d'Ecologistes en Acció de l'Estratègia Catalana d'Adaptació al Canvi Climàtic (36 páginas)	Ecologistas en Acción	2013
La iniciativa ITT-Yasuní Un ejemplo de cómo transitar hacia un mundo sin calentamiento global, biodiverso y basado en energías renovables (16 páginas)	Ecologistas en Acción	2011

Tabla 2. Lista de informes seleccionados por ONG ecologista para el análisis crítico del discurso. Fuente: Elaboración propia.

4.2.Análisis de *frames*

Las perspectivas metodológicas que se utilizarán para la investigación incluyen el análisis de *frames* y el análisis crítico del discurso. El análisis de *frames* (Entman, 1993) se ha elegido porque permite de forma simplificada identificar si aparecen o no en los discursos los cuatro tópicos negacionistas y además permite observar su encuadre. Como los *frames* permiten posicionar a los actores e intereses que dominan el discurso, e identificar el enfoque del problema, es decir, su postura, a través de este análisis es posible obtener una visión global e inicial cuantitativa.

La muestra analizada con la metodología de *frames* incluye los 1283 textos breves formados por noticias formato web, noticias formato revistas y columnas de opinión de las cuatro ONG ecologistas desde el 4 de abril de 2004 al 26 de diciembre de 2018.

Para ello, se clasificaron y recogieron todos los datos de los textos seleccionados:

ONG	Título	Código de referencia	Fecha	Páginas	Enlace página web

Tabla 3. Clasificación de textos para el análisis de *frames*. Fuente: Elaboración propia.

En segundo lugar, se construyeron los *frames* a partir de los marcos especificados por Almiron (2020) y Almiron y Tafalla (2019) considerados por estas autoras como generadores del negacionismo ideológico que contribuye a la inacción climática.

En tercer lugar, se diseñaron las plantillas de análisis para definir los *frames* y luego se realizó la codificación. Si bien los *frames* son adoptados de los autores antes citados, la definición de su codificación que se incluye en el siguiente apartado es original de esta tesis y requirió un periodo de prueba hasta ser refinada.

ONG	Año	Tecnología	Positivo	Negativo	Indefinido

Tabla 4. Plantilla de tabla de análisis del *frame*. Fuente: Elaboración propia.

Los cuatro *frames* estudiados son:

Frame 1. La dieta basada en animales es un problema

Frame 2: La sobrepoblación humana es un problema

Frame 3: El crecimiento económico es un problema

Frame 4. La tecnología es una solución

En el *frame* 1 se estudia si los textos expresan una opinión clara sobre los cambios de hábito de consumo alimenticio necesarios reducir las emisiones de carbono con relación a la dieta basada en animales.

En el *frame* 2 se estudia si los textos expresan una opinión clara sobre la sobrepoblación con relación a las emisiones de calentamiento global.

En el *frame* 3 se estudia si los textos son críticos con el crecimiento económico.

En el *frame* 4 se estudia si se sobrestiman las capacidades tecnológicas de la humanidad como solución al cambio climático.

Cada *frame* ha sido codificado de la siguiente forma:

Frame 1: La dieta basada en animales como problema

La dieta basada en animales es, como se ha visto, una de las principales causas de la emisión de gases. Para evaluar cómo se problematiza en los textos de la muestra se ha codificado de la siguiente manera:

Positivo: en aquellos casos en que los textos están a favor del consumo de animales, de una dieta basada en proteínas o de la ganadería sea cual sea su tipología y que señale de forma explícita o implícita una adulación o aceptación a esta preferencia y/o que se presente como un imperativo de la sociedad.

Negativo: en aquellos casos en que se presenta una crítica al consumo de animales, de una dieta basada en proteínas animales o de la ganadería sea cual sea su tipología y que

señale de forma explícita o implícita un juicio u opinión contraria a esta preferencia para combatir el cambio climático.

Indefinido: en aquellos casos en que en el texto aparecen proposiciones positivas y negativas al mismo tiempo de forma explícita o implícita. También se considera la posición del texto como indefinida si postuló la moderación del consumo de animales, de una dieta basada en proteínas animales o de la ganadería sea cual sea su tipología, de forma no relevante, omitiendo su eliminación de la dieta y/o relegando la ética animal por sobre la salud humana y/o ambiental.

Frame 2: La sobrepoblación humana como problema

La sobrepoblación humana es otra de las principales causas de la emisión de gases de efecto invernadero por su presión sobre los recursos. Para evaluar cómo es problematizada en los textos de la muestra, se ha codificado de la siguiente manera:

Positivo: en aquellos casos en que naturalizaron el fenómeno sin realizar una crítica negativa y que acepte que es un imperativo de la sociedad.

Negativo: en aquellos casos en que criticó el fenómeno y que se demuestre de forma explícita o implícita como una de las causas del problema y de la necesidad de políticas públicas y acciones para zanjarlo, tales como control de la reproducción y control de la población (métodos seguros de anticoncepción, aborto libre, programas de control de natalidad, programas de educación sexual, entre otros).

Indefinido: en aquellos casos en que el texto que haya presentado las dos posturas, positiva o negativa de forma explícita o implícita, y también la postura de que solo es necesario moderar o mitigar el control de la reproducción y de la población con limitaciones, de forma no relevante o sobresaliente en su discurso, omitiendo su implicación en el cambio climático.

Frame 3: El crecimiento económico como problema

Como se ha desarrollado en el marco teórico, el crecimiento económico es un componente del negacionismo ideológico del cambio climático. Para evaluar cómo es problematizada en los textos de la muestra, se ha codificado de la siguiente manera:

Positivo: en aquellos casos en que el texto se haya presentado de forma positiva al sistema económico capitalista y/o neoliberal —cualquiera sea el alcance—, que haya señalado de forma explícita o implícita una adulación o aceptación a esta preferencia y/o que se presente como un imperativo de la sociedad. Son favorables al crecimiento económico las menciones favorables a: libre mercado, propiedad privada, regulación mínima, privatización, reducción de impuestos, etc.

Negativo: en aquellos casos en que se critique de forma explícita o implícita el crecimiento económico y/o el sistema capitalista neoliberal, también su sobrestimación y efectos en el cambio climático, y/o menciones negativas al mercado, propiedad privada, regulación mínima, privatización, reducción de impuestos, etc.

Indefinido: en aquellos casos en que los textos hayan presentado proposiciones positivas o negativas a la vez, o que omitan indicar, de forma relevante, que el crecimiento económico incide o está involucrado con el cambio climático y/o la emergencia de la crisis.

Frame 4: La tecnología como solución

La tecnología como solución es otro de los componentes del negacionismo ideológico del cambio climático, pues su creencia contribuye a la inacción climática. Para evaluar cómo es abordada en los textos de la muestra, se ha codificado de la siguiente manera:

Positivo: en aquellos casos en que se hayan presentado tecnologías como solución al cambio climático, cualquiera que esta sea a nivel general o cotidiano, también en que sobreestime su uso y subestime los riesgos que implica, responsabilizando a los ciudadanos o políticos, y/o que valore la tecnología como un elixir.

Negativo: en aquellos casos en que se haya criticado el uso de ciertas tecnologías para combatir el cambio climático o su sobrestimación, ya sea de forma explícita o implícita, y que además haya criticado los riesgos posibles.

Indefinido: en aquellos casos en que se presentaron proposiciones positivas y negativas a la vez, y que eviten señalar de forma destacada que: las acciones para lidiar con el cambio climático son multifactoriales, que implica cambios rigurosos y extremos en el estilo de vida global actual, y que por lo tanto la tecnología no garantiza ser la solución o resolución prioritaria ante la complejidad del cambio climático.

4.3.Análisis Crítico del Discurso

Posteriormente, en una segunda etapa se profundiza en el enfoque cualitativo del análisis crítico del discurso, para observar la relación de poder en estas posturas y cómo son posicionadas. El Análisis Crítico del Discurso (ACD) es una perspectiva que se relaciona con el vínculo entre el lenguaje, el poder y la ideología (Fairclough, 1992 citado en Machin y Mayr, 2012). Esta perspectiva busca captar la interrelación entre estos elementos y describir sus prácticas y convenciones en el texto, además tiene vínculo con la intervención política y los cambios sociales (Fairclough y Wodak, 1997, citado en Machin y Mayr, 2012) (Fairclough, 2000; Hansen & Machin, 2013, 2019; Van Dijk, 1993; Van Leeuwen, 2008).

En el análisis crítico del discurso, el tema de un texto es el núcleo o la macroestructura semántica (Van Dijk, 1990, citado en Giró, 1999). El objetivo de ello es identificar la temática central de los informes de las ONG ecologistas y los principales mensajes, que serán claves para realizar el ACD completo. Con relación al microanálisis del discurso, es preciso prestar atención a elementos lingüísticos, argumentativos y estilísticos, los cuales pueden mostrar la ideología del discurso.

La muestra analizada con el análisis crítico del discurso incluye la selección de textos largos, en concreto los 40 informes de las ONG ecologistas, 10 informes por cada ONG, publicados entre noviembre de 2007 y el 31 de mayo de 2018. Los criterios de selección de estos textos largos consistieron en informes que sus contenidos involucraran los temas de interés relacionados con el cambio climático. Para este análisis se utilizó como referencia la plantilla de análisis del conflicto elaborado por Giró (1999), en donde se definen los elementos discursivos de cada actor social (en este caso las ONG ecologistas).

Luego, se clasificaron y recogieron todos los datos de los informes seleccionados:

ONG	Nombre del informe	Código de referencia	Fecha	Páginas	Fuente	Enlace página web

Tabla 5. Clasificación de informes para el análisis crítico del discurso (ACD). Fuente: Elaboración propia.

En el análisis de primer nivel o macroanálisis se obtienen las ideas centrales de los textos largos (informes) y las proposiciones globales extraídas por cada idea. En la extracción del macrotema o macrotemas, habitualmente se identificaba este en el título del informe, entradilla, inicio o final del informe.

Nombre del informe	Código de referencia	Año	Macrotema	Proposiciones globales extraídas
Tu consumo lo cambia todo	GI62	2018	El consumo que realizan los individuos a diario lo cambia todo	Mantener el estilo de vida de la humanidad de hoy no es posible.

Tabla 6. Clasificación de informes para el análisis crítico del discurso (ACD). Fuente: Elaboración propia.

El análisis de segundo nivel o microanálisis se realizó para obtener el detalle de fragmentos relevantes que posicionaban los macrotemas y proposiciones globales. En cada fragmento se extrajo el mensaje explícito e implícito, qué recursos retóricos utilizaron en el discurso para posicionar ese mensaje, si perpetuaba el negacionismo ideológico, con qué justificación y qué temática de interés para la investigación se refiere el fragmento (dieta basada en animales, sobrepoblación, crecimiento económico, tecnología o ninguno). Este análisis profundiza el primero, que busca identificar la presencia de los cuatro tópicos negacionistas y observar su encuadre. Así, a través del análisis crítico del discurso se analiza de qué forma se posicionan estas ideas y en qué medida se contribuye al negacionismo ideológico.

5. Resultados

5.1. Presencia de temáticas

En los resultados generales, la tecnología tiene un 78% de presencia con 374 apariciones, el tema de crecimiento económico un 15% de presencia con 72 apariciones, la temática de dieta basada en animales solo un 6% con 30 apariciones y la sobrepoblación un 1% con solo 6 apariciones.

Para la temática de dieta basada en animales, los resultados por ONG arrojan que Greenpeace tiene un 46% de presencia, Ecologistas en Acción un 23%, Amigos de la Tierra un 21% y WWF un 10%.

En el tema de sobrepoblación, solo dos ONG tuvieron presencia de este tema en el análisis de *frame*. Los resultados por ONG señalan que Greenpeace tiene un 83% de presencia con 5 presencias y WWF un 17% con solo 1 presencia.

Para la temática de crecimiento económico, Ecologistas en Acción tiene su mayoría con un 60% con 53 presencias, Greenpeace un 19% con 17 presencias, Amigos de la Tierra con un 12% y 11 presencias, y WWF con un 9% con 8 presencias. En el tema de tecnología, Ecologistas en Acción tiene un 41%, Greenpeace un 29%, Amigos de la Tierra un 22% y WWF un 17%.

5.2. *Frames*: marcos de representación de cada temática

En el análisis de *frames*, particularmente en los marcos de representación de la temática de dieta basada en animales, el 90%, es decir, 35 artículos, es indefinido en el sentido de que no es claro en problematizar la dieta basada en animales, y un 10%, 4 artículos solamente, problematiza la dieta basada en animales.

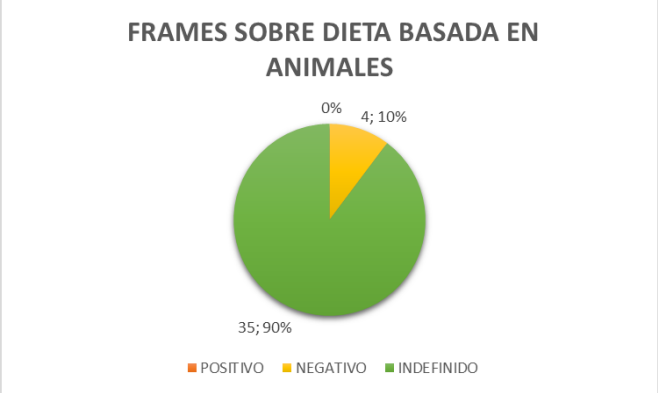


Gráfico 1. *Frames* sobre dieta basada en animales. Fuente: Elaboración propia.

Para la temática de la sobrepoblación, los 6 artículos que componen en total el marco de representación mayoritario son indefinidos, es decir, no son claros en problematizar la sobrepoblación humana.

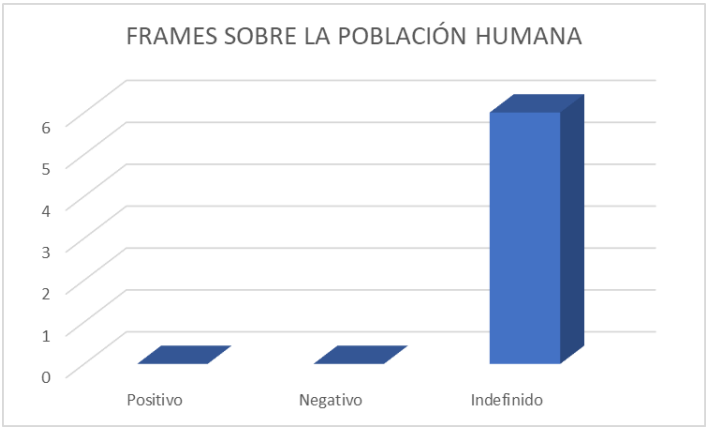


Gráfico 2. *Frames* sobre la población humana. Fuente: Elaboración propia.

En la temática de crecimiento económico, el 80% (71 artículos) problematiza este tema; el 12% (11 artículos) es indefinido; y el 8% (7 artículos) no problematiza el crecimiento económico.

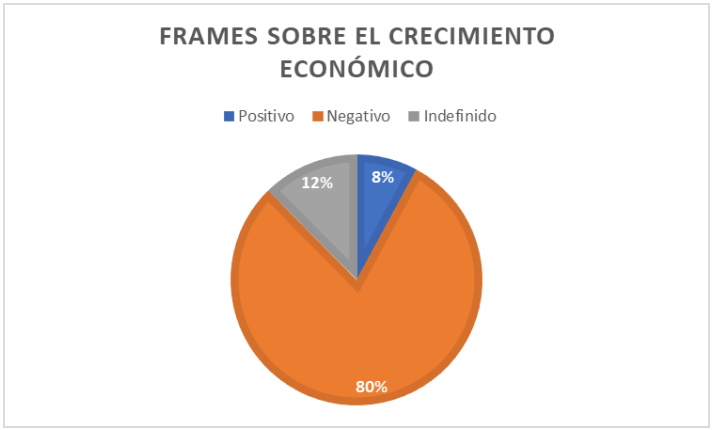


Gráfico 3. *Frames* sobre el crecimiento económico. Fuente: Elaboración propia.

Para la temática de la tecnología, el 65% (241 artículos) no problematiza la tecnología como solución; el 18% (68 artículos) no es claro en problematizarla; y el 17% (65 artículos) la problematiza.

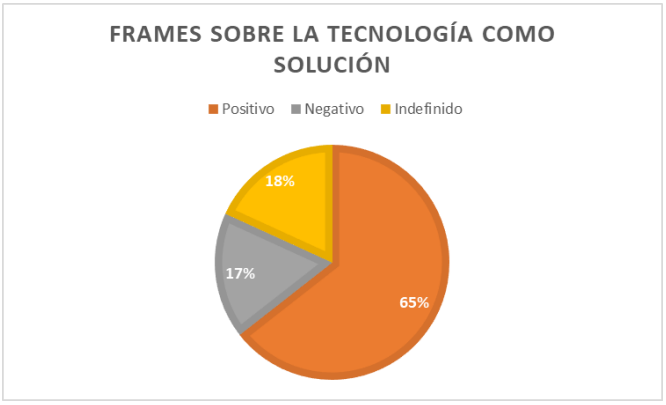


Gráfico 4. *Frames* sobre la tecnología como solución. Fuente: Elaboración propia.

5.3.Análisis Crítico del Discurso

En los resultados del Análisis Crítico del Discurso (ACD), de los 40 informes, un 77% perpetúa el negacionismo ideológico a través del tratamiento de los temas de interés para la investigación, un 20% es crítico con respecto a estas temáticas, y un 3% no se refiere a estas temáticas, aunque aborde el calentamiento global propiamente como tal. Esta información será ampliada en la discusión próxima.

6. Conclusiones y discusión

Con respecto a los objetivos del estudio y según los resultados de los marcos definidos y discursos de las ONG estudiadas, estas no son consistentes en su postura crítica, al menos para los temas analizados, por lo tanto, perpetúan el negacionismo ideológico del cambio climático. Sin embargo, a pesar de perpetuarlo, realizan esfuerzos para ser críticos en algunas temáticas. Greenpeace problematiza la dieta basada en animales a partir del año 2017, WWF identifica algunos de los problemas clave, aunque mantiene la fe en la tecnología, Amigos de la Tierra y Ecologistas en Acción identifican parcialmente problemáticas relevantes con respecto a la ideología que subyace al problema del cambio climático.

Entre los mensajes dominantes de las ONG, Greenpeace y WWF promueven que el consumo de animales es un problema para la protección de la salud planetaria y humana. A su vez, WWF defiende la idea de que la tecnología permite adaptarse al cambio climático y ser una solución, al igual que la ONG Amigos de la Tierra, quien también promueve la idea de que depender de la tecnología puede ser peligroso o negativo. Ecologistas en Acción promueve la idea de que existen discursos que encubren la mercantilización de bienes naturales y falsas soluciones al cambio climático, y que es necesario ser crítico con el modelo y las soluciones que se dan al cambio climático; también que existe una nueva fe en la tecnología transmitida por los grupos del poder y los medios de comunicación, y que es necesario tener una perspectiva crítica con respecto a ello y al mito de la felicidad a través del consumo.

Para comprender por qué las ONG ecologistas perpetúan de forma implícita el negacionismo ideológico del cambio climático es importante señalar que, ante el marco teórico de este estudio, las ONG no identifican las variables ideológicas de raíz y multifactoriales de la crisis climática por su antropocentrismo moral, pues, aunque promuevan la reducción de la dieta basada en carne, no lo realizan desde la ética animal. También existe confianza en encontrar soluciones tecnológicas ante la crisis climática subestimando sus riesgos y sobrestimando sus alcances, al expresar que el ser humano puede encontrar una solución ante las consecuencias del cambio climático. Además, existe una falta al no problematizar la sobrepoblación humana y al omitir una visión crítica de esta temática y sus implicancias para el cambio climático. No se cuestiona controlar el crecimiento poblacional de los humanos, lo que refuerza su superioridad en la naturaleza. Por último, la cosmovisión que subyace en la crítica al crecimiento

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

económico se basa en la fe en la tecnología y en la ciencia como solución, dándole más importancia a ello que a los otros temas involucrados en esta problemática y que han sido identificados como variables del antropocentrismo moral en esta tesis de investigación.

El primer elemento a tener en cuenta para comprender los resultados obtenidos es cómo afecta el dominio del antropocentrismo moral a este tipo de organizaciones ecologistas. El antropocentrismo moral es aquella posición que considera que los animales humanos merecen mayor consideración moral que los no humanos (Faria & Paez, 2014) y por lo tanto justifica priorizar los intereses humanos por encima del resto de especies, promoviendo así la supremacía de la especie humana (Almiron & Tafalla, 2019). El dominio de esta visión supremacista de la especie humana en la sociedad podría ser la razón que impide a las organizaciones ecologistas identificar las raíces ideológicas del problema. Aunque existan intentos y aproximaciones más contundentes entre algunas de las ONG estudiadas, todavía sigue siendo insuficiente la postura de estas organizaciones que según su propio discurso defienden los derechos ambientales y la ecología en sí misma.

Desde el año 2004 al año 2018, período de estudio de esta investigación durante el cual se han analizado 1323 documentos, solo el 10% de los 1283 textos breves enmarca de forma negativa la dieta basada en animales y solo siete de los 40 informes analizados enmarca negativamente la temática de la dieta basada en animales de forma relevante, y siempre relegando las cuestiones de ética animal para priorizar las consecuencias ambientales. Estos informes fueron publicados por Greenpeace (cuatro) entre los años 2017 y 2018, por WWF (dos) el año 2015 y por Amigos de la Tierra (uno) en el año 2010. Además de estos informes, donde se hace mención explícita al tema, la ONG Amigos de la Tierra publicó en el año 2011 un informe donde implícitamente apoya la reducción de carne y la ONG Ecologistas en Acción también publicó un informe en el año 2018 en donde implícitamente se refería a esta temática relacionándola con la crítica al patrón de consumo y al daño ambiental, sin referirse a su reducción ni mucho menos ahondar en la ética animal. Sin embargo, en dos informes publicados en el año 2017, la ONG Ecologistas en Acción defiende la ganadería extensiva como medida de adaptación al cambio climático. Como es bien sabido, actualmente la ganadería extensiva es una de las principales causas de deforestación en el mundo (FAO, n.d.) y, por consiguiente, contribuyente de manera activa al calentamiento global, por lo tanto, la defensa de esta práctica desde una organización ecologista es difícil de comprender si no es dentro del marco del predominio de la moral antropocéntrica en estas organizaciones.

Por organizaciones, atendiendo a las ideas más relevantes obtenidas del análisis crítico del discurso, Greenpeace defiende en tres informes de los 10 analizados en su caso (GI62, GI63 y GI67) que el consumo de carne es un problema para la protección de la salud planetaria y humana, y que la solución es la agricultura ecológica y local basada en plantas. Esta misma ONG defiende en otros cuatro informes (GI48, GI56, GI58 y GI61) que la tecnología permite adaptarse al cambio climático y es, por lo tanto, una solución.

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

Cabe señalar que Greenpeace se refiere en dos informes a la temática de la sobrepoblación. En concreto hay una mención a que la sobrepoblación es un problema que va en aumento (GI62) y otra a que la sobrepoblación y el crecimiento económico son un problema (GI63). También se refiere en un informe (GI62) a la temática de crecimiento económico, al hacer al menos una mención a la idea de que el consumismo y el modelo económico son un problema.

Por su parte, la ONG WWF defiende en seis informes de los 10 (WI14, WI19, WI20, WI25, WI27 y WI28) la idea de que la tecnología permite adaptarse al cambio climático y ofrece soluciones al problema, mientras que en otros tres informes de los 10 (WI16, WI25 y WI27) afirma que el consumo de carne es un problema para la protección de la salud planetaria y humana. Cabe señalar que WWF menciona en un informe la idea de que la sobrepoblación y el crecimiento económico son un problema (WI31). Además, se refiere en otro informe (WI27) a la temática de crecimiento económico al hacer al menos una mención a la idea de que los criterios ecológicos son más importantes que los criterios económicos.

Por su lado, Amigos de la Tierra en sus ideas relevantes se refiere a la temática de la tecnología como solución, en particular, defiende en dos informes de los 10 (AI2, AI11) que la tecnología aporta soluciones al cambio climático, pero que debe cumplir ciertos requisitos y que, por lo tanto, no todas las tecnologías sirven por igual. Además, la ONG defiende en tres informes (AI5, AI11, AI12) la idea de que la tecnología permite adaptarse al cambio climático y puede constituir, por tanto, una solución al mismo. Cabe señalar que la ONG Amigos de la Tierra hace mención a aspectos relacionados con la dieta basada en animales, pero no de forma relevante, pues solo menciona este tema una vez en sus informes. Cuando lo hace postula que el consumo de carne es un problema para la protección de la salud planetaria y humana (AI4), que es necesario un cambio en la alimentación (e implícitamente infiere que es preciso dejar de comer carne por motivos de ética animal) (AI10), que es necesario un cambio en la alimentación (e implícitamente infiere que la dieta vegana y vegetariana pueden ser una opción) (AI7), que la ganadería puede ser "ecológica" (AI9) y que la dieta basada en animales es una tendencia en aumento, pero no es un problema (AI9).

Como puede observarse, algunas de estas ideas son contradictorias entre sí, como señalar que es necesario un cambio en la alimentación y a su vez que la dieta basada en animales no es un problema. Cabe también señalar que Amigos de la Tierra hace al menos una mención en un informe a que la sobrepoblación y el crecimiento económico son un problema (AI1). También, se refiere en dos informes a la temática de crecimiento económico, particularmente en uno (AI10) con dos menciones a la idea de que es necesario ser crítico con el modelo económico y en otro informe (AI3) con una mención a la idea de que el consumismo y el modelo económico son un problema (AI3).

Finalmente, en el caso de Ecologistas en Acción, las ideas más relevantes identificadas en sus informes están relacionadas con las temáticas del crecimiento

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

económico y la tecnología como solución. En concreto, esta ONG aborda en dos informes de los 10 analizados en su caso (EI19, EI25) que existen discursos que encubren la mercantilización de bienes naturales y las falsas soluciones al cambio climático y que es necesario ser crítico con el modelo y sus soluciones al cambio climático. Además, aborda en dos informes (EI19, EI29) la idea de que existe una fe renovada en la tecnología transmitida por los grupos de poder y los medios de comunicación, y que es necesario tener una perspectiva crítica con respecto a ello y al mito de la felicidad a través del consumo. En el caso de la dieta basada en animales, esta ONG señala en dos informes (EI15, EI28) la idea de que es necesario realizar cambios en el sector agrícola ganadero para aminorar los efectos ambientales. En un informe (EI15) señala la idea de que la ganadería extensiva puede ser positiva para el medioambiente y en otro informe (EI25) que la ganadería puede ser ecológica, es decir, operar sin dañar al medioambiente.

A través de lo anterior se puede observar, pues, que las cuatro ONG realizan esfuerzos por abordar estas temáticas clave, pero se observa también que estos esfuerzos se realizan siempre desde una perspectiva moral antropocéntrica, por ejemplo, al abordar la reducción de la carne siempre por razones de salud humana y ambiental, no de ética ambiental lo cual es insuficiente para solucionar precisamente un problema basado en el antropocentrismo moral. Estos esfuerzos también son insuficientes porque las ONG que son críticas con la tecnología como solución no lo son de igual manera con las otras temáticas, como la dieta basada en animales, la sobrepoblación o el crecimiento económico. Con respecto a la sobrepoblación, las ONG lo consideran un asunto menor, pues es poco abordado. En relación con el crecimiento económico, la visión crítica del mismo solo es desarrollada de manera relevante por una ONG, Ecologistas en Acción.

Con respecto a la primera temática mencionada antes, la dieta basada en animales, las ONG no abordan una solución contundente con respecto a anular el consumo y la producción de alimentos de origen animal, lo cual sería una vía concreta, y lógica, para frenar el impacto ambiental derivado de las emisiones de carbono que produce esa industria. Si bien las ONG se aproximan a propuestas de reducción del consumo de productos de origen animal, sus mensajes al respecto son tardíos y su crítica es cautelosa y reactiva. Además, no abordan los aspectos relacionados con la ética animal de la producción de alimentos de origen animal y priorizan la salud humana y ambiental sobre la salud animal y la explotación y maltrato animal involucrados (cuestiones problematizadas claramente desde al menos Singer, 1975). Las ONG estudiadas también basan su defensa del medioambiente en una visión humanocéntrica para el uso del ser humano y por lo tanto ejemplarizan una posición moral claramente antropocéntrica, que prioriza éticamente al ser humano y omite la interseccionalidad a la hora de abordar la subordinación que experimentan naturaleza y animales con respecto a los seres humanos (Gaard y Gruen, 1993; Jones, 2014), así como la lógica de dominación subyacente a todo ello (Adams y Gruen, 2014). Sin embargo, el análisis histórico comparado nos ha demostrado que todas las desigualdades se encuentran interconectadas —en este caso

medio ambiente y animales no humanos, que son tratados como objetos— y que las relaciones de poder promueven la dicotomía cultura-naturaleza, que justifica la visión de la superioridad del ser humano y su exclusividad en el reino de la cultura, dejando a la naturaleza y a los animales como seres con menor valor (Nibert, 2013).

También es posible explicar el dominio del *frame* de la tecnología como solución por el antropocentrismo moral en el que se posicionan estas organizaciones, dada la confianza que reiteradamente expresan de que el ser humano puede encontrar una solución tecnológica a las consecuencias del cambio climático. El exceso de confianza puede ser irracional y a su vez estar afectado por el antropocentrismo moral, pues desarrolla la creencia de que el ser humano tiene la facultad de encontrar una solución, subestimando los riesgos que puede implicar e invisibilizando los cambios de hábitos y estilos de vida, los cuales afectan sobremanera en esta problemática. Un ejemplo de ello es la defensa de las energías renovables y el apoyo a ellas de las ONG ecologistas estudiadas en esta investigación. La confianza en la tecnología, incluso cuando esta todavía no se encuentra disponible, refuerza la visión de superioridad del ser humano en la naturaleza, sobreestimando la capacidad tecnológica de los humanos para afrontar los problemas y asumiendo los costos de estas soluciones sin tener certeza de lo que implica, en vez de promover un cambio de paradigma social que involucre otros pensamientos y estilos de vida, coherentes con las soluciones necesarias a la problemática ambiental (Almiron, Khozyainova, & Freixes, 2020). Este tipo de visiones se alinean con las "*underlying solutions is also based on the same enlightenment-liberal and conservative values causing global warming (irrational faith in production science and technology, infinite economic growth and future abundance*) (Almiron & Tafalla, 2019, págs. 260, 261). No obstante, lo anterior, es preciso recordar que una de las ONG es crítica con esta postura, pues alerta sobre la fe en la tecnología y las falsas soluciones que perpetúan los grupos de poder, relacionándola con las jerarquías dentro de la misma sociedad humana. Sin embargo, su crítica para con los otros temas de análisis que confirman el negacionismo ideológico del cambio climático no es igual de contundente.

También la falta de problematización de la sobrepoblación humana es posible entenderla atendiendo a esta visión moral antropocéntrica de las ONG estudiadas, como tema que es omitido e invisibilizado en la mayoría de ellas. Esta falta de problematización pone de manifiesto la creencia de que no es posible cuestionar y/o controlar el crecimiento poblacional de los humanos en el planeta, idea que refuerza la superioridad del ser humano en la naturaleza. De entre todos los textos analizados, solo se han encontrado tres menciones de tres ONG alertando en los informes sobre esta problemática, una de estas menciones presenta la planificación familiar como un modo de control de la población, sin embargo, no profundiza ni refuerza esta alternativa. Tal como señala Dasguspa (2003), esta problemática implica abordar el control de natalidad de los humanos y, por lo tanto, involucra desarrollar programas educativos y de salud reproductiva con relación a la fertilidad, iniciativa que no es abordada por las ONG

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

estudiadas como una vía de solución al cambio climático. Así mismo, Sasser (2013, pág. 7) señala que "widespread attention to climate change offers opportunities to renew broader attention to family planning through new discourses, actors and scientific perspectives", específicamente en términos de problemas de salud y derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Sin embargo, las ONG tampoco se refieren a estas temáticas en sus mensajes.

Finalmente, también la forma en que las ONG estudiadas abordan el crecimiento económico es posible explicarla dentro del marco del antropocentrismo moral, pues si bien la mayoría de ellas son críticas con el crecimiento económico, la cosmovisión que subyace en su crítica se basa en la fe en la tecnología y en la ciencia como solución (Almiron & Tafalla, 2019) y no posee una visión crítica para las otras temáticas con la misma prioridad. Es decir, no es posible separar la relación de las otras temáticas con el capitalismo (McChesney, 2013). Por lo tanto, aunque las ONG se esfuercen en criticar el modelo económico y la acumulación de recursos, de igual forma caen en una visión moral antropocéntrica al darle mucha más importancia que a la dieta basada en animales, a la sobrepoblación y a la tecnología como solución.

Por todo lo anterior, parece posible afirmar que las ONG ecologistas estudiadas no identifican las variables ideológicas de raíz y multifactoriales del cambio climático. El dominio del antropocentrismo moral en la cosmovisión de estas organizaciones podría constituir el elemento que les ha impedido obtener una visión profunda del problema del cambio climático, es decir, la barrera ideológica que les impide precisamente ver el origen antropocéntrico moral de la crisis ambiental. Sin embargo, esta tendencia tiende a cambiar en los últimos años, algunas ONG incluyeron las temáticas observadas de forma crítica en sus discursos, por lo tanto, se visualizaron motivos para un cambio más profundo de aquí a un futuro, lo cual resulta esperanzador.

Por último, cabe señalar que, ante estas perspectivas críticas del cambio climático, es pertinente que las ONG ecologistas integren esta reflexión crítica del antropocentrismo moral o consideren las diversas opresiones dentro de esta problemática, visibilizando que somos animales humanos y que nos encontramos interconectados con otras especies y con la naturaleza misma. Mientras más se consideren estos aspectos, mayor equilibrio ecológico lograremos.

Bibliografía

Adams, C., & Gruen, L. (2014). *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury.

Almiron, N. (2016). "Think tanks y neoliberalismo". En F. Sierra, & F. Maniglio, *Capitalismo financiero y comunicación* (págs. 195–220). Quito, Ecuador: Ediciones Ciespal.

Almiron, N. (2020). "Rethinking the ethical challenge in climate change. En N. Almiron y J. Xifra. (eds.), *Climate Change Denial and Public Relations. Strategic Communication and Interest Groups in Climate Inaction.* (pág. 9-25). Londres: Routledge.

Almiron, N., & Tafalla, M. (2019). "Rethinking the ethical challenge in the climate deadlock: anthropocentrism, ideological denial and animal liberation". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 32:2, 255-267.

Almiron, N., & Xifra, J. (2020). *Climate Change Denial and Public Relations. Public Relations. Strategic Communication and Interest Groups in Climate Inaction*. New York: Routledge.

Almiron, N., Khozyainova, N., & Freixes, L. (2020). "This nagging worry about the carbon dioxide issue: Nuclear denial and the nuclear renaissance campaign". En (N. Almiron), *Climate Change Denial and Public Relations. Strategic Communication* (págs. 195–214). Londres: Routledge.

Amigos de la Tierra. (2018a). Memoria tierra 2017-2018. Recuperado el 13 de septiembre de 2018, de Amigos de la Tierra Madrid: https://www.tierra.org/wp-content/uploads/2018/06/Memoria_tierra_2017-2018.pdf

Best, S. (2014). *The politics of total liberation: revolution for the 21st century*. New York: Palgrave MacMillan.

Boykoff, M., & Boykoff, J. (2004). *Balance as bias: global warming and the us prestige press*. Global Environmental Change, 14, 125–136.

Carsolio, V. (2020). "Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año VII - Vol. I, 380-398.

Chomsky, N. (1999). *Profit over people: neoliberalism and the global order*. U.K.: Seven Stories Press.

Colling, S., Parson, S., & Arrigoni, A. (2014). "Untill all are free". En (A. S. Nocella II), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* (págs. 51-73). New York: Peter Lang.

Dasgupta, P. (2003). "Population, poverty, and the natural environment". En *Handbook of Environmental Economics* (1 ed., Vol. 1, págs. 191-247). Elsevier.

Dávila, J. (2017). *El ámbito de lo colectivo: Teoría y praxis de los derechos colectivos*. Medellín: Universidad de Medellín.

Dunlap, R. (2013). "Climate Change Skepticism and Denial: An Introduction". *American Behavioral Scientist*, 57(6), 691–698.

Ecologistas en Acción. (2018a). Memoria de Actividades 2015. Información 2015. Transparencia, Quiénes Somos. Recuperado el 26 de junio de 2020, de España:

Ecologistas en Acción: https://es.scribd.com/embeds/250489198/content?start_page=1&view_mode=scroll&access_key=key-BoKBxOcK8LQ

Ehrlich, P., & Ehrlich, A. (2009). "The Population Bomb Revisited". *The Electronic Journal of Sustainable Development*, Volume 1, Issue 3., 63-71.

Fairclough, N. (2000). *New Labour, New Language*. London: Routledge.

Fairclough, N. (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. New York: Routledge.

FAO (2006). *Livestock's Long shadow*. Rome: FAO.

FAO (n.d.). Cattle ranching and deforestation. Livestock Policy Brief 03. Recuperado el 30 de abril de 2020, de FAO: http://www.fao.org/3/a-a0262e.pdf

Gaard, G. (1993). *Ecofeminism. Woman, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press.

Gaard, G., & Gruen, L. (1993). *Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health*. Society and Nature, 2 (1), 1-35.

Giró, X. (1999). "Anàlisi crítica del discurs sobre nacionalisme i identitat als editorials de la premsa diària publicada a Catalunya des de la transició fins al govern del PP (1977-1996)" (Tesis de doctorado). Barcelona, España.: Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació.

Greenpeace. (2018b). Informe anual 2017. Recuperado el 14 de septiembre de 2018, de Greenpeace: https://es.greenpeace.org/es/quienes-somos/informes-anuales/informe-anual-2017/informe-de-cuentas-2017/

Hansen, A., & Machin, D. (2019). *Media and Communication Research Methods*. London: Red Globe Press.

IPCC. (2014). Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Geneva, Switzerland: IPCC.

IPCC. (2018). Global Warming of 1.5°C. Geneve, Switzerland: IPCC.

Jacques, P. (2012). "A General Theory of Climate Denial". *Global Environmental Politics*, 12(2), 9-17.

Jones, P. (2014). "Eros and the Mechanisms of Eco-Defense". En C. Adams y L. Gruen, *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* (Vol. xiii, págs. 91-106). New York: Bloomsbury Academic.

Ko, A., & Ko, S. (2017). *Aphro-Ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books.

Machin, D., & Mayr, A. (2012). *How to do critical discourse analysis*. Londres, U.K.: SAGE Publications Ltd.

McChesney, R. (2013). *Digital Disconnect*. New york: The New Press.

McGann, J. (2007). *Think Tanks and Policy Advice in the United States: Academics, advisors and advocates*. New York: Routledge, Research in American Politics and Governance.

Nibert, D. (2017). *Animal Oppression and Capitalism* (Vol. 1: The Oppression of Nonhuman Animals as Sources of Food). Santa Barbara, California: Praeger.

Nibert, D. (2013). *Animal oppression and human violence. Domesecration, Capitalism, and Global Conflict*. New York: Columbia University Press.

Nocella II, A., Sorenson, J., Socha, K., & Matsuoka, A. (2014). *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. New York: Peter Lang.

Norgaard, K. (2006). "'We don't really want to know': Environmental justice and socially organized denial of global warming in Norway". *Organization and Environment*, 19(3), 347-370.

Plehwe, D. (2014). "Think tank networks and the knowledge–interest nexus: the case of climate change". *Critical Policy Studies*, 8:1, 101-115.

Rich, A. (2004). *Think Tanks, Public Policy, and the Politics of Expertise*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sasser, J. (2013). "The wave of the future? Youth advocacy at the nexus of population and climate change". *The Geographical Journal*, 180(2), 102–110.

Schrag, D. (2009). "Making Carbon Capture and Storage Work". En K. Gallagher, *Acting in Time on Energy Policy* (pág. 188). Estados Unidos: Brookings Institution Press.

Shiva, V. (1991). "The violence of the green revolution: Third World Agriculture", *Ecology and Politics*. Londres: Zed Books Ltd.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: Harper Collins.

Stone, D. (1996). *Capturing the Political Imagination. Think Tanks and the Policy Process*. Londres: Frank Cass.

Thomas, C. (2004). *Research guide to U.S. and international interest groups*. Estados Unidos: Praeger.

Van Dijk, T. (1993). *Discourse and Elite Racism*. Londres: Sage.

Van Dijk, T. (2009). *Discurso y Poder*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and practice. New tools for critical discourse analysis*. New York: Oxford University Press.

Weitzenfeld, A., & Joy, M. (2014). "An overview of anthropocentrism, humanism and speciesism in critical animal theory". En (A. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha, &

A. Matsuoka) *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation* (págs. 3-27). New York: Peter Lang.

Wodak, R., & Meyer, M. (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publications Ltd.

WWF. (2018a). Somos. Recuperado el 28 de junio de 2018 de WWF España: https://www.wwf.es/somos/

Xifra, J. (2008a). *Els lobbies*. Barcelona: Editorial UOC.

Xifra, J. (2008b). *Els think tanks*. Barcelona: Editorial UOC.

XUKSA KRAMCSAK-MUÑOZ
Ph.D en Comunicación de la Universidad Pompeu Fabra, España. Actualmente es investigadora colaboradora en el Grupo de Investigación de Comunicación Crítica, CRITICC, y en el proyecto de investigación THINKClima del Departamento de Comunicación de la Universidad Pompeu Fabra. Periodista y Licenciada en Comunicación (Universidad de Concepción, Chile) y Magíster en Comunicación Estratégica (Universidad del Desarrollo, Concepción, Chile). Kramcsak se ha desempeñado en el área de la comunicación científica y educación ambiental. Tiene interés por seguir trabajando e investigando en comunicación y ecofeminismo, arte y ecología, ciencia y arte, injusticia ecológica, comunicación y comunidades, entre otros.

Teología de la liberación para los animales*

Teologia da Libertação para os Animais

Liberation theology for animals

Fecha de envío: 23 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 10 de junio de 2021**

Andrew Linzey
Sacerdote Anglicano Inglés. Doctor en Filosofía del King's College London. Miembro de la Facultad de Teología de la University of Oxford. Fundador y director del Oxford Centre for Animal Ethics.
Email: director@oxfordanimalethics.com

Traducido por Nicolás Jiménez Iguarán
Magíster en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente de la Universidad de Manizales. Doctorando de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Miembro del Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental (NIPEA) y de la Publicación Antiespecista Animales & Sociedad / CEALA.
Email: nicolasji@uniandes.edu.co

* Traducción del capítulo IV del libro *Animal Theology* (1995, University of Illinois Press).

La idea de que el ser humano es la única especie capaz de cooperar con Dios en el proceso de liberación y redención nos conduce, evidentemente, a una reflexión sobre la propia teología de la liberación. Ésta, como pretendo demostrarlo, no cumple su promesa en lo que concierne a la opresión de los animales. Los teólogos de la liberación no han podido liberar a la teología del antropocentrismo moral. Todo lo contrario. La limitación que encuentro en estos teólogos hunde sus raíces en una cristología deficiente. En este artículo me propongo demostrar, a través de cinco conexiones cristológicas fundamentales, cómo sería posible construir una teología de la liberación que permita hacer –e inspirar– justicia ante el sufrimiento de la creación no humana.

Palabras clave: animales, antropocentrismo, cristología, teología de la liberación.

A ideia de que o ser humano é a única espécie capaz de cooperar com Deus no processo de libertação e redenção, obviamente, leva-nos a uma reflexão sobre a própria teologia da libertação. Sendo assim, como pretendo mostrar, a teologia não cumpre sua promessa quanto à opressão dos animais. Os teólogos da libertação não conseguiram libertar a teologia do antropocentrismo moral. Foi o contrário. A limitação que encontro nesses teólogos está enraizada em uma cristologia deficiente. Neste artigo, proponho demonstrar, por meio de cinco conexões cristológicas fundamentais, como seria possível construir uma teologia da libertação que permita fazer - e inspirar - justiça diante do sofrimento da criação não-humana.

Palavras-chave: animais, antropocentrismo, cristologia, teologia da libertação.

The idea that human beings are unique as species in having the capacity to co-operate with God in the work of liberation and redemption leads us naturally to a consideration of liberation Theology itself. As I show, however, the liberation Theology in no way fulfils its promise in relation to the oppression of animals. Instead of liberation Theology from moral humanocentrism, these theologians appear to enslave us even more firmly to it. Their narrowness in this regard largely arises from a deficient christology. I try to show how – by recovering five basic christological connections – it is possible to construct a liberation Theology which does – and inspires – justice to the suffering non-human creation.

Key Words: animals, anthropocentrism, Christology, liberation Theology.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El dogma del humanismo

Quienes han seguido de cerca el campo de la teología durante las últimas dos décadas han sido testigos del crecimiento de aquello que solo puede describirse como *una nueva forma* de hacer teología. Es de esperarse que la teología, como todas las disciplinas, sea proclive al cambio y a la renovación; y no sorprende, tampoco, el hecho de que las nuevas modas o movimientos, para decirlo en palabras de John Clare, "*surjan y desaparezcan como un anfitrión ajeno… en la nada del desprecio y el ruido…*" (Clare, 1939, p. 720). Lo que sí sorprende, en todo caso, es que una forma de teologizar, que al menos desde sus inicios fue una teología localizada y concreta –asociada íntegramente a una experiencia de injusticia específica– haya resultado ahora estimulando una discusión internacional sobre la naturaleza misma de la teología y cuán libre y liberadora debiera ser.

Pero ¿qué o quién debe ser liberado? Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación: perspectivas,* un trabajo pionero publicado en 1971, esboza "tres niveles de significación, que se interpenetran recíprocamente, del término *liberación"* (1972, p. 67). En primer lugar, expresa "las aspiraciones de las clases sociales y *pueblos* oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos" (Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío). Segundo, la liberación es una forma de comprender la historia:

> *Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del* hombre*, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. Situados en esta perspectiva aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del* hombre*. De un* hombre *que se va haciendo a lo largo de su existencia y de la historia. La conquista paulatina de una libertad real y creadora lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un* hombre *nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. (Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío)*[80]

En tercer lugar, y en contraste con la palabra «desarrollo», el concepto de liberación "permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del *hombre* en la historia":

> *En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al* hombre *del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia*

[80] Aquí es importante mencionar, y aplica también para las siguientes citas, que en la traducción que utiliza el autor de la obra de Gustavo Gutiérrez, realizada por la Hermana Caridad Inda y John Eagleson, el término «hombre» es traducido, generalmente, como «humankind» y, en algunas ocasiones, como «persons», con unas cuantas excepciones en donde se introduce el término «man». En el original Gutiérrez utiliza de manera indistinta humanidad y hombre, aunque prevalece este último. El lector o lectora podrán sacar sus propias conclusiones de las cuestiones – o problemas – de equivalencia que se derivan de la traducción utilizada por Linzey [N. del T.].

> *y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad* humana. *(Gutiérrez, 1972, p. 68; el énfasis es mío)*

No me ocuparé aquí del debate acerca de la exégesis bíblica de Gutiérrez ni del modo en que interpreta los conceptos de "desarrollo" e "historia". En contraste con lo que algunos llaman las definiciones fundamentales de la liberación, quisiera más bien llamar la atención sobre sus limitaciones. La liberación hace referencia a los "pueblos" oprimidos, a la "humanidad" siendo cada vez "más humana" y demás. Cristo se define, de hecho, como aquel que hace "al ser humano verdaderamente libre". En síntesis, podríamos afirmar que la primera gran obra de la teología de la liberación promueve un antropocentrismo inflexiblemente dogmático.

Ahora bien, se podría objetar que un teólogo como Gutiérrez, que se basa principalmente en las enseñanzas de la Biblia, no podría haber ignorado aquellos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del significado de la obra de Cristo en términos de una salvación cósmica. Y ciertamente no lo ignoró. En el capítulo "Liberación y salvación" de la obra que estamos comentando, Gutiérrez sigue el Nuevo Testamento directamente:

> *La obra de Cristo es una nueva creación. En este sentido es que Pablo hablará de «una nueva creación en Cristo» (2 Cor 5,17; Gal 6,15). Más todavía, es en esta «nueva creación», es decir, en la salvación que aporta Cristo, donde la creación adquiere su pleno sentido (cf. Rom 8). Pero la obra de Cristo es presentada simultáneamente como una liberación del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio; y al liberar, da cumplimiento — en forma inesperada — a las promesas de los profetas y crea un nuevo pueblo escogido, a escala, esta vez, de toda la humanidad. Creación y salvación tienen pues, en primer lugar, un sentido cristológico: en Cristo* todo *ha sido creado,* todo *ha sido salvado (cf. Col 15-20). (Gutiérrez, 1972, pp. 208-209; el énfasis es mío)*

Aunque Gutiérrez nos presenta aquí un marco de referencia antropocéntrico, alcanza a tomar impulso en una dirección menos excluyente: '*todo*' hace referencia a los sujetos de la creación y la salvación. Y el uso del término '*salvado*' resulta, asimismo, bastante significativo. Para Gutiérrez, como para otros teólogos de la liberación, la salvación tiene un vínculo muy estrecho con la liberación; de hecho, son términos que, en ocasiones, tienen una relación de equivalencia, de sinonimia (Gutiérrez, 1972; Boff y Boff, 1986). Pero Gutiérrez ignora muy pronto esa naturaleza inclusiva de la redención cósmica a la que alude en la anterior cita:

> *El hombre es el resumen y el centro de la obra creadora, y está llamado a prolongarla por medio del trabajo (cf. Gen 1,28) […] Dominar la tierra como lo prescribe el Génesis, prolongar la creación*, no tiene valor si no es hecho en favor del hombre. Si

> no está al servicio de su liberación, solidariamente con todos los hombres, en la historia. *(Gutiérrez, 1972, pp. 208-209; el énfasis es mío)*

Aquí, como podemos ver, la hermenéutica subyacente a la teología de la liberación queda expuesta: toda labor humana será juzgada exclusivamente en función de esta máxima moral: que nada tiene valor 'si no es hecho en favor del hombre'. Y no hay tampoco intención alguna de restringir el argumento: cualquier otro empeño no solo está mal orientado, sino que 'no tiene valor'.

Es importante que nos detengamos un momento para revisar las implicaciones morales que se derivan de esta visión. No me ocuparé aquí de los problemas ecológicos en general, sino tan solo del trato hacia los animales. De acuerdo con la visión expuesta hasta ahora, nuestro trato hacia los demás animales no constituye, en absoluto, una cuestión moral *directa*. Solo el bien de la humanidad es aceptable en tanto criterio de valor moral. Gutiérrez en ningún momento hace referencia al mundo de los animales dando a entender, de manera implícita, que estos carecen de valor intrínseco. Y en ninguna de sus otras obras hay atisbos de que se sugiera lo contrario. En la práctica esto implica que podemos tratar a los animales como los hemos tratado hasta el momento: como recursos, mercancías, medios, instrumentos, comida y productos, pero también como productores. Todas estas acciones están justificadas en tanto estén orientadas 'en favor del hombre'.

Es importante tener en cuenta que, más allá de enumerar una serie de principios humanistas radicales, Gutiérrez simplemente reafirma –casi que por prestidigitación– el histórico 'rechazo' hacia los animales que ha caracterizado a las sociedades occidentales tanto cristianas como post-cristianas. Como todo pensamiento escolástico, católico y protestante –desde Santo Tomás de Aquino en adelante y a través del periodo moderno hasta el Vaticano II[81], incluyendo a católicos Romanos 'progresistas' como Karl Rahner y Hans Küng– Gutiérrez es incapaz de concebir la posibilidad de una opresión moral más allá de la esfera de las relaciones humanas. No es una casualidad que Gutiérrez se refiera al dominio otorgado por Dios sobre los animales como una orden para 'dominar la tierra'. Aunque numerosos estudiosos de la Biblia han tenido que aceptar, desde 1970 e incluso antes, que 'dominio' no es equivalente a 'dominación' o 'despotismo', Gutiérrez sigue acríticamente la tradición escolástica para justificar que únicamente el hombre tiene valor moral.

Constricción antropocéntrica

Algunos podrán pensar que, siendo mi interpretación de Gutiérrez plausible, en general resulta muy poco generosa con la teología de la liberación. Después de todo, el libro de

[81] El férreo antropocentrismo del Concilio Vaticano II pone en evidencia las dificultades que tiene la corriente dominante de la tradición cristiana occidental al momento de admitir el punto de vista ecológico. Véase Flannery (1983).

Gutiérrez fue escrito en 1971, y aunque haya utilizado la versión revisada y expandida de 1988, no deja de ser cierto que la sensibilidad ecológica estaba, incluso durante estos años, en un estado relativamente embrionario. Si las modas teológicas (o de cualquier otro tipo) "*surgen y desaparecen como un anfitrión ajeno… en la nada del desprecio y el ruido…",* no sorprende el hecho de que Gutiérrez no ofrezca una doctrina avanzada de la liberación animal. El libro de Peter Singer, *Animal Liberation*, no fue publicado sino hasta 1976, el mismo año en el que publiqué mi libro *Animal Rights.*

Anticipando esta crítica, quiero detenerme ahora en Leonardo Boff, especialmente en su libro *San Francisco. Ternura y Vigor*, otro importante referente de la teología de la liberación[82]. Este libro, escrito en 1981, una década después de la obra pionera de Gutiérrez –cuando por fin las cuestiones ecológicas estaban empezando a hacerse visibles en la agenda moral de la teología– es ciertamente un buen punto de partida para introducir en la teología de la liberación la cuestión sobre nuestra relación con los demás animales.

Ahora bien, como era de esperarse, el primer capítulo del libro aborda inmediatamente los problemas contemporáneos. "La crisis que todos padecemos", afirma Boff, "es estructural y afecta a los fundamentos mismos de nuestro sistema de convivencia" (Boff, 1982, p. 19). Realmente prometedor. El hermano Francisco es presentado como aquel cuya vida de ternura y solicitud –lo que Boff llama el "Eros humanizado"– resulta fundamental para la creación de una "civilización de la convivialidad" (Boff, 1982, p. 33). "Lo que más le impresiona al hombre moderno al abordar la figura de San Francisco de Asís", escribe el teólogo brasileño, "es su inocencia, su entusiasmo por la naturaleza, su ternura para con todos los seres, su capacidad de compadecerse de los pobres y confraternizar con todos los elementos, incluso con la propia muerte" (Boff, 1982, p. 36). Boff parece, además, reconocer que el aprecio que Francisco siente por los animales no solo tiene un significado estético sino también ontológico, y cita, con un gesto de aprobación, las ya conocidas palabras de San Buenaventura:

> *Lleno aún [San Francisco] de mayor piedad al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por despreciables que fuesen, el dulce nombre de hermanas,* pues sabía muy bien que todas tenían con él un mismo principio. *(San Buenaventura, citado en Boff, 1982, p. 62, el énfasis es mío)*

Podría decirse que por ahora todo avanza bien, sin embargo, ¿cuál es la enseñanza que nos deja San Francisco respecto a la liberación animal? Boff concluye: "El hombre moderno ha olvidado que, al actuar en la naturaleza, no tiene que vérselas *únicamente*

[82] En el original, el autor utiliza la traducción inglesa de John W. Diercksmeier cuyo subtítulo se traduce al castellano como "Un modelo para la liberación humana" (*A model for human liberation*). Es importante que el lector o lectora tenga en cuenta esta modificación para el argumento que se desarrolla de aquí en adelante [N. del T.].

con las cosas, sino *también* con algo que *le afecta* en su más profunda raíz… El hombre no puede llegar a *su identidad* prescindiendo de una relación amistosa y fraterna con *su* mundo natural" (Boff, 1982, p. 73; el énfasis es mío). Como vemos, el mensaje continúa teniendo un marcado sesgo antropocéntrico; un antropocentrismo matizado, sin duda, en tanto considera que la identidad humana y la convivialidad dependen de una relación de confraternidad con la naturaleza, pero sigue siendo el hombre, el bienestar humano, el criterio de valoración moral[83]. Esta perspectiva se reafirma en los siguientes capítulos del libro en los que Boff explica, de forma detallada, que el mensaje *real* de Francisco está, como es de esperarse, relacionado con la liberación *humana,* particularmente con los pobres[84].

Sin embargo, y como lo ha señalado ya Roger Sorrell en su libro *St Francis of Assisi and nature,* interpretar a San Francisco no está exento de dificultades y ambigüedades. Hay una conclusión que pronto podemos anunciar a partir de lo que ya sabemos de su vida y obra, a saber, que el antropocentrismo es deficiente. Preocuparse por los animales y por todos aquellos aspectos de la creación es esencial, no solo porque nos sean útiles y nos resulten agradables (sin importar cuán útiles y agradables puedan llegar a ser), sino porque tienen su origen en el Creador. Las palabras de San Buenaventura son mucho más reveladoras de lo que Boff llega a admitir. Es precisamente debido a este "origen común" que tienen todos los seres con Dios que todas las criaturas tienen valor y deben, por lo tanto, ser consideradas como hermanos y hermanas. Sin embargo, San Francisco está lejos de asemejarse a un liberacionista animal moderno. En su mayoría, estos liberacionistas –incluido yo mismo– establecen una diferencia al considerar, por ejemplo, a un hermano coliflor y una hermana simio. No obstante, y como lo he mencionado ya en otro lugar:

> *Tenemos que recordar que el desafío que muchos santos enfrentaron con su amor y preocupación por todos los animales, incluso los más odiados, estuvo, en casi todos los casos, en contravía del espíritu de su tiempo. Las autoridades cristianas han sido negligentes e indiferentes a las demandas de los animales o, quizás más acertadamente, han estado mal orientadas como consecuencia de especulaciones teológicas ad hoc… Hacemos bien al recordar que Dios tiene otros intereses en el mundo diferentes a la especie humana… Lo que nos lleva, quizás, a la idea más revolucionaria de todas. San Francisco le solicitó al Emperador proteger a los pájaros por "el amor de Dios". En otras palabras, él sabía que sin importar como aparecen ante nosotros, todas las criaturas tienen un estatus ante Dios. Desde nuestro punto de vista humano algunos animales parecen terribles o aterradores o poseídos por algún demonio o todas las anteriores, pero desde el punto de vista de Dios toda criatura está bendecida o no es una criatura. Muchos santos nos obligan a lidiar con la idea de que debemos considerar la creación desde el punto de vista de Dios y no desde el nuestro. El valor de*

[83] Al igual que con Gustavo Gutiérrez (ver nota 2), la edición que utiliza el autor traduce «hombre» por «human» y similares [N. del T.].
[84] Véase Boff (1982), capítulos 2 y 4.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *toda criatura no reside en el hecho de que sea bella (para nosotros) o de que nos resulte útil para el mantenimiento de nuestra vida y felicidad. Solo si evitamos caer en un antropocentrismo exagerado estaremos en condiciones de construir una adecuada teología de los animales. Solo Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas. (Linzey, s.f., p. 34)*

En conclusión, Gutiérrez y Boff, aunque difieren en algunos aspectos, representan ambos una teología de la liberación que ha sido incapaz de considerar la posibilidad de que la opresión y la injusticia puedan afectar relaciones que estén más allá de la esfera humana. Incluso cuando son confrontados –en el caso de Boff– con evidencia que demuestra que San Francisco de Asís amplió la comunidad moral para incluir a los animales –e incluso a otros seres– el resultado sigue siendo el mismo: antropocentrismo (aunque modificado y aparentemente empático con las cuestiones ambientales). Pero si la teología de la liberación debe someterse a la crítica no es únicamente porque su concepto de *liberación* sea demasiado limitado, sino porque esa limitación no es otra cosa que el resultado ineludible de una *teología* demasiado restringida y excluyente.

Recuperando las conexiones cristológicas

Con el propósito de corroborar esta acusación es necesario demostrar que existen unos fundamentos teológicos para la liberación animal y que la teología de la liberación, debidamente interpretada, los puede proporcionar. Una manera de proceder es demostrando, sin forzar sus textos, que los teólogos de la liberación definen con frecuencia a los oprimidos en términos que también pueden aplicarse a los animales. Si el significado bíblico de pobre es, como sugiere Gutiérrez, "el que no tiene lo necesario para subsistir" (Gutiérrez, 1972, p. 370), no habría dificultad alguna, en los términos de esta definición, en encontrar animales no-humanos cuyas vidas estén siendo privadas de las condiciones naturales de subsistencia (por nombrar solo un caso, únicamente en Inglaterra hay 45 millones de gallinas hacinadas que pasan toda su vida confinadas en condiciones de semioscuridad perpetua sin poder ni siquiera mover las alas[85]). Otra manera de proceder es mostrando cómo algunos conceptos que son utilizados con frecuencia, como por ejemplo "prójimo", incluye a aquellos que, siguiendo el significado bíblico, existen *junto a nosotros*; no es poco frecuente que los animales sean nuestros prójimos o, más exactamente, nuestros compañeros conscriptos.

Pero quiero volver ahora sobre la deficiencia teológica central que encuentro en la teología de la liberación: su cristología. Nuestro punto de partida aquí es la afirmación de Gutiérrez según la cual la cristología *es* una suerte de antropología. "El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre", señala, "de ahí la célebre expresión de K. Barth sobre el antropocentrismo cristiano: «el hombre es la medida de todas las cosas,

[85] Véase Carpenter (1980, p. 21).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

desde que Dios se hizo hombre»"(Gutiérrez, 1972, p. 28). Ahora bien, que esta pequeña cita permita caracterizar adecuadamente la teología de Barth es, sin embargo, una cuestión del todo debatible.

Recuerdo otra famosa observación sobre el teólogo suizo en la que se afirmaba que, debido a su prolífica producción literaria, ninguna opinión atribuida a él podía ser falseada. No cabe duda de que Gutiérrez advirtió, como ya se había señalado anteriormente, una tensión interna en el pensamiento de Barth que tiende a reducir la cristología a antropología y a considerar el mundo creado meramente como un telón de fondo, como un teatro en donde la "verdadera revelación" tiene lugar, únicamente, en la esfera humana[86]. Pero ¿esta definición de la cristología como antropología resulta realmente suficiente desde el punto de vista teológico? Hasta qué punto aciertan los teólogos de la liberación –como Gutiérrez en *Una teología de la liberación,* Jon Sobrino en *Resurrección de la verdadera Iglesia* y Leonardo Boff en *Jesucristo el liberador*– cuando, siguiendo a Barth, le conceden al mundo de la creación unas cuantas páginas y a la cuestión animal ni siquiera un pie de nota. Con el propósito de rectificar esta deficiencia, tenemos que retomar cinco conexiones cristológicas.

1. *Cristo como co-creador.* Se necesita una visión renovada de Cristo como *Logos* (a través del cual *todas las cosas* llegan a ser). El *Logos* es la fuente y el sino de todo lo que es. Atanasio escribió que la Palabra "ordena y contiene el universo" iluminando "todas las cosas visibles e invisibles, conteniendo y rodeándolo todo en él"(Athanasius, 1971, p. 113-115). Pero si esto es cierto, el hecho decisivo es que Cristo, en tanto *Logos*, no solo resulta fundamental para los seres humanos sino para todas las criaturas. Es imposible separar el mundo humano del no-humano como si se tratara de cosas absolutamente diferentes. Desde luego, cada criatura tiene capacidades, características y relaciones diferentes, pero ninguna de ellas, como tal, puede ser absolutamente diferente respecto a las otras. Si, como señala San Juan (1:3) "por medio de él, Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él", lo más importante no son las diferencias entre las criaturas sino su origen común.

2. *Cristo como Dios-reencarnado.* Se necesita, también, una nueva concepción sobre la supuesta materialidad de la reencarnación. La reencarnación es la forma en que Dios autoriza con un Sí a los seres humanos –sus vidas, su bienestar y su destino– sin embargo, los cristianos a menudo interpretan esto como si se tratara de un No rotundo al resto de la creación. Y no se trata, claro está, de un error exclusivo de los teólogos de la liberación. Hans Küng, que ha hecho méritos para ganarse una reputación internacional en el campo de la teología, está de acuerdo en que el

[86] Para una discusión detallada sobre esta cuestión, véase Linzey (1986).

bienestar de los humanos es lo único que le preocupa a Dios[87]. Pero "la Palabra se extiende a todas partes", escribe Atanasio, "arriba, abajo, en las profundidades y en el aire, *en el mundo*" (Athanasius, 1971, p. 115; el énfasis es mío). La aprobación de Dios el Creador, el Sí, se extiende a todos los seres vivos, especialmente a aquellos que están hechos de carne: el *ousia* de la reencarnación no es exclusivamente humano, pues coliga a todas las criaturas. Si consideramos este hecho estaremos liberados del *hubris* que suele caracterizar nuestra relación con los seres no-humanos. Es importante entender que una comprensión excluyente y exageradamente particularista de la reencarnación, si se mantiene de forma inflexible, excluye no sólo a los animales sino *también* a las mujeres; y no solo a las mujeres sino a todos los hombres paganos no circuncidados.

3. *Cristo como una nueva alianza.* Casi siempre los teólogos, incluso de la talla de Karl Barth, pasan por alto que la alianza de Dios con Noé incluye a todos los seres vivos. Dios "elige" [*elects*] (para utilizar el término de Barth) no solo a los seres humanos sino también a todas las criaturas vivientes e incluso a la tierra misma. La pregunta que debemos hacer es: ¿Qué sigue en nuestra relación con las otras criaturas si Dios el Creador quiso darles vida, amarlas e incluirlas en una alianza que es inseparable de la alianza establecida por Jesucristo con la humanidad? La teología escolástica, presente aún en la teología de la liberación, se niega a aceptar que los humanos tengamos algún deber moral *hacia* los animales (o sólo está dispuesta a aceptarlo de manera indirecta *al considerar a* los animales como propiedad), excluyéndolos, por lo tanto, de los vínculos de la hermandad humana (Davis, 1946; Linzey y Regan, 1989). Aquí como en otros lugares la teología de la liberación no es lo suficientemente radical. Solo ha hecho eco de la escolástica tomasiana, como se evidencia en la siguiente cita de Bernard Häring: "Nada irracional puede participar de una embellecedora amistad con Dios" (1963, p. 361-362). Por esta razón es necesario defender la pertinencia y la relevancia espiritual de la alianza universal de Dios. Interpretar el misterio del amor de Dios como un amor que excluye a otras formas de vida resulta profundamente miserable. Un antídoto a esta postura predominante la encontramos en la advertencia del padre Zósima en *Los hermanos Karamazof*:

> *Amad a toda la creación, en conjunto y en cada uno de sus elementos: amad a cada hoja del ramaje, a cada rayo de luz, a los animales, a las plantas… Amando a las cosas comprenderéis el misterio divino en todas ellas. Y una vez comprendido, penetraréis en esta comprensión cada vez más. Y terminaréis por amar al mundo entero con un amor universal. (Dostoyevski, 1968, p. 347)*

[87] Para una crítica sobre Küng véase Linzey (1981).

4. *Cristo como reconciliador de todas las cosas:* Aunque Barth no llega tan lejos como Atanasio cuando afirma que Cristo es el "Salvador del Universo"(Athanasius, 1971, p. 5), hay en él, al menos, un momento de iluminación que vale la pena destacar. "La verdad", escribe Barth, es "que Él es el Señor y el Siervo que vive, no para Sí mismo, *sino para el mundo de las criaturas y la humanidad y su salvación*", de modo que el "orden de la reconciliación" es también "la confirmación y la restauración del orden de la creación" (Barth, 1949, p. 44; el énfasis es mío). Para ser justos, Leonardo Boff también aborda la cuestión sobre la unidad de todo en Cristo, expresadas en algunas líneas bien conocidas a propósito de las epístolas a los Efesios y a los Colosenses:

> *Tales afirmaciones, de suma trascendencia teológica, sólo son posibles y comprensibles si, con el Nuevo Testamento, admitimos que Jesús resucitado reveló en sí mismo el final anticipado del mundo y el sentido radical de toda la creación. Si Cristo es el término y el punto Omega, entonces el comienzo de todo ha de estar en función de él, y todo tiene que haber sido hecho por su causa. (Boff, 1982, p. 222)*

El problema de Boff aquí no reside tanto en el hecho de que no sea capaz de ver la conexión sino en que no logra reconocer su dimensión moral.

5. *Cristo como nuestro modelo moral.* Es aquí donde llegamos al quid del asunto. Los teólogos de la liberación están inclinados a ver a Jesucristo como el liberador *par excellence.* Jesús se ubica al lado de los pobres y los oprimidos. De acuerdo con Sobrino, "Jesús asume como propio el interés de… los pobres, los enfermos, los leprosos, los pecadores, los recaudadores de impuestos, los samaritanos" (Sobrino, 1985, p. 49). El Crucificado presente en los crucificados, recuerda Boff, llora y grita: "tuve hambre… estuve en la cárcel…. estuve sin ropa" (Mat. 25: 31-36)". No es tarea sencilla argumentar contra el poder que tiene esta conexión. Como señala Gutiérrez, aquellos que viven en la miseria y la pobreza están convencidos de que los creyentes no pueden ser verdaderos cristianos en tanto no asuman un compromiso con la liberación (Gutiérrez, 1972).

   Por eso debemos reformular la pregunta cristológica fundamental: si la omnipotencia y el poder de Dios se expresan apropiadamente en la forma de la *catábasis*, la humildad y el auto-sacrificio ¿por qué no extender este modelo a nuestras relaciones con la creación como un todo y, en particular, con los animales? En conclusión, si queremos saber cómo es que nosotros, los humanos, vamos a ejercer el dominio, o el poder que Dios nos confirió sobre los animales no-humanos, entonces no tenemos que hacer otra cosa que seguir a Jesús como nuestro modelo moral: un poder que se manifiesta en impotencia y una fuerza que se expresa en

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

compasión. Si la generosidad amorosa es el elemento distintivo del verdadero cristiano, entonces debemos preguntarnos si hay alguna razón de peso para excluir a los animales de esta práctica correcta de responsabilidad cristiana.

Este último punto confirma el hecho de que la teología de la liberación contiene, efectivamente, grandes dificultades. Son los seres humanos los que tienen la capacidad, y si se me permite la expresión, la obligación, de liberar la creación de Dios. Keith Ward sintetiza esa antigua perspectiva en su paráfrasis del Génesis 1 cuando afirma que "el hombre" fue hecho "dios" en la creación y que todas las criaturas "deben servirle a él" (Ward, 1980, p. 2). La nueva perspectiva, por otro lado, debe ser significativamente distinta: dado el poder y señorío que Dios nos confirió sobre la creación, somos *nosotros* quienes debemos *servirle a la creación*. La lógica interna del señorío de Cristo es el sacrificio del más fuerte en función del más débil, no al contrario. Si la humildad de Dios en Cristo es tan costosa, pero al mismo tiempo tan esencial ¿por qué la nuestra debería serlo menos?

En este orden de ideas, acudo de nuevo a San Pablo para quien la creación no-humana grita de dolor mientras espera a sus liberadores. Si bien es posible que San Pablo no apreciara las consecuencias que se derivan de las ideas que él mismo expone, parece que, en correspondencia con el espíritu de las enseñanzas de Jesús, la creación no-humana debería, en efecto, esperar a que aquellos que son considerados como los "hijos de Dios" los liberen de la "esclavitud" [*bondage to decay*] a la que están actualmente sometidos. No solo alcanzamos la redención al convertirnos en redentores sino que todo el discurso teológico de la liberación solo puede materializarse si se ubica en el contexto de "esclavitud" [*bondage to decay*] o de futilidad, es decir, de la opresión que caracteriza el mundo creado como un todo. En síntesis, no puede haber teología de la liberación sino se libera a la propia creación; ninguna teología puede ser liberadora sin un Dios decidido a liberar a todos los seres oprimidos.

Tres objeciones

Para terminar, quiero brevemente considerar tres posibles objeciones a mi argumento. De acuerdo con la primera, mi postura, en lugar de liberarnos del antropocentrismo, nos esclaviza más a él. Se sigue de mi argumento que la humanidad es indispensable para liberar a los animales y que, debido a esto, una suerte de antropocentrismo, aunque ilustrado, resulta inevitable. Me declaro culpable.

Mi ataque, desde luego, está dirigido principalmente en contra de un tipo particular de antropocentrismo, uno que considera a la humanidad no solo como la especie más importante sino también como el único criterio de valoración moral. Quiero rechazar esta clase de humanismo cristiano afirmando, al mismo tiempo, que uno nuevo –un humanismo del Siervo doliente [*suffering servant humanism*] como quisiera llamarlo– no

solo es legítimo sino también viable y esencial si el mundo creado quiere ser, como señaló San Pablo, liberado por los "hijos de Dios". El humanismo que necesitamos debe rechazar sin ambigüedad la idea de que los seres humanos son la medida de valor de los demás animales. Nuestra tarea es la de percibir que lo que somos y lo que otros seres son, es realmente la Creación: el resultado de un Dios generoso y amoroso que crea libremente y que, permitiendo lo que ha sido llamado "el riesgo de la creación", también hace posible la redención y la liberación. Como lo veo, entonces, es que el Espíritu de Dios en Cristo es el verdadero liberador. Los humanos han sido llamados a ser los agentes de ese Espíritu liberador, al que anhela toda la creación. Los suspiros de la creación sufriente los interpretamos, ciertamente, a través del Espíritu Santo. Acepto, entonces, la carga de un cierto tipo de antropocentrismo pero, para ser precisos en términos teológicos, es como si los hijos e hijas de Dios, colmados de espíritu, tuviesen ante sí el modelo de Cristo como un siervo doliente pero glorificado.

Sin embargo, puede objetarse que de nuestras escrituras, nuestras tradiciones y nuestra historia no nos es posible extraer otra cosa que ese vetusto humanismo. Pero cómo explicar el énfasis colosal que la historia de salvación hace en los seres humanos. Desde mi perspectiva, esto no tiene mayor dificultad. Como los seres humanos han sido tan violentos, tan inconscientes de su labor redentora y tan irreflexivos de su Dios Creador, no sorprende que la teología bíblica se ocupe demasiado de la creación de una nueva humanidad en Cristo. Quizá Pablo esté en lo correcto cuando señala que los humanos, en cierto sentido, conocen el secreto moral de la creación. Quizá solo cuando los humanos puedan liberarse a sí mismos en una nueva vida de auto-sacrificio, generosidad moral y humildad efectiva, que el futuro del mundo creado pueda ser asegurado. No se nos puede escapar que en los tiempos actuales, nos guste o no, las capacidades destructivas de la humanidad amenazan no solo nuestras vidas sino la integridad de la creación en su conjunto.

De acuerdo con la segunda objeción el lenguaje de la opresión y la liberación utilizado en relación con los animales resulta forzado e inapropiado. ¿Puede el lenguaje de la opresión –el que suele ser aplicado a esclavos, negros, judíos, gitanos, gays o mujeres– aplicarse a perros y gatos o a gallinas enjauladas y ratas de laboratorio?

Utilizo la palabra "oprimir" [*oppress*] precisamente en el sentido sugerido por *The Oxford Dictionary*: "abrumar [*overwhelm*] con un peso o número superiores, o con un poder irresistible … gobernar tiránicamente, mantener bajo coerción, someter a alguien a una crueldad e injusticia incesantes"[88]. Esto es precisamente lo que viven millones de animales al año cuando cazamos, cabalgamos, disparamos, pescamos, comemos, enjaulamos, atrapamos, exhibimos, estabulamos, vestimos y experimentamos, entre otros. Aquellos que niegan que tal trato es opresivo niegan, al mismo tiempo, que nuestro trato hacia los animales es una cuestión moral. Si los animales son, como Descartes

[88] En el original: "*To overwhelm with superior weight or numbers or irresistible power… [to] govern tyrannically, keep under by coercion, subject to continual cruelty or injustice*" [N. del T.].

parecía sostener, simples máquinas, incapaces de autoconciencia y sintiencia, entonces podríamos admitir que lo que les hacemos no supone, en realidad, ningún daño. Pero la biología y la etología nos enseñan que el dolor, el sufrimiento y la carencia son sensaciones que tienen los animales, aunque en mayor o menor grado que en los seres humanos dependiendo de la especie. Conocido esto, no hay excusa moral posible. Ahora bien, no pretendo anticipar el tema de si es justificable o no causar algún tipo de daño, sufrimiento o privación, pero el punto central tanto para humanos como para animales es que cualquier perjuicio requiere, necesariamente, de una justificación moral. El problema aquí no son los individuos que son conscientes del daño que hacen y que, eventualmente, lamentan, sino más bien aquellos que lo ignoran por completo.

Para algunos la idea de que los humanos son crueles con los animales les resulta salida de contexto, máxime cuando el bienestar de nuestra especie –al menos en cierto sentido– se ha beneficiado tanto de ellos, y que sin su uso nos resultaría imposible pensar en una vida normal. A veces comparto la idea de que el *homo-tyrannicus* no puede mejorarse a sí mismo y no en pocas ocasiones me he sentido terriblemente abatido por la falta de sensibilidad que proyectamos hacia el sufrimiento animal. Sin embargo, si reflexionamos por un momento nos damos cuenta de que por siglos las supuestas culturas civilizadas han oprimido también a otros humanos, generalmente a los más vulnerables, y que también muchos otros no solo han sido indiferentes a la vida de gallinas enjauladas [*battery hens*] sino también de niños y niñas maltratadas [*battered children*].

La tercera objeción tiene que ver con mi idea sobre la liberación de la creación: ¿*qué debería significar* proponer la liberación de los ratones o de los erizos, por no hablar de las hormigas o las coliflores?, ¿no tienen acaso razón los teólogos de la liberación cuando afirman, unívocamente, que la principal enseñanza de la tradición cristiana es considerar que la liberación solo puede ser pensada en el marco de la esfera humana?

Para responder a estas preguntas es necesario volver a lo que San Pablo concibió como la evidencia *prima facie* de la esclavitud. Los "quejidos y el sufrimiento" de la creación no-humana es lo que más lo conmueve. Lo que quiero proponer es que a nosotros también nos debería conmover. Y es que, aunque los animales no-humanos sean incapaces de exigir su derecho a la liberación –una característica que, hay que decirlo, comparten también con algunos humanos como los comatosos, los recién nacidos, las personas con discapacidad mental, entre otros– y que si bien es también cierto que no todos los animales expresan su predicado existencial a través de quejidos y suspiros, no es menos cierto que todos ellos son susceptibles de sufrir algún tipo de daño. Podemos, por ejemplo, quebrar una piedra, pero esto no representa para la piedra ningún tipo de injusticia. Pero ¿y las plantas? Konrad Lorenz señaló que a cualquiera que "sintiese o pensase igualmente fácil cortar en pedazos un perro o una lechuga viva… le recomendaría el suicidio a la mayor brevedad posible" (Lorenz, 1971, p. 250). Lorenz puede haber exagerado un poco, pero lo que aquí cabe resaltar es que la lechuga no posee ninguna capacidad de respuesta de autoconciencia y, por lo tanto, no es susceptible de ser herida

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

como sí pueden serlo los mamíferos, entre esos los humanos, cuanto menos. Esto no permite resolver, claro está, el problema de algunas zonas grises como las babosas, los caracoles, las lombrices, entre otras. Por el momento no tengo ninguna respuesta para estos casos, aunque me opongo, claro está, a la matanza arbitraria e innecesaria de estos animales. Sigue siendo, en todo caso, un tema de discusión si son, como señala Tom Reagan, sujetos de una vida [*subjects of life*], es decir, seres que sufren y que son conscientes de ello (Regan, 2016). De lo que no podemos dudar es del sufrimiento de los monos, las ovejas, los cerdos, los caballos, las vacas, los perros, los gatos, por nombrar solo algunos, un sufrimiento que existe más allá de toda duda razonable.

Hay otra interpretación más llamativa de San Pablo que merece atención. No se trata únicamente de liberar a los no-humanos del dolor y la angustia, sino también de protegerlos, en cierto sentido, de unas condiciones de vida miserables en las cuales ese dolor y esa angustia siempre terminan siendo inevitables. Al interpretar a San Pablo de esta manera –y estoy seguro de que no soy la única persona que lo hace[89]– nos vemos convocados a extender nuestra imaginación hacia otro mundo completamente distinto, uno en el que sin duda alguna ninguna forma de vida exista a expensas de otra y en el que la humanidad habite en perfecta comunión con los animales quienes no tendrían porque seguir sufriendo. El lector o lectora podrá objetarme que esto no es más que una utopía irrealizable. San Pablo habría interpretado de este modo sus propios escritos: posibilidades visionarias y soñadoras de un mundo en el que el Espíritu de Dios está completamente activo; sin duda, una nueva creación. Pero es posible que nuestro persistente y obstinado antropocentrismo nos haya prevenido de escuchar con atención a esas otras voces que, en nuestra tradición, proponen una nueva organización del mundo.

Los cambios de conciencia, en algunos casos de forma gradual y, en otros, dramática, no es algo que supere las capacidades humanas. Lo que es importante destacar aquí es que algunas veces las ideas visionarias y soñadoras adquieren tanto poder en la imaginación colectiva que desencadenan un potente estallido de energía moral. Que los seres humanos ostenten un derecho divino es una idea que posiblemente está agonizando. Que estos deban, en cambio, utilizar su poder para proteger a los débiles, especialmente de otras especies, y que deban, en consecuencia, procurar la liberación de todas las formas de vida que son conscientes de su opresión y sufrimiento, es una idea que está germinando.

Bibliografía

Athanasius, St. (1971) *Contra Gentes and De Incarnatione.* Edited by Robert W. Thomson. Oxford: Clarendon Press.

[89] Jhon Wesley en su sermón "*The General Deliverance*" concibe otro tipo de redención mundana para todas las criaturas.

Barth, K. (1949). *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation*. London: Hodder & Stoughton.

Boff, L. y Boff, C. (1986). *Cómo hacer Teología de la Liberación.* Madrid: Ediciones Paulinas.

Boff, L. (1982). *San Francisco. Ternura y Vigor*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Carpenter, E. (1980). *Animals and Ethics. A report of the working party*. Watkins Publishing.

Clare, J. (1939). "Written in Northampton County Asylum". En *The Oxford Book of English Verse (1250 - 1900)* (p. 720). London: Oxford University Press.

Davis, H. (1946). *Moral And Pastoral Theology V2: Commandments Of God, Precepts Of The Church.* London: Sheed &Ward.

Dostoevsky, F. (1968). *Los hermanos Karamazof.* Barcelona: Editorial Juventud.

Flannery, A. (Ed) (1983). *Vatican Council II: The Conciliar & Post Conciliar Document.* Minnesota: Liturgical Press.

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Häring, B. (1963). *The law of Christ,* Vol. II. Cork: Mercier Press.

Linzey, A. (s.f.). *Brother and Sister Creatures: The Saints and Animals.* Manuscrito no publicado.

Linzey, A. (1986). *The neglected creature: the doctrine of the non-human creation and its relationship with the human in the thought of Karl Barth.* [Tesis doctoral no publicada, King's College London].

Linzey, A. (1981). "Is Anthropocentricity Christian?". *Theology*, 84(697), 17–21. https://doi.org/10.1177/0040571X8108400104

Linzey, A. y Regan, T. (1989). *Compasion for animals: Readings and prayers.* London: SPCK.

Lorenz, K. (1971). *Sobre la agresión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

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

Sobrino, J. (1985). *The true church and the poor*. Eugene: Orbis Books.

Ward, K. (1980). *The promise*. London: SPCK.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ANDREW LINZEY
Sacerdote Anglicano Inglés. Doctor en Filosofía del King's College London. Miembro de la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford. Fundador y director del Oxford Centre for Animal Ethics. De 1987 a 1992 fue Director de Estudios del Centre for the Study of Theology de la Universidad de Essex, y de 1992 a 1996 fue Profesor Especial de Teología en la Universidad de Nottingham. En 1998 fue profesor invitado en la Koret School of Veterinary Medicine de la Universidad Hebrea de Jerusalén. De 1996 a 2007 también fue profesor honorario en la Universidad de Birmingham. Es autor de más de 30 libros y más de 100 artículos. Entre su obras más destacadas se encuentran: Animal Rights: A Christian Assessment of Man's Treatment of Animals (1976), Christianity and the Rights of Animals (1987), Song of Creation (1988) coeditado con Tom Regan y Animal Theology (1995).

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

ÉTICA, DERECHO Y TOROS. ENTREVISTA A PAULA CASAL*

ÉTICA, DIREITO E TOUROS. ENTREVISTA COM PAULA CASAL

ETHICS, LAW AND BULLS. AN INTERVIEW WITH PAULA CASAL

Fecha de envío: 31 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2021**

Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato
Bachiller en Derecho. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Perú)
Email: lobatoisaac14@hotmail.com

*Paula Casal es profesora ICREA de ética y filosofía política y profesora del Departamento de Derecho de la Universidad Pompeu Fabra. Es co-directora con Nuria Almirón del UPF Center for Animal Ethics y presidente del Proyecto Gran Simio-España.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Paula Casal explica en esta entrevista el carácter condicional del valor de la tradición y las razones por las que las corridas de toros no cumplen las condiciones necesarias como para que la repetición de una práctica sea valiosa. Considera también el argumento del daño al proyecto de vida del torero y el argumento de que las corridas son necesarias para que se críen toros de lidia. Asimismo, aborda la cuestión del estatus moral y legal de los toros y otros animales, la de la personalidad legal y filosófica y el papel de la ética en la interpretación del derecho, y cuestiones de estrategia legal en defensa de los animales.

Palabras clave: ética animal, tauromaquia, personalidad legal y filosófica, valor condicional.

Nessa entrevista, Paula Casal explica o caráter condicional da tradição e as razões pelas quais as touradas não satisfazem as condições necessárias para que a repetição de uma prática seja valiosa. Ela também considera o argumento do dano ao projeto de vida do toureiro e o argumento de que as touradas são necessárias para a criação dos touros de lide. Da mesma forma, aborda a questão do estatuto moral e legal de touros e outros animais, da personalidade jurídica e filosófica e do papel da ética na interpretação da lei, bem como várias questões de estratégia legal na defesa dos animais.

Palavras-chave: ética animal, touradas, personalidade legal e filosófica, valor condicional.

In this interview, Paula Casal explains the conditional character of tradition and the reasons why bullfights do not meet the necessary conditions that make the repetition of a practice valuable in itself. She also considers the arguments regarding the harms inflicted on the bullfighter's life-project, and the need of bullfighting for the breeding of fighting bulls. In addition, she also discusses the moral and legal status of bulls and other animals, legal and philosophical personhood, and the role of ethics in the interpretation of the law, as well as matters involving legal strategies for the defense of animals.

Key Words: animal ethics, bullfighting, legal and philosophical personhood, conditional value.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Isaac Aarón de Santiago Peña Lobato: Siendo animalista y española, ¿cómo ha sido tu relación con la tauromaquia?

Paula Casal: En mi infancia tenía cerca, en Pontevedra, la única plaza de toros de toda Galicia, y en Cangas, una de las pocas fábricas en las que todavía se descuartizaban ballenas. Como la fábrica era de un primo de mi madre, el espectáculo que me llevaban a ver era el descuartizamiento de las ballenas. Las corridas las ponían en la televisión los domingos, pero nunca las veíamos. A mi familia no le gustaban. Lo de las ballenas no lo juzgaban. He escrito artículos sobre ambas prácticas. El último acaba de salir en *Res Pública*, "*Whaling, Bullfighting and the Conditional Value of Tradition*".

Peña: ¿Puedes explicarlo brevemente?

Casal: Aparte de "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí" como decía Kant, cuesta encontrar algo que sea incondicionalmente valioso. El placer, por ejemplo, no lo es. Por eso, no ponemos el placer de los violadores o de los que disfrutan de la filmación de una violación en un platillo de la balanza para ver si, siendo muy grande o muchos los que lo disfrutan, compensa o no el sufrimiento de la víctima. Tampoco la igualdad tiene siempre valor. Si todos estamos arruinados, ciegos o muertos, hay igualdad, pero esta igualdad no es algo valioso. Con la tradición es lo mismo. No puedes decir que siempre es valiosa sólo porque alguien lo hizo en el pasado y otros han decidido repetirlo. No tiene sentido decir, por ejemplo, que, del lado positivo, la esclavitud cuenta con una larga tradición; del lado negativo, es injusta, y hay que sopesar ambas cosas. No. Algo *tiene que ser valioso para que su conservación o repetición también lo sea*, porque la tradición, como el placer y la igualdad, es solo *condicionalmente valiosa*. En este caso, la condición no se cumple porque la esclavitud es moralmente inaceptable. Torturar a un animal por diversión también es inaceptable, así que, el argumento de la tradición ni siquiera despega.

Peña: La tauromaquia, entonces, debería cumplir con ciertos requisitos mínimos para que mantener esta tradición sea valioso ¿Cómo podría cumplir un "mínimo"?

Casal: Tal cual están concebidas las corridas, no creo que puedan tener valor moral. Es un espectáculo que consiste en torturar y matar dolorosamente a un animal que no puede merecer ese sufrimiento y no puede escapar de él; y la gente paga para que eso ocurra. Tendrían que cambiar completamente para que pudiésemos siquiera empezar a imaginar algo moralmente permisible. Habría que imaginar, no sé, a los toros pastando felizmente con sus congéneres, y a las y los toreros haciéndoles algo indoloro, como ponerles pegatinas, o saltar sobre ellos como en la antigua Creta. Aun así, entretenerse molestando a un animal no parece muy valioso. Puedo imaginar muchas formas en las que podría ser menos cruel, pero no puedo imaginar una variante valiosa, a menos que haya alguna alternativa que beneficie al toro.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Pero no sé si tiene sentido intentar buscar alternativas a las corridas crueles, cuando sobran alternativas a las corridas, que son totalmente innecesarias. Algunas personas rechazan el concepto de "sufrimiento innecesario" porque creen que todo sufrimiento animal es innecesario. Creo que el concepto tiene pleno sentido para la mayoría de la gente porque hay casos muy claros y otros más discutibles. No hay que borrar este concepto de nuestro vocabulario moral porque cumple una función muy importante y es una de las maneras más eficaces de generar un consenso social para cambiar la legislación y evitar los peores sufrimientos. Las corridas son claramente innecesarias.

Peña: Pasando al estatus jurídico de los animales. ¿Qué tipo de consideración merecen, por ejemplo, los toros?

Casal: Hay una postura minimalista que no menciona ni la personalidad jurídica, ni los derechos, ni el estatus moral. Solo pide protecciones, reducción del sufrimiento. Habrá veces en que esta sea la opción más eficaz, y la eficacia debe ser el criterio fundamental. En cuanto al estatus moral completo o parcial, estoy de acuerdo con Oscar Horta, en que esta categoría no aporta nada. Por parsimonia científica, deberíamos eliminarla. Pertenece a lo que podríamos llamar "cacharrada filosófica": conceptos que se han ido formando y acumulando, aunque no sirven de nada porque no señalan nada importante, son solo constructos. En cambio, no creo que debamos eliminar la noción de persona. *Jurídicamente*, suele equipararse la posesión de derechos con la posesión de personalidad jurídica. *Filosóficamente*, lo normal es aceptar que los animales tienen derechos, pero no son personas, por ejemplo, en el sentido Lockeano de ser una criatura inteligente, que se reconoce a sí misma como individuo pensante, y puede imaginarse a sí misma en distintos lugares y momentos.

Jurídicamente, la cuestión depende en parte de convenciones locales, internas a cada sistema jurídico. Pero, en general, como es difícil que se acepte a todo animal como persona, muchos proponen introducir una categoría distinta a la de persona y la de cosa, como la de "ser sintiente" que permita dar protección a los animales sin encontrar el rechazo que provocaría insistir en que todos son personas. Los toros no son personas en el sentido señalado. Pero son seres sintientes. Además, son seres sociales y afectivos, y tienen el sistema nervioso que compartimos los mamíferos que hace que sea muy doloroso que nos apuñalen. ¿Qué protección legal debemos pedir para los toros? La que podamos conseguir.

Peña: ¿Qué tiene de especial ser persona?

Casal: Las personas tienen conciencia de sí mismas, contigüidad psicológica y planean cosas que harán en el futuro. Solo he encontrado, de momento, unas 16 especies que satisfacen esta definición. Para mí es una categoría biológica con un contenido científico muy informativo y que tiene relevancia moral porque la autoconciencia solo aparece en

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

especies muy longevas y sociales, que tienen pocos hijos y los cuidan mucho, tienen una gran complejidad cognitiva y emotiva, y otros rasgos como unas inusuales capacidades lingüísticas y de resolución de problemas. El conjunto de los rasgos de los animales que son personas hace especialmente malo el encarcelamiento y la muerte.

Por ejemplo, las personas tienen vidas largas e interesantes, y por tanto, mucho que perder si alguien les quita la vida. Si esta fuera la única consideración, pensaríamos que la pérdida de un embrión en el embarazo es peor, ya que, al tener mayor expectativa de vida, la perdida sería más grande. Pero hay al menos tres razones por las que la muerte de un niño es peor que la de un embrión. Una es el apego de quienes lo quieren. Ese amor es muy grande en las especies que son personas. Otra es la contigüidad psicológica que une al niño en cada momento con su futuro y la tercera es la proyección hacia el futuro. El niño estudia para el futuro, piensa en el futuro y tiene intereses relativos al futuro que se frustrarían si alguien le mata.

La libertad también es especialmente importante para las personas. Una persona puede recordar su vida antes del encarcelamiento y puede imaginar una vida en libertad y desearla. Un pez puede sufrir un déficit de bienestar si su estanque es demasiado pequeño, pero no puede concebir la libertad o preferirla a un aumento de su bienestar. Hay características cognitivas y emotivas típicas de los seres con autoconciencia como los grandes simios, las ballenas y delfines y los elefantes, y quizá las urracas y las mantas raya, que justifica su clasificación como personas, filosófica o biológicamente.

Peña: Veo que hay una priorización del estatus. La característica de ser autoconsciente y tener una vida biográfica para que la muerte suponga un mayor daño.

Casal: Creo que no debemos de hablar de diferencias de status. Si los toros tuviesen un status inferior, su sufrimiento contaría menos. Pero, de momento, no hemos encontrado argumentos que justifiquen la idea de que el sufrimiento del mismo tipo, duración e intensidad, y con las mismas consecuencias, tenga distinta importancia moral porque ocurre en una especie o en otra. Esto es compatible con la idea de que no todos pierden lo mismo cuando pierden la vida o la libertad.

Es más fácil hablar de personalidad jurídica en el caso de animales que ya satisfacen varias definiciones de personalidad, filosófica y biológicamente hablando. Ello facilita la tarea de romper la barrera de la especie. Este es el objetivo del Proyecto Gran Simio, en que llevo desde el año 1998. Hay razones para dar el primer salto en ese grupo de animales. Si explicas a la gente cómo son los grandes simios verán la gran similitud entre los argumentos para defender los derechos humanos y los argumentos para defender los derechos simios. Con otros animales, cuesta más. Pero todo llegará.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Peña: ¿Entonces el Proyecto Gran Simio es puramente estratégico?

Casal: Hay una diferencia entre lo puramente estratégico, y lo que, además, tiene justificación. Creo que el Proyecto tiene también una justificación no estratégica, pero la justificación estratégica es suficiente. Imagínate un campo de concentración con gente judía, gitana, homosexuales y anarquistas. Todos están allí injustamente. Todos merecen igualmente que les rescatemos. Todos tienen lo mismo que perder, quedándose, y que ganar, salvándose. Pero, imagínate, que solo puedes rescatar a los y las anarquistas porque puedes convencer al guardia de que solo fueron temporalmente víctimas de una ideología que ya han abandonado. En ese caso, debes rescatar a la gente anarquista en vez de dejar morir a todos. En este caso, la elección va a ser puramente estratégica porque no hay moralmente mayor motivo para rescatar a la gente anarquista o a los y las demás.

En el caso de algunos animales frente a otros, creo que la razón es solo estratégica. Por ejemplo, es posible que, con tu trabajo académico, consigas salvar a los toros. No vas a salvar a las vacas. Las vacas lo merecen igual. Pero si puedes salvar solo a los toros, salva a los toros. No obstante, a veces, hay más razones que las estratégicas. Por ejemplo, hay más razones para salvar a una ballena que a una sardina. Pero si solo puedes salvar a la sardina, salva a la sardina.

Peña: ¿Esto no podría colisionar con el principio de igualdad?

Casal: Si sales del campo de concentración con todos los anarquistas que has salvado, te sentirás fatal, porque no pudiste rescatar a los demás que tenían el mismo derecho a ser rescatados. Tiene sentido que lamentes la pérdida, pero no la desigualdad, porque las opciones eran o rescatar a los anarquistas o no rescatar a nadie y esas opciones no las elegiste tú. Si se mueren todos, hay igualdad, porque mueren todos igualmente. Pero esa no es una igualdad valiosa. La discriminación es moralmente impermisible, pero aquí quien discrimina *no es el que rescata*. Ese se la ha jugado haciendo lo que ha podido y no ha cometido un acto moralmente condenable de discriminación.

Peña: Volvamos al derecho. ¿A qué nos debería llevar el reconocer personalidad jurídica a los animales? Respecto a los toros ¿significaría prohibir la tauromaquia, el consumo de su carne o solo el hacerles ciertas cosas?

Casal: Normalmente, la protección jurídica se otorga por sectores: el agrícola, el animal de experimentación, el animal de compañía, etc. porque se entiende que, según su uso, están en riesgo de sufrir ciertas formas de abuso. Esto significa que una reforma jurídica puede liberarles de una cosa, como las corridas, pero no de otra, como la industria cárnica. Y también puede dar lugar a situaciones como la de los grandes simios, que, al no estar en uno de esos sectores, se quedan, legalmente, en una especie de tierra de nadie. Y como tener derechos no es cuestión de tener todos o ninguno, también es posible que se les reconozcan unos derechos (como no morir en el ruedo), pero no otros. Filosóficamente,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

tiene más sentido proteger a un animal según su especie, y creo que en el futuro habrá leyes más específicas que protejan al perro, o al caballo, según las necesidades del perro y el caballo, no, o no solo, según la categoría en la que el dueño ha querido inscribirlos.

Respecto a las corridas, algunas suponen veinte minutos de auténtica tortura. Esto debería prohibirse, aun si todavía se permite la muerte indolora para la alimentación. Desde la prohibición de las corridas de Cataluña en julio del 2010, que duró seis años *de jure* y se sigue manteniendo *de facto,* se han mantenido los *correbous*. Este es otro ejemplo de lo que suele ocurrir cuando se legisla por prácticas, y no por especie. En el peor de los casos, cuando en algún lugar es imposible prohibir las corridas, habría que pensar en cómo podríamos minimizar el sufrimiento. Imagina, por ejemplo, que solo estuviese permitido clavarles banderillas en una especie de mochila mullida que llevasen al hombro. El torero podría demostrar su valentía y hacer su actuación tradicional, sin causar ningún dolor. De hecho, podrían cambiarse las normas de forma que los toreros y toreras que hiciesen daño a los toros quedasen descalificados. Pero a veces, es mejor plantear el tema como una elección entre la corrida con todos sus horrores o nada. Aquí, entre otras cosas porque se contaba con el deseo de marcar una identidad catalana diferente, era mejor pedir la prohibición, no la reforma. Pero en otros lugares, puede ser diferente. Imagino que estarás investigando qué opción puede tener más posibilidades en Lima. Y no hay que preocuparse porque prohibir las corridas y mantener los *correbous* sea hipócrita. La existencia de la hipocresía no es algo tan malo como veinte minutos de tortura seguida de una muerte dolorosa. Además, tras la prohibición de las corridas, estuvimos más cerca que nunca de lograr la prohibición de los *correbous*, y ahora en Barcelona, aunque no estén prohibidas las corridas, ya no se celebran. No hay que menospreciar nunca las pequeñas victorias, aunque yo a esta no la considero pequeña. Poner fin a una práctica mantenida desde 1387 es un hito histórico.

Peña: En la experimentación animal se busca el mínimo daño posible, así que quizá llegará un momento en que no habrá experimentos con animales. Pero en la ganadería, o incluso con la tauromaquia no se busca el mínimo daño posible. ¿Cierto?

Casal: Justamente en el artículo de *Res Publica* contrasto la triple norma de la experimentación animal: (i) minimizar el dolor, (ii) minimizar el número de animales empleados y (iii) buscar alternativas, que puede que lleve a que, en el futuro, se dejen de usar animales. Esta norma, por desgracia, no se aplica a otros usos de los animales. Si se aplicase, es posible que también lográsemos producir carne por cultivo sin animales o proteínas muy parecidas a base de plantas.

Entre tanto, el mundo no se hará vegano mañana, por lo que hay que centrarse en evitar lo peor. Por ejemplo, creo que Temple Grandin evitó mucho sufrimiento cuando inventó una forma de transportar a las vacas en su posición habitual y logró que dejasen de colgarlas de una pierna. Grandin sentía gran empatía por los animales, pero sabía que

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

era imposible terminar con el consumo de carne en un país como EEUU y por eso buscó la reforma. No debemos criticar a las personas que consiguen grandes cosas como esta, solo porque no consiguen cambiar el mundo ellas solas. Insistir por sistema en lo de todo o nada, puede llevar a no conseguir nada.

Peña: Hay personas que se han dedicado toda su vida al toreo. Tienen un vínculo muy profundo y existencial con las corridas. Un jurista peruano, Carlos Fernández Sessarego, llamó a su frustración el "daño al proyecto de vida", ¿qué piensas al respecto?

Casal: Hay quien cree que puede esperar que tu sociedad se organice de la manera en la que él pueda realizar sus sueños y además de forma exitosa y lucrativa. Pero no es así. Para empezar no todos los sueños pueden realizarse simultáneamente. La idea de que uno tiene derecho a su proyecto de vida, sea cual sea, no es plausible. Los *apparatchiks,* por ejemplo, miembros de partido comunista ruso, que se adaptaron muy bien al sistema, sabían cómo exprimir todos los beneficios del sistema soviético y evitar sus desventajas. Para ellos la perestroika fue una catástrofe, querían seguir con su proyecto de vida. Pero claro, no puedes insistir en que tu país no cambie, porque quieres seguir con tu proyecto. El que alguien pierda su proyecto de vida es algo a tener en cuenta, pero entonces deberíamos pensar primero en tantas profesiones éticamente irreprochables que están desapareciendo por los cambios tecnológicos y sociales. En muchos casos, apenas quedan testimonios de qué hacían estas personas. En el caso de los toros, tenemos, en cambio, tantas grabaciones de tantas décadas y países que uno podría pasarse la vida viendo corridas, sin repetir ninguna. También tenemos toros mecánicos para demostrar la destreza en montar un toro, se puede vivir el San Fermín en realidad virtual y se podrían hacer cosas semejantes con las corridas. Hacer nuevas corridas no es necesario.

Peña: Ahora que mencionas San Fermín, la única plaza que vi en España fue la de Pamplona. Por fuera era bonita, no me la imagino por dentro. No quise entrar, definitivamente.

Casal: Ahora están destruyendo todos los monumentos que simbolizan algo que no debió pasar, como el franquismo. No estoy segura de que sea bueno que dejen de recordarnos las cosas terribles de que fuimos capaces en el pasado. Algunas plazas, como la Plaza Monumental de Barcelona, son preciosas y pueden tener muchos nuevos usos. También pasaron cosas terribles en los anfiteatros romanos, que son edificaciones impresionantes que sería terrible destruir.

Peña: En tu artículo "El derecho a la crueldad", me interesó tu posición en favor de un diálogo intercultural en el que haya una crítica de sus defectos y un aprendizaje mutuo de lo bueno de cada una. ¿Podrías comentarlo?

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Casal: Históricamente, la razón por la que unos valores prevalecieron sobre los otros fue muchas veces el poder económico y militar, y no la argumentación moral. Es bueno que la gente haya reaccionado con fuerza ante esto. Pero no es bueno que la reacción consista en una prohibición de criticar. Hay algunas cosas, como los matrimonios obligados, que hay que seguir criticando siempre. Lo que debería ocurrir es que quienes han sido dominados nos critiquen, y así podamos intercambiar opiniones y críticas como iguales, como amigos, y aprender mutuamente. Tenemos que generar mecanismos que permitan que nos critiquen a sus anchas aquellas personas que, históricamente, no han tenido mucha oportunidad de criticarnos, y dar a las minorías más canales para criticar a las mayorías. A mí me interesaría mucho escuchar estas críticas.

Peña: Savater argumenta que si se acaban las corridas los toros de lidia dejarán de existir o pasarán a las granjas industriales donde están aún peor.

Casal: El llamado "problema de la no identidad", es un argumento que, nos convenza o no, puede emplearse en el caso del ratón diseñado genéticamente para que contraiga cánceres y podamos probar los tratamientos y curar el cáncer. La intención es curar y la otra opción del ratón es no existir. Una vez que existe, está genéticamente programado para que, tarde o temprano, desarrolle un cáncer, que las y los científicos intentarán curar, para seleccionar el tratamiento que funcione mejor. En el caso del toro, aun si lo creaste para entretenerte matándolo, todavía puedes cambiar de opinión y dejarlo vivir. No encaja, por tanto, con los supuestos del argumento. El caso del toro no es como el del ratón, sino que es como el caso del que tiene o adopta una niña para explotarla sexualmente. La intención ya era indefensible, y además, una vez que el toro o la niña existe, se les puede dejar en libertad. Su anatomía (su identidad genética) no es su destino. El toro de lidia es además producto de una intensa selección artificial, como algunos perros. No es una especie que un ecologista tenga razones para conservar.

Peña: La última sentencia peruana sobre la tauromaquia rechazó los argumentos éticos argumentando que se trata de una decisión jurídica. ¿Se puede mantener esta postura?

Casal: Las leyes no son unívocas y absolutamente explícitas. Siempre hay una interpretación. La cuestión es cómo te guías en la interpretación. Creo que en esto debemos seguir a Ronald Dworkin y buscar la interpretación éticamente más plausible de lo que dice la ley.

Hay quienes dicen que tenemos que guiarnos por la intención del legislador. Luego te encuentras con que cuando los legisladores dijeron que no debería haber "castigos crueles e inusuales", lo que pretendían excluir era solamente la muerte a latigazos en público. Pero lo lógico es excluir otros castigos igual de terribles que no se les habían ocurrido. La intención de legisladores que vivieron hace mucho tiempo y muchas veces

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

compartían el machismo o el racismo de su época no puede verse como algo sacrosanto. También hay quien insiste en los precedentes. Pero hasta que se puso fin a las leyes racistas y sexistas, había innumerables veredictos, apoyados en otros precedentes, que confirmaron y mantuvieron, una y otra vez, la injusticia racial y sexual. El derecho no debe ignorar el progreso moral del mismo modo que no puede ignorar el progreso científico. Al contrario, debe de enriquecerse con los avances que se hacen en ambos campos.

Peña: Tus escritos sobre animales se basan en datos científicos y avances generales en filosofía moral, y no se adhieren a una corriente animalista específica. Contienen elementos de todas ellas, pero éstos no son la base de tu argumentación. Además, utilizas muchos autores de ética en general.

Casal: No hay que quedarse en el gueto animalista, sino llegar a las y los no animalistas. El gran acierto de *Liberación animal* es que intenta no ser un libro utilitarista. Oscar Horta cree que no lo consigue. Pero al menos intentar centrarse en los problemas reales y no en defender el utilitarismo. Todas las teorías, empezando por el utilitarismo, tienen graves problemas. Todas son criticables. Pero, en cambio, hay conclusiones concretas que son indiscutibles y definitivas. Hay que huir del narcisismo de las pequeñas diferencias, que es la tendencia a caricaturizar a los vecinos y a insistir en que nuestra teoría es mejor que otra parecida en algún punto. Lo fundamental es entender bien qué implicaciones tiene un problema y sus soluciones y no estar pendiente de demostrar la superioridad de nuestra teoría o visión general.

Hay muchos problemas urgentes pendientes, como el de las pandemias y quedan muchos temas por investigar. Yo siempre aconsejo a los alumnos que elijan un tema concreto o una especie, en lugar de intentar inventar una nueva teoría y centrarse en demostrar que es mejor que alguna otra. Haces muy bien centrando tu investigación en los toros.

Cuando la esclavitud humana era corriente, tenía sentido argumentar contra la esclavitud, pero no insistir en que nuestra teoría particular de los derechos individuales era mejor que la teoría de otro abolicionista. La esclavitud animal está todavía más extendida hoy que la esclavitud humana en el pasado. Así que estamos todavía en el nivel en el que tenemos que explicarle a la gran mayoría que la esclavitud está mal. No tiene sentido que nos centremos en darle vueltas a una teoría concreta. Debemos emplear principalmente posturas no sectarias, de amplia aceptación, y sobre todo, mucho sentido común.

Bibliografía

Casal, P. (2003). *Is Multiculturalism Bad for Animals?* En *Journal of Political Philosophy,* 11(1), (pp. 1-22).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Casal, P. (2004). *El derecho a la crueldad.* En *Derchos y Libertades,* IX(13), (Pp. 299-330).

Casal, P. (2020). *Whaling, Bullfighting and the Conditional Value of Tradition.* En *Res Publica*. Recuperado de: https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-020-09486-w

ISAAC AARÓN DE SANTIAGO PEÑA LOBATO
Bachiller en derecho por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Miembro del Taller de Derecho Constitucional-UNMSM. Ha sido ponente en el IV Coloquio de Estudiantes de Derecho de la UARM con un trabajo relativo al análisis constitucional de la tauromaquia en el Perú.

PUENTES



Frida Kahlo y sus perros XoloItzcuintli, 1944.
Fotografía: Lola Álvarez Bravo

ANÁLISIS DEL DAÑO DE LA MUERTE EN LOS ANIMALES A TRAVÉS DEL DEBATE ENTRE ABOLICIONISMO Y BIENESTARISMO

ANÁLISE DOS DANOS DA MORTE NOS ANIMAIS ATRAVÉS DO DEBATE ENTRE ABOLICIONISMO E BEM-ESTAR

ANALYSIS OF THE DEATH DAMAGE IN ANIMALS THROUGH THE ABOLITIONISM AND WELFARISM DEBATE

Fecha de envío: 25 de octubre de 2020 **Fecha de aceptación: 18 de mayo de 2021**

Alejandro Villamor Iglesias
Es graduado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca.
Email: alejandrovillamoriglesias@yahoo.es

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La consideración moral de los animales no humanos nos impele a adoptar una posición acerca de su explotación. Tomando como referencia el análisis de Gary Francione, hay dos posibles posiciones en la dimensión teórica de la cuestión: la bienestarista y la abolicionista. Uno de los argumentos clave defendido por las posiciones bienestaristas es que la muerte no es algo dañino para los animales que no son autoconscientes. Así, no sería estrictamente necesario abolir el uso de estos animales en la medida en que sus intereses sean respetados, esencialmente su interés en no sufrir. No obstante, esto es cuestionable. Con el fin de constatarlo, el presente artículo toma en consideración principalmente las críticas realizadas por Francione a los dos filósofos de la ética animal más conocidos: Peter Singer y Tom Regan.

Palabras clave: abolicionismo, bienestarismo, muerte, autoconciencia.

A consideração moral dos animais não-humanos nos leva a tomar uma posição sobre sua exploração. Tomando como referência a análise de Gary Francione, há duas posições possíveis na dimensão teórica da questão: a do bem-estar e a do abolicionismo. Um dos principais argumentos defendidos pelas posições bem-estaristas é o de que a morte não é prejudicial aos animais que não são autoconscientes. Assim, não seria estritamente necessário abolir o uso desses animais na medida em que seus interesses sejam respeitados, essencialmente o interesse em não sofrer. No entanto, isso é questionável. No intuito de contestar tal posição, este artigo leva em consideração, principalmente, as críticas feitas por Francione aos dois mais conhecidos filósofos da ética animal: Peter Singer e Tom Regan.

Palavras-chave: abolicionismo, bem-estarismo, morte, autoconsciência.

The moral consideration of nonhuman animals impels us to adopt a position regarding their exploitation. According to Gary Francione, the theoretical dimension of the problem offers two possible positions: the welfarist and the abolitionist. One of the key arguments defended by the welfarist position is that death is not something harmful for animals devoid of self-awareness. Thus, it would not be strictly necessary to abolish their exploitation, as long as their interests are respected, essentially their interest in not suffering. This is questionable, however. In order to demonstrate it, , the present article takes into consideration Francione's criticism of the two most celebrated animal ethics philosophers: Peter Singer and Tom Regan.

Key Words: abolitionism, welfarism, death, self-awareness..

1. Introducción

El movimiento por la consideración moral de los animales no humanos ha experimentado un debate interno acerca de sus propósitos. Planteada desde la obra del autor norteamericano Gary Francione, la problemática en torno al verdadero objetivo a perseguir, en pos de alcanzar la mejor situación posible para los animales no humanos, se divide esencialmente en dos sectores: el bienestarista y el abolicionista. Si bien existen diferentes dimensiones del debate, por ejemplo, cuál es la posición estratégica más productiva a adoptar,[90] este trabajo enfocará la cuestión, siguiendo especialmente el trabajo de Francione, en su vertiente filosófica. Para ello se tratarán los puntos de vista de tres importantes autores en dicha temática: Peter Singer, Tom Regan y el ya mentado Gary Francione.

Si bien, aun en este punto, el problema guarda una enorme amplitud, nos centraremos en la posición clásica que estos autores han mantenido con respecto al daño que la muerte produce en los animales no humanos. Entre otros, este es un punto vital del que emanan sendas discrepancias entre los mismos. Así, el autor del celebérrimo *Liberación Animal* ([1975]1999), introducirá, al respecto del daño que constituye la muerte, una importante diferenciación entre seres no conscientes, seres meramente conscientes y seres autoconscientes. De esta forma, en su etapa como preferencialista, Singer considera que sólo aquellos seres que tengan conciencia de sí mismos, pudiéndose situar en el tiempo, tendrán un "derecho a la vida". En consecuencia, para con aquellos individuos que no cumplan con este criterio, no se verá indispensable la abolición o supresión de su "uso". Lo anterior no quiere decir, en virtud del principio de igual consideración, que sus intereses no hayan de ser tenidos en cuenta de la misma forma que todos los seres sintientes.[91] Ante esta posición, la cual podemos enmarcar bajo la etiqueta de bienestarista, en la medida en que sólo promueve la minimización del daño que ocasionamos a los animales no humanos, se mostrarán en contra autores como Regan y Francione.

En Tom Regan nos toparemos ya con un autor que, siguiendo en todo momento a Francione, podemos calificar de abolicionista. Regan, el cual defiende una ética de los derechos, criticará a Singer por no considerar el interés primordial que debemos otorgar a todos los sujetos-de-una-vida ("*subjects-of-a-life*"), refiriéndose al interés en no ser considerado un medio para un fin ajeno. El autor de *The Case for Animals Rights* (1983) aboga por la abolición de la explotación institucionalizada de los animales no humanos, al menos en cuanto que estos, como sujetos-de-una-vida, tengan un valor inherente que

[90] Es necesario evitar la confusión con el término neo-bienestarista, perteneciente, más bien, a esta "dimensión estratégica" del problema a la que hacemos referencia. Precisamente, el término neo-bienestarista ("new-welfarist") se refiere, aun con ciertas excepciones, a la posición de aquellos que consideran que la finalidad del movimiento ha de ser la abolición plena de la explotación animal. No obstante, defensores de esta postura, como Robert Garner, consideran que en la actualidad resulta utópico reclamar la abolición absoluta. Por ello, es necesario buscar, a corto plazo, reformas regulacionistas. Acerca de esta cuestión, véase: Francione & Garner, 2010.

[91] En este trabajo se asumirá que una enorme cantidad de los animales son sintientes. Véase al respeto, por ejemplo: Low, et. al. 2012; Allen & Trestman, 2017; Shriver, 2017; Walters, 2018; Mogil, et. al., 2020.

ha de ser respetado. Con todo, la obra de Regan se manifiesta como incoherente en el momento en el que expone su visión del daño de la muerte y el conflicto entre vidas. Al igual que Singer, Regan establecerá una jerarquización de individuos sintientes en virtud del daño que la muerte supone.

Tras la de Singer y Regan, en tercer lugar, presentaremos la propuesta abolicionista de Francione. La cual incidirá en la necesidad de eliminar el estatus de propiedades de los animales no humanos, así como de cualquier tipo de jerarquización que beneficie a unos seres sintientes frente a otros.

Finalmente se llevará a cabo un somero repaso de las conclusiones del artículo. Se defenderá que, en virtud de lo puesto de manifiesto en los apartados precedentes, el daño que la muerte produce en todos los seres sintientes es equivalente y, por tanto, es necesario adoptar una posición —al menos teóricamente, puesto que no contemplaremos el problema en su dimensión más práctica, estratégica— abolicionista que tenga presente el daño, y no sólo el sufrimiento, que se deriva del "uso" de animales no humanos. El objetivo primordial del trabajo recae, así, en el análisis de algunas objeciones a las ideas clásicas del Singer preferencialista y de Regan al respecto de la muerte, poniendo especial énfasis en la de Francione.

2. Utilitarismo y bienestarismo: el daño de la muerte para el Peter Singer preferencialista

Desde el siglo XIX, la cuestión del sufrimiento animal derivado de la conducta humana comenzó a estar presente, aunque muy tímidamente, en el panorama social de los países occidentales. Así, de la mano fundamentalmente de Jeremy Bentham ([1789]1996), comenzó a aflorar una incipiente preocupación por el sufrimiento aportado a los animales no humanos en su explotación. Bentham, en correspondencia con su incipiente desarrollo de la teoría utilitarista, hará hincapié en la relevancia moral de la capacidad de sufrir. Por este motivo, y al mismo tiempo que promovía la abolición de la esclavitud humana, Bentham reclama medidas que ahorren el "sufrimiento innecesario" del uso de animales no humanos como recursos. Este contempló la igualdad entre animales no humanos y humanos en el sufrimiento. Sin embargo, el filósofo utilitarista no observó la misma paridad en lo que respecta al interés en continuar existiendo, lo que le llevaría a defender la abolición de la esclavitud humana y, simultáneamente, promover leyes de índole bienestarista[92] para los demás animales.

[92] A la hora de caracterizar a lo que nos referimos con el término 'bienestarista', bien podemos servirnos de la definición aportada por Joan Dunayer: "Welfarist" seek to change the way nonhumans are treated within some system of speciesist abuse. They work to modify, rather than end, the exploitation of particular nonhumans. In effect, "welfarist" ask that some form of abuse be replaced with a less cruel form. In contrast, rights advocates oppose exploitation itself. As Francione has written, a rights advocate "rejects the regulation of atrocities and calls unambiguously and unequivocally for their abolition" (…) "Welfarism" is comparable to seeking better treatment of enslaved humans rather than they emancipation" (Dunayer, 2004, 58).

Esta posición será recogida, ya en el siglo XX, por Peter Singer,[93] autor de la revolucionaria obra *Liberación animal*. En esta obra, Singer denunciará el prejuicio especista que se encuentra detrás de la no consideración moral de los animales no humanos, así como la necesidad de evitar su sufrimiento. Si bien este ha mantenido una posición antiespecista desde entonces hasta hoy, sí ha cambiado su postura axiológica.[94] En este trabajo nos centraremos en aquella mantenida en dos de sus trabajos canónicos, *Liberación animal* y *Ética práctica* (1991).

Con todo, comenzará, ya en la segunda edición de Liberación animal, a perfilar una importante distinción que cristalizará en Ética práctica. El filósofo australiano distingue a los seres conscientes de sí mismos, o personas, de los seres meramente conscientes y no conscientes. En principio, podríamos vernos motivados a pensar que el propio Singer incurre en una argumentación especista, pero, lejos de esto, siempre tendrá presente el principio de igual consideración de intereses, independientemente de la especie del individuo. Así, refiriéndose en unos primeros términos a esta distinción entre las personas, donde en principio se incluyen a los "seres humanos adultos normales", y seres meramente conscientes, dirá:

> *Por lo que respecta a este argumento, los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en una misma categoría; y si es éste el argumento que utilizamos para justificar los experimentos con animales no humanos, tenemos que preguntarnos también si estamos dispuestos a permitirlos con los otros dos grupos. (1999, p. 52)*

Singer se resguarda, de este modo, de cualquier crítica que lo pudiera acusar de especista. Afirma que en ningún momento lleva a cabo una argumentación contaminada de especismo, puesto que no sitúa el derecho a la vida en el límite de la pertenencia a una determinada especie. Un chimpancé, un perro o un cerdo tendrán mayor autoconciencia o mayores capacidades cognitivas para establecer un mayor número de relaciones significativas con otros que un recién nacido o alguien en un avanzado estado de demencia senil. Con esto, lo que se pretende no es tratar a los últimos como tratamos actualmente a los perros o cerdos, sino incluirlos en nuestro "círculo de comunidad moral"[95] de una forma coherente, lo que implica incluir también a toda una serie de animales no humanos —en virtud del argumento de superposición de especies.[96]

[93] De hecho, el mismo Francione considera que es en Singer donde nos topamos con la génesis de la concepción neo-bienestarista, en la medida en que el objetivo a buscar es llevar el principio de igual consideración de los intereses a su máximo auge, de manera que no pequemos de especismo. Esto, no obstante, puede conllevar o no la abolición del empleo de animales como recursos.

[94] En particular, Singer ha abandonado el preferencialismo en virtud de un utilitarismo experiencialista. Con ello, ha abandonado la tesis fundacional de que la muerte solamente es un daño para los seres autoconscientes (cfr. Singer, 2014; Paez, 2017). Agradezco enormemente la precisión a uno de los evaluadores anónimos.

[95] Expresión que proviene de (Darwin, 1974, 115-122).

[96] Acerca de este argumento, véase, por ejemplo: Horta, 2014.

Como decíamos, estas consideraciones se terminarán cristalizando en Ética práctica mediante una diferenciación que podemos observar con el siguiente cuadro:

	Seres humanos	**Seres meramente conscientes**
Interés en no sufrir	sí	sí
Interés en continuar existiendo	sí	no

Cuadro 1. Diferencia entre seres humanos y seres no autoconscientes al respecto del interés en no sufrir y en continuar existiendo

En la medida en que todos los seres sintientes tienen interés en no sufrir, debemos considerar de forma ecuánime a todos los individuos. Ahora bien, los seres humanos, que son para Singer, como se verá más nítidamente en *Ética práctica*, los "seres humanos adultos normales" y gran parte de los mamíferos, tienen un interés en continuar existiendo y, consecuentemente, hay un elemento a mayores que debe ser respetado. Los seres meramente conscientes carecen de dicho interés, lo que es inferido por Singer del hecho de que no son capaces de representarse temporalmente, ni en el pasado ni, por tanto, en el futuro. No hay ningún interés que respetar respecto a la prolongación de la vida en el caso de estos últimos, existiendo, así, una primacía de la vida de los seres autoconscientes con respecto a los meramente conscientes.

Liberación animal concluye planteando la cuestión de si comer carne de un animal no autoconsciente podría estar moralmente justificado. Ante esto, todavía muestra en la obra ciertas reticencias, especialmente con respecto al argumento de la reemplazabilidad que defenderá en Ética práctica:

> *Pero en ausencia de alguna forma de continuidad mental no es fácil explicar por qué, desde un punto de vista imparcial, la pérdida que sufre el animal muerto no se compensa con la creación de un animal nuevo que disfrutará de una vida igualmente agradable. Todavía tengo dudas sobre este asunto. La idea de que la creación de un ser deba de alguna manera compensar la muerte de otro tiene un aire peculiar. (1999, p. 278)*

En todo momento se resiste nuestro filósofo a considerar la cuestión desde una perspectiva deontológica.[97] No muestra, por tanto, un inconveniente procedente

[97] Algo que irritará especialmente a Francione (2000), quien deslegitima la concepción de Singer precisamente por denegar los derechos a los animales no humanos. Esto proviene de una constante persistencia en el autor norteamericano en equiparar la postura abolicionista con una ética de los derechos. Algo que, por otra parte, resulta erróneo. No es necesario asumir una posición deontológica para mantener una postura abolicionista.

directamente del hecho de comer la carne de un animal no autoconsciente, sino que se manifestará firmemente en contra de las consecuencias que de ello se producen:

> *Por tanto, no debemos preguntarnos: ¿Es en general [cursivas en el original] correcto comer carne?, sino: ¿es correcto comer esta carne? En este punto, creo que quienes se oponen a la muerte innecesaria de los animales y los que únicamente se oponen a causarles sufrimiento deben unirse y dar la misma respuesta negativa. (1999, p. 205)*

Dirijamos la mirada ahora a *Ética práctica*, obra clave en la concepción del daño de la muerte en el filósofo australiano. En este trabajo, Singer plasmará palmariamente su distinción entre seres autoconscientes, seres meramente conscientes y seres no conscientes. Tan sólo en el primero de los casos podemos hablar de personas, puesto que para Singer una persona es un individuo "autoconsciente y racional". En consecuencia, es legítimo hablar de personas humanas y de personas no humanas —así como de seres humanos no personas—. Una vez desestimado el especismo, en ningún caso podemos otorgar mayor peso a la vida de un homo sapiens porque ocupe dicho puesto en una taxonomía biológica.

Mientras que arrebatar la vida a un ser con autoconciencia resulta moralmente reprobable, ya que le privamos de su deseo por continuar existiendo, con respecto a un ser sintiente no persona, no hay que preocuparse por la perspectiva de que su existencia futura sea brusca e indoloramente interrumpida. El individuo no se puede preocupar por eso, puesto que no tiene concepción de su propio futuro. No se produce, según Singer, ninguna frustración de sus intereses. Ante la muerte de un ser sintiente no-persona encontramos, quizás, razones directas para oponernos a la misma si eso conlleva un sufrimiento por parte del individuo, pero no para terminar con su vida de una forma "humanitaria".

Para Singer, la afirmación de que la vida de todos los seres tiene el mismo valor moral carece de sentido. No podemos decir que para cada ser su vida es importantísima, puesto que, al poder imaginar una comparación de dos vidas de seres distintos,[98] somos capaces de determinar las disimilitudes cualitativas. Aun dada su cierta reticencia al lenguaje de los derechos, Singer contemplará la posesión de un "derecho a la vida" de las personas, al modo indicado por el filósofo norteamericano Michel Tooley: "Sin embargo, parece verosímil que la capacidad de representarse el propio futuro haya de ser una condición necesaria de la posesión de un firme derecho a la vida" (Singer, 1991, p. 108).

[98] A este respecto podemos tener presente la afirmación de la imposibilidad de dicho experimento mental, como indica, por ejemplo, Thomas Nagel en su conocido artículo "What is it Like to Be a Bat?" (1974).

Con todo, es de justicia dejar constancia[99] que el propio Singer reconoce que, pese al argumento de la reemplazabilidad que presentaremos a continuación, es deseable dejar de matar animales para su consumo como comida (1991, p. 166). Dice:

> *Matar animales para usarlos como alimento nos hace considerarlos como objetos que podemos utilizar a voluntad. Su vida cuenta poco cuando se compara con nuestros meros deseos. Mientras sigamos con esta forma de utilización de los animales, será tarea imposible cambiar como deberíamos nuestras actitudes con respecto a los animales. ¿Cómo podemos fomentar que las personas respeten a los animales, y se preocupen de manera equitativa por sus intereses, si siguen comiéndoselos por puro placer? (1991, p. 166)*

En consecuencia, a pesar del argumento de la reemplazabilidad, que será sometido a crítica posteriormente, el filósofo arguye que, "en lo que se refiere a principios morales prácticos" (1991, p. 166), lo mejor sería, por las consecuencias que conlleva, dejar de alimentarnos de animales. Dicho esto, analicemos el argumento.

En relación con el daño producido por la muerte de los seres meramente conscientes, Singer introduce el argumento de la reemplazabilidad de la siguiente manera:

> *Es como si los sintientes fueran receptáculos de algo valioso, y no importase que se rompa un receptáculo, en tanto que haya otro al cual se pueda trasladar su contenido sin que nada se derrame. Aunque los comedores de carnes son responsables de la muerte del animal que comen y de la pérdida de placer que habría experimentado ese animal, también son responsables de la creación de más animales, puesto que si nadie comiera carne dejarían de criarse animales para el engorde. Así, en una visión general la pérdida que los comedores de carne infligen a un animal se equilibra con el beneficio que confieren al siguiente. (1991, p. 129)*

En la medida en que los seres conscientes son únicamente continentes de un bienestar que se aporta a la felicidad general, no podemos hablar de una individualidad. Al contrario, esto, de lo que sucede con los individuos autoconscientes,[100] en cuyo caso sí se produce la pérdida de una "vida propia". Estos últimos no son meros receptáculos de bienestar.

En consecuencia, es dable considerar que no se comete injusticia si damos muerte a un animal no autoconsciente que tenga una vida placentera, si reemplazamos el animal al que hemos dado muerte con otro animal que lleve una vida con el mismo nivel de

[99] Agradezco la puntualización a uno de los revisores anónimos.
[100] Dentro de los cuales, ya en esta obra, introduce sin reticencias a los grandes simios. Véase a este respecto: Cavalieri & Singer, 1998. Posteriormente también nombrará a otros mamíferos que se pueden incluir bajo esta catalogación, como los perros, gatos, ballenas, delfines o cerdos.

bienestar. En aras de la coherencia, se han de dar una serie de condiciones: como que se los deba matar indoloramente, que esta muerte no provoque sufrimiento a ningún otro ser y cuando esta muerte posibilita, de hecho, la existencia de otro que de otra manera no habría existido. De esta forma, nos dice Singer, es posible que la matanza de animales no autoconscientes no sea injusta. En conclusión, para Singer sólo debemos defender, con respecto a los seres únicamente conscientes, una igual consideración de su interés en no sufrir —lo cual no conlleva, necesariamente, adoptar una perspectiva abolicionista—. Ahora bien, cuando hablamos de seres autoconscientes, con una "vida propia", nuestras obligaciones morales se sitúan más allá, hasta el punto de que debemos evitar cualquier tipo de daño. A modo de síntesis y análisis crítico, consideremos estas tesis con la forma de un argumento:

P1) La muerte (rápida, indolora…) supone un daño para un individuo sí y sólo si el individuo que la sufre es consciente de sí mismo.

P2) Gran parte de los animales no humanos no son conscientes de sí mismos.

C1) La muerte no supone un daño para una gran parte de animales no humanos.

I) En primer lugar, en lo concerniente a P2, resulta tremendamente controvertida la consideración fáctica que realiza Singer al respecto de quién se incluye en el "grupo" de los seres autoconscientes y al de los seres conscientes. Como nos indica Dunayer (2004), Singer considera que sólo los animales mamíferos son seres autoconscientes. Sin embargo, tal y como nos señala la misma autora, por ejemplo, acerca de las aves:

> *Singer also dismisses birds as lacking self-awareness and therefore a right to life. Some jays and tits bury seeds in thousands of locations to which they return months later. How could they do that without a sense of past, future, and self –an awareness that they buried food? Some crowns drop shell-encased fruit onto roads and wait for motor vehicles to run over the shells, breaking them open. Why do the crowns wait if they lack a concept of their own future? (2004, p. 80)*

O, por ejemplo, en lo que respecta a los peces: "*Another fish biologist comments, "The learning capabilities of fish are impressive and entirely comparable with those of land vertebrates, including mammals*"" (Dunayer, 2004, p. 80).

También Francione criticará esta premisa que asume Singer, y tomando como referencia el trabajo de Antonio Damasio dirá:

> *Moreover, the ethological evidence suggests that other mammals, birds, and even fish posses memory and reasoning ability, which would suggest that many species of animals have some form of extended consciousness and some autobiographical sense of self, in addition to core consciousness. (Francione, 2000, 140)*

De esta manera, nos encontramos con que una de las premisas que Singer asume para afirmar que la abolición de toda forma de explotación animal no es necesaria, puede ser falsa. Existe un importante número de investigadores que consideran que la posesión de la autoconciencia, por ejemplo, Griffin (1992) o Gennaro (1996), no es una característica exclusiva de los animales mamíferos. En consecuencia, posiblemente, todos los demás animales sintientes tendrían, siguiendo a Singer, una "vida propia" que debería ser respetada.

II) Al menos otra de las asunciones fácticas que indirectamente realiza Singer resulta discutible. En un momento de su *Ética práctica*, el australiano asevera en un ejemplo, con respecto a su condición de que la muerte del individuo meramente consciente debe evitar un sufrimiento añadido de terceros, que la muerte de un pollo no afectaría a los sobrevivientes. A esto responderá Dunayer (2004) que, en realidad, los pollos o las gallinas son muy sociables —de hecho, se estima que una gallina puede reconocer a más de cien congéneres—. Puede, en contra de lo que comúnmente se puede considerar, reconocer la muerte de una compañera. Por no hablar del hecho de que las relaciones sociales no se reducen sólo a las humanas. Un individuo humano puede mantener, por ejemplo, un vínculo emocional con un animal no humano mucho mayor de los que puede tener con otros humanos.

III) En cualquier caso, Francione también criticará la postura de Singer cuando este se refiere a los seres meramente conscientes como "receptáculos" de valor que pueden ser reemplazados. Para Francione esto resulta indeseable en la medida en que deja vulnerable al individuo. En ningún caso podemos considerar que un ser sintiente es substituible por otro. Cada animal sintiente, incluidos nosotros mismos, es el resultado de un proceso genético y epigenético único e irrepetible. En la medida en que esto es así, nos puede resultar igualmente terrible la pérdida de un animal no humano que la de un humano. Y, del mismo modo, el nacimiento de uno no puede compensar la muerte de otro.

Además, acerca del argumento de la reemplazabilidad, podríamos incluso indicar que, en la medida en que Singer abandera un utilitarismo de las preferencias,[101] este argumento se debería extender, para ser coherente, a todos los seres sintientes. Independientemente de la capacidad del individuo para identificarse en el tiempo, todas sus preferencias podrían ser satisfechas por otros individuos. De este modo, se daría la misma cantidad de valor o utilidad total (Horta, 2011). Por tanto, en el momento en el que defiende la substituibilidad de unas preferencias, pero de no de otras, Singer mantiene una arbitrariedad en lo que concierne al utilitarismo de las preferencias.

IV) Finalmente, en relación con P1, aun aceptando que podamos establecer una distinción real entre seres autoconscientes y seres conscientes, la afirmación de que, por ello, los animales meramente conscientes no tienen un interés en continuar existiendo es falsa. Así lo comenzará denunciando Dunayer:

[101] Hay quien llega a poner en cuestión que incluso esto sea así en *Liberación animal*. Véase Llorente (2012).

> *"In the interest" seems a semantic game, mere circularity. Yes, if someone has no conscious interest in continued existence, then continued existence isn't in their conscious interest. However, continued existence can be in their unconscious interest, as in the case of newborns whose circumstances are favorable. (2004, p. 82)*

Es decir, el hecho de que el individuo meramente consciente no pueda desear continuar existiendo de una manera consciente, no significa que no pueda desearlo. Al sí poseer el interés en tener experiencias positivas, la muerte, en cualquier caso, implicaría la frustración inmediata de estas. Podemos privar de experiencias positivas a un individuo aunque él no sea consciente de ello. Por ejemplo: supongamos que vemos por la televisión una entrevista que le encantaría ver a un amigo nuestro (aunque él ni se la ha imaginado). En el caso de que no le avisemos, tenemos la certeza de que él nunca va a ser consciente de que esa entrevista tuvo lugar ni va a poder verla en otra parte. Según lo defendido por Singer, al no ser nuestro amigo consciente de esa entrevista, carece del deseo de verla y, por ende, si no le avisamos no se frustraría ningún deseo. Esto es cierto. Empero, si no avisamos a nuestro amigo, le estamos privando, no del deseo de ver esa entrevista, que de hecho no tiene, ya que no sabe que se está produciendo, pero sí de su interés por tener experiencias positivas, que, de hecho, podemos suponer que sí tiene.

De una forma mucho más clara lo expondrá Olga Campos (2010):

> *¿Estará la vida dentro de los intereses de los animales? Lo que nos interesa ahora es reflexionar acerca de si podemos tener derecho a X a pesar de nuestra no valoración de X en sí mismo. Es decir, puede que sea posible tener derecho moral a algo que influencie nuestros intereses, pero de lo que somos ignorantes. ¿Es éste el caso del derecho a la vida? Puede resultar intuitivo pensar que lo determinante para tener derecho a la vida es que la vida esté en los intereses del individuo en cuestión, independientemente del hecho de si el individuo está interesado de manera consciente en tal cosa o no. Si tal intuición fuera acertada mantendríamos que no es necesario que tengamos que valorar X en sí mismo para poder tener derecho a X. Porque, en tanto que no tenemos el deseo consciente de respirar, ¿Acaso no seríamos dañados si fuéramos privados de oxígeno? (p. 6)*

Concluimos, por tanto, que la muerte sí supone un daño para todos los seres sintientes en la medida en que supone la frustración de su interés por poseer experiencias positivas. Si bien Singer mantiene, según indica Francione, una postura de carácter bienestarista con aquellos individuos de no sean conscientes de sí mismos, esta se muestra insatisfactoria al tener únicamente presente el sufrimiento que la muerte pueda provocar. No se tiene presente el daño que ésta en general, y cualquier tipo de "uso" de los animales,

les acarrea. Por tanto, aun asumiendo la verdad de P2, la falsedad de P1 conlleva la falsedad de C1: la muerte —así sea rápida e indolora— sí supone un daño para los animales no humanos, en la medida en que estos poseen sintiencia.

En cualquier caso, cabe aclarar que Singer, a pesar de la lectura realizada por Francione, en ningún momento se muestra tácitamente a favor de la explotación o el uso de los animales no humanos. Es más, llegará a afirmar que su uso, aun cuando fuera indoloro, puede resultar reprochable en la medida que alimenta la visión de los mismos como recursos y, por ende, del especismo.

3. El caso Regan

A lo largo del desarrollo de su *Rain without Thunder: the Ideology of the Animal Rights Movement* (1996), Francione toma en consideración constantemente aportaciones que Tom Regan ha realizado desde una perspectiva claramente abolicionista. En Regan nos topamos ya con un autor que, siguiendo una ética de los derechos, llamará rotundamente a la abolición de las instituciones de explotación animal. Y, sin embargo, en su *Speciesism*, Dunayer considera a Regan como un "nuevo especista" ("*New-Speciesist*"). E, incluso el propio Francione, especialmente tras *Rain without Thunder*, criticará la posición del autor de The *Case for Animals Rights* (1983). Veamos someramente el porqué.

En la construcción de toda una teoría propia que aporte una solución al problema de la consideración de los animales, Regan (1983) partirá de la existencia de un valor intrínseco. La posesión de este valor intrínseco proporciona al individuo que lo posea, en opinión de Regan, la seguridad de que debe ser considerado. Regan se manifiesta marcadamente en contra de las teorías consecuencialistas, las cuales consideran a los individuos como "recipientes" de valor. A través de la introducción de un "valor intrínseco" —frente a un "valor instrumental"—, el autor norteamericano pretende evitar la consideración de los individuos en cuanto "recipientes".

Ahora bien, ¿qué individuos poseen este valor inherente? Para responder a esta cuestión, Regan introducirá el que quizás sea el concepto clave de toda su obra: "*subject-of-a-life*". Esto es, tendrá un valor inherente todo a individuo que se pueda considerar el sujeto de su vida, que tenga una "vida propia":

> *(…) individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure or pain; preference and welfare-interest; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. (Regan, 1983, p. 243)*

Al mismo tiempo que un individuo es un "sujeto-de-una-vida", este tendrá una "experiential welfare". En otras palabras, el individuo que cumple los requisitos para ser considerado un "sujeto-de-una-vida", también podrá experimentar su vida como buena o mala:

> *The harm principle, a principle that sets forth a prima facie direct duty not no harm either moral agents or patients, is derivable from the respect principle, when we note that (1) those individuals who satisfy the subject-of-a-life criterion are individuals who are intelligibly and non-arbitrarily viewed as meriting respect because they are intelligibly and non-arbitrarily viewed as possessing inherent value, and that (2) as subjects-of-a-life, all have an experiential welfare. (Regan, 1983, p. 264)*

A través de este principio, Regan derivará la posesión de derechos morales. Y, puesto que no sólo algunos seres humanos cumplen con el requisito de ser "sujetos-de-una-vida", también los animales no humanos, al menos algunos, tendrán derechos morales.[102] Los animales no humanos tienen, en primer lugar, el interés en no ser considerados medios para fines ajenos.[103] El uso de animales como experimentos o con fines gastronómicos deben, en consecuencia, prohibirse independientemente de sus consecuencias por respeto a los derechos morales de cada uno de esos individuos:

> *Aquilo que se exige não é protocolos de investigação mais apurados, a simples redução do número de animais utilizados, um uso mais generoso de anestésicos ou a eliminação de cirurgias múltiplas. Não exigimos reformas numa instituição que só é possível à custa da violação sistemática dos direitos dos animais. Não queremos jaulas maiores, mas jaulas vazias. A abolição total. (Regan, 2003. Visto en Galvão, 2011, pp. 59-60)*

Quizás a estas alturas ya podamos vislumbrar un primer problema de dicha propuesta en las significativas exigencias que, se considera, debe cumplir un individuo para ser un sujeto-de-una-vida, esto es, para ser considerado moralmente. Como nos indica Dunayer, si bien en Singer hablábamos de que se llega a considerar plenamente los intereses de los mamíferos, en Regan sólo se llegaría a incluir, en virtud del requisito del sujeto-de-una-vida, a los mamíferos y aves. Aunque, de hecho, Regan asegura que, otorgándoles en beneficio de la duda, debemos considerar a todos los individuos sintientes como sujetos-de-una-vida:

[102] Para salvar el posible reproche acerca de la imposibilidad de considerar como poseedores de derechos morales a individuos que no pueden respetar los derechos ajenos, ni reclamar los suyos propios, Regan introducirá la importante dicotomía entre agentes y pacientes morales. Un importante número de humanos y, supuestamente, los animales no humanos, a pesar de no poder ejercer el rol de agentes morales, sí deben ser considerados en la medida en que son pacientes morales.

[103] Un interés, que, como veremos, Francione equiparará al interés de no ser considerado una propiedad.

> *Such a policy would have us act as if nonmammals animals are conscious and are capable of experiencing pain unless a convincing case can be made to the contrary. In the absence of the case to the contrary, that is, it is not unreasonable to advocate a policy that gives the benefit of the doubt to animals that, though not mammals, nevertheless share relevant anatomical and physiological properties with mammalian animals (for example, a central nervous system). (Regan, 1983, p. 366)*

No obstante, aun otorgando este beneficio de la duda, en Regan, al igual que Singer, continúa presente una jerarquización de los individuos sintientes en virtud de sus capacidades mentales. Esto se mostrará, paradigmáticamente, en un caso extremo que conlleve un conflicto entre vidas. El mismo Regan nos proporciona un conocido ejemplo de este tipo: imaginemos un bote, ocupado por cuatro humanos y un perro, que se encuentra a la deriva en el mar. Con el fin de evitar que el bote se hunda, puesto que el peso es excesivo, es necesario arrojar al mar a uno de sus ocupantes. Regan afirma que, en caso de que no haya ningún voluntario para la causa, la obligación moral de los ocupantes será tirar al perro por la borda. A pesar de que, efectivamente, el perro tiene el mismo valor inherente que el resto de los individuos del bote, el perro debe ser el individuo sacrificado:

> *The magnitude of the harm that death is, it has been argued, is a function of the number and variety of opportunities for satisfaction it forecloses for a given individual, and it is not speciesist to claim that the death of any of these humans would be a prima facie greater harm in their case than the harm death would be in the case of the dog. Indeed, numbers make no difference in this case. A million dogs ought to be cast overboard if that is necessary to save the four normal humans. (Regan, 1983, p. 351)*

El perro ha de ser el individuo sacrificado a la vista de que los humanos, en este caso, perderían más al morir. Para nada debemos entender que Regan incurre, con esto, en una posición especista. Lo que sucede es que, cabe aclarar, ante el conflicto entre seres con valor inherente, el estadounidense echa mano de lo que denomina "*worse-off principle*":

> *Special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many would be if any other option were chosen, then we ought to override the rights of the many. (Regan, 1983, p. 308)*

De todas formas, al igual que Singer, Regan continúa con la jerarquización de individuos sintientes. Algo que resulta especialmente llamativo dadas las críticas que, inicialmente, Regan indicó contra las teorías consecuencialistas. Presumiblemente, por la

desprotección en la que dejaban al individuo, considerado como un "receptáculo" de valor:

> *Todos los individuos con valor inherente, afirmaba, tendrán que estar protegidos igualmente frente a la muerte. Si esto es lo que debería deducirse del enfoque moral al que Regan apela al principio, la solución ofrecida para el caso del bote salvavidas nos lleva a pensar que en algún momento ha pasado a defender un enfoque fáctico donde lo que cuentan son determinadas capacidades. (Campos, 2012, p. 92)*

A pesar de lo dicho por Regan, debemos mantenernos escépticos con respecto al daño que la muerte produce. No estando para nada claro que en virtud de la pertenencia a la especie humana la muerte implique un mayor daño. Más bien, lo que parece indicarnos el sentido común es que, más que la pertenencia a una determinada especie, lo verdaderamente relevante a la hora de tomar una decisión tan delicada será precisar las condiciones de vida que, posiblemente, esperan a cada individuo del bote. A este respecto, también podemos destacar la crítica que Dunayer lanza contra esta jerarquización *ad hoc* reganiana:

> *If Regan believes that humans have a greater right to life than other animals because they have more "opportunities for satisfaction", then, to be logically consistent, he must also believe that the most intelligent human in the boat has a greater right to life than any other humans. Regan states, "All subjects-of-a-life, including all those nonhuman animals who qualify, have equal inherent value". However, he espoused views inconsistent with that principle. (2004, p. 98)*

Considerábamos al principio de este apartado dedicado a la posición de Tom Regan que este, al contrario que Singer, mantiene una posición de carácter abolicionista, aun cuando establezca, en los casos extremos, una jerarquía de prioridades. Así, aun aceptando la teoría reganiana como abolicionista, Francione (1996) considera que adolece de rigurosidad en varios puntos:

I) Regan considera que, para que un sujeto pueda ser considerado moralmente, ha de ser un sujeto-de-una-vida, con todos los requisitos que ya hemos citado. Para Francione esta condición continúa siendo demasiado reducida. Lo único que debemos tener en cuenta para considerar moralmente a un individuo es, simplemente, si ese individuo es sintiente. Esto es, si puede disfrutar y sufrir y, por tanto, verse afectado o beneficiado por nuestros actos o por los de los demás.

II) Como acabamos de ver, para Regan la muerte en los humanos es peor que la muerte para el resto de animales en virtud de las características requeridas para ser considerado un sujeto-de-una-vida. Una vez más, Francione insiste que lo único relevante a tener en cuenta es la sintiencia. Considera, además, irónico el hecho de que Regan haya

puesto tanto énfasis en distinguir su teoría de la de Singer para que, finalmente, las consecuencias, a este respecto, terminen guardando cierta similitud con las del australiano.

III) Regan apenas hace hincapié en el estatus de propiedad que los animales ocupan en nuestras sociedades. En cambio, para Francione, este es un punto de suma importancia. Para este último, la explotación de los animales no-humanos no puede ser correctamente analizada sin tener en cuenta esta cuestión. Frente a la complicada teoría de los derechos de Regan, Francione señala, a partir de la supresión de la condición de los animales como propiedad, que no debemos situar la problemática en una especie de estructura o jerarquía moral donde comparemos la situación de los animales no humanos y humanos, especialmente en los casos extremos.

IV) Finalmente, Francione increpará a Regan por su apoyo al movimiento regulacionista. Así, pondrá el ejemplo de cómo Regan, a pesar de defender una teoría abolicionista, participará en la Marcha por los Animales de Washington de 1996, un evento que, según nos dice, era marcadamente anti-derechos y de carácter bienestarista (Francione, 1996, 228-229). Una postura que Francione criticará por considerarla contraproducente. Regan apoyó inicialmente el boicot a la Marcha, pero posteriormente la secundaría y desaprobaría el boicot. Aunque esta quizás sea una cuestión que se deslinda del debate en su plano más teórico, que estamos a tratar, hacia su dimensión estratégica, de carácter más práctico.

4. El abolicionismo de Francione

Para Francione, en las sociedades actuales se produce una situación de "esquizofrenia moral" en relación con los animales no humanos. Esto es, mientras que generalmente se considera, siguiendo con la tradición iniciada por los bienestaristas decimonónicos, que no debemos provocar un "sufrimiento innecesario" a los demás animales, los individuos de las mismas sociedades occidentales somos responsables del enorme sufrimiento que millones de animales sufren a diario. Esta situación responde a la consideración que Francione considera clave en el análisis para tratar esta cuestión de los animales: los animales no humanos ocupan el estatus de propiedad humana. Si en el ámbito jurídico, al menos en el que se mueve Francione, hablamos de la dicotomía propiedad (cosa)/persona, los animales son considerados cosas.[104] Unas propiedades que, como cualquier otra, son utilizadas siempre con el objetivo de sacar un rendimiento económico de las mismas: "*The property status of animals maximizes the wealth of animal resources in that the property status of animals is necessary for a market in which there are offering and selling prices of animals*" (Francione, 1996, pp. 130-131).

[104] De hecho, aquí reside una de las principales críticas que Francione dirigirá, en el ámbito estratégico, a los neobienestaristas o regulacionistas: las reclamaciones que buscan mejorar la situación de explotación que viven los animales fomentan, precisamente, la consideración de que los animales no humanos son propiedades humanas.

No obstante, los animales no humanos, al igual que los humanos, son seres que tienen la capacidad de sufrir y disfrutar y, en consecuencia, tienen el interés, aunque quizás no sea consciente, de no ser considerados una propiedad. Si a esto le añadimos el principio de igual consideración de los intereses, que debe estar presente en toda teoría ética para que pueda ser considerada como tal, los intereses de los animales no humanos en no ser una propiedad ajena, por tanto, de no ser dañados, no son considerados. ¿Hay una buena razón para ello? Evidentemente, una vez que damos por sentado la existencia de una discriminación especista,[105] no está justificado:

> *In the case of animals, the principle of equal consideration tells us that if we are going to take animal interest seriously and give content to the prohibition against unnecessary suffering that we all claim to accept, then we must extend the same protection to animal interests in not suffering unless we have a good reason for not doing so. (...) we must protect animals from suffering at all from use as human property. We must accord to animals, as we do to humans, the basic right not to be treated as a resource. (Francione, 2000, p. 100)*

De acuerdo con esto, todos los animales sintientes deben comenzar a considerarse personas. Es decir, individuos que son dueños de sí mismos, no una propiedad ajena. Individuos hacia los cuales los agentes morales tenemos obligaciones directas. En consecuencia, estos deben gozar de los mismos derechos, en cuanto estos pretenden garantizar que no se les dañe. Finalmente, todo esto implicaría la completa abolición de la explotación que sufren los animales no humanos. Tomando como único referente su capacidad para disfrutar y sufrir, independientemente de capacidades cognitivas que permitan, por ejemplo, la propia concepción en el futuro:

> *We already purport to accept, through our endorsement of the human treatment principle, that animals are persons and not merely things. That is, we reject the view of those who denied that we cannot have any direct moral obligations to animals, and we maintain that animals have morally significant interests. If we really believe that, however, then we are obligated to apply the principle of equal consideration to animals and to reject their status as property. We must abolish and not merely regulate our institutionalized exploitation of animals, and no longer use or produce animals for food, entertainment, sport, clothing, experiments, or product testing. The vast majority of human/animal conflicts will evaporate because they were false conflicts that we fabricated from the outset by treating animals as economic commodities. (Francione, 2000, p. 165)*

[105] Para un análisis pormenorizado del concepto de especismo, véase Horta, 2010.

5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto como, siguiendo a varios renombrados autores en la materia, la perspectiva bienestarista —al menos desde la lectura de Francione—, en su plano teórico-filosófico, es problemática. Se ha tomado, como ejemplo paradigmático, la posición bienestarista que Francione observa en el Singer preferencialista de *Liberación animal* y *Ética práctica*. Hemos visto como, entre otras controversias, una de las premisas fundamentales que sostienen una gran variedad de teóricos —no sólo Singer— para justificar el "uso" de, al menos una gran parte, animales no humanos, el supuesto no daño de su muerte, es falsa. La muerte sí es un mal para los seres sintientes, independientemente de si son conscientes de ello o no. Esto es así en la medida en que frustra el interés que, por definición, tiene todo ser sintiente por atesorar experiencias positivas. Por tanto, debemos promover la abolición de todo tipo de explotación animal como recursos, no sólo en la medida en que eso les suponga un sufrimiento, sino también un daño.

A pesar de que en todo momento nos hemos apoyado en la lectura que realiza Francione de la cuestión, no hay que olvidar la posibilidad, como se viene apuntando, de errores en la misma. Así, es menester poner de manifiesto que no está claro hasta qué punto la lectura del Singer preferencialista como filósofo bienestarista —e incluso su lectura misma del bienestarismo, quizás simplificada en demasía— es correcta. Y es que, de hecho, el australiano llegará a rechazar tácitamente, como se ha dicho precedentemente, el uso de animales (Singer, 1999). Asimismo, las críticas realizadas contra Regan, más allá del debate estratégico, quizás no resultan precisamente adecuadas para la cuestión. Al menos en la medida en que Regan (1983) defiende, a pesar de la jerarquización de primacía de vidas, la completa abolición del uso de animales no humanos.

Como ha observado uno de los revisores anónimos del artículo, de la idea de que la muerte de todos los seres sintientes produce un daño, se podrían derivar numerosos posibles inconvenientes. Primordialmente, se podría argüir que, de ser efectivamente la muerte un mal para todos los seres sintientes equitativamente, esto conduciría a dilemas en situaciones en las que hay que decidirse a favor de la vida de algún ser sintiente frente a otro. Desde una teoría del valor experiencialista, este tipo de dilemas se podrían resolver caso a caso en función de ciertos criterios como, por ejemplo, la calidad de vida media previsible de ambos sujetos o la esperanza de vida previsible. No obstante, esta es una cuestión cuyo tratamiento pormenorizado excedería el objetivo del presente artículo.

Bibliografía

Allen, C., & Trestman, M. (2017). Animal Consciousness. In Schneider, S., & Velmans, M. (Eds.). *The Blackwell Companion to Consciousness, Chichester*, West Sussex: Wiley Blackwell, 63-76.

Bentham, J. (1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.

Campos, O. (2010). ¿Es la muerte un daño para los animales no humanos? *XLVII Congreso de Filosofía Joven.*

Campos, O. (2012). El controvertido papel del requisito de la autoconciencia en la evaluación moral del daño de la muerte. *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII, 85-103.

Cavalieri, P. & Singer, P. (1998). *El Proyecto "Gran simio": la igualdad más allá de la humanidad.* Madrid: Trotta.

Darwin, C. (1974). *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: EDAF.

Dunayer, J. (2004). *Speciesism.* Ryce: Derwood.

Francione, G. (1996). *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.

Francione, G. & Garner, R. (2010). *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* Nueva York: Columbia University Press.

Galvão, P. (2011). *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Lisboa: Dinalivro.

Gennaro, R. (1996). *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam: John Benjamins.

Griffin, D. (1992). *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press.

Horta, O. (2010). What is Speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.

Horta, O. (2011). La argumentación de Singer en Liberación animal: concepciones normativas, interés en vivir y agregacionismo. *Diánoia*, vol. LVI, 65-85.

Horta, O. (2014). The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, 31, 142-154.

Lazari-Radk K. y Singer P. (2014). *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics,* Oxford: Oxford University Press, 256-266 y 342-348.

Llorente, R. (2012). "Los fundamentos normativos de Liberación animal de Peter Singer". En Rodríguez, J. (Ed.). *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Van Swinderen, B., & Koch, C. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness.* In Francis Crick Memorial Conference, Cambridge, 1-2.

Mogil, J. S., Pang, D. S., Dutra, G. G. S., & Chambers, C. T. (2020). The Development and Use of Facial Grimace Scales for Pain Measurement in *Animals, Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 116, 480-493.

Nagel, T. (1974). What is it Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83, 435-450.

Paez E. (2017). La muerte de los animales no humanos en el nuevo utilitarismo hedonista de Peter Singer, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año IV, Vol. I, 86-106.

Regan, T. (1983). *The Case for Animals Rights.* Los Angeles/Berkeley: University of California Press.

Regan, T. (2003). *Animals Rights, Human Wrongs*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Shriver, A. (2017). The Unpleasantness of Pain for Nonhuman Animals. In Andrews, K., & Beck, J. (Eds.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Animal Minds*. New York: Taylor & Francis, 176-184.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Singer, P. (1991). *Ética práctica*. Barcelona: Ariel.

Walters, E. T. (2018). Defining Pain and Painful Sentience in *Animals, Animal Sentience*, 3 (21).

ALEJANDRO VILLAMOR IGLESIAS
Es graduado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca. En los últimos años ha publicado diversos artículos como "The Overwhelming Prevalence of Suffering in Nature", Revista de bioética y derecho, nº 42, 2018, 181-195; "¿Es el naturocentrismo compatible con una axiología sensocentrista?", Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, año VI, vol. 1, 2019, 70-82 o "El conflicto entre los criterios morales centrados en la posesión de estados mentales y los asumidos por las éticas ambientales", Dilemata, nº 31, 2020, 109-122. Actualmente trabaja como profesor de filosofía en educación secundaria.

Cecil:
Una relación con la otredad

Cecil: uma relação com a alteridade

Cecil: a relationship with otherness

Fecha de envío: 31 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 16 de junio de 2021**

Olga Lidia Ayometzi Sastré
Doctora en Literatura hispanoamericana. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala (México).
Email: oayometzi@yahoo.com.mx

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Los estudios de animales son una propuesta teórica de las últimas décadas en la que se recupera al animal no humano, tanto en la parte literaria, donde ocupa un papel protagónico, como social, puesto que al hacer una recreación del mismo se busca resignificarlo y repensar las relaciones que establece con el otro. Con base en dicha teoría y retomando, principalmente, a Kari Weil y Florencia Garramuño, nos acercaremos a la novela *Cecil* de Manuel Mujica Láinez, en ella analizaremos la manera en la que el animal se representa e interactúa con el humano; por consiguiente, recurriremos tanto a datos científicos del animal como al contexto en el cual el autor escribe la obra, a los recursos utilizados por éste y al cómo se vale de los antecedentes literarios en los que el protagonista es un perro, tal es el caso de *El coloquio de los perros de Cervantes*.

Palabras clave: estudios de animales, otredad, Cecil, comunicación.

Os estudos de animais consistem em uma proposta teórica das últimas décadas em que o animal não-humano é recuperado, tanto na parte literária, onde ocupa um papel primário, como social, pois ao transformá-lo em recreação, busca-se resignificá-lo e, assim, repensar as relações que estabelece com o outro. Com base na referida teoria e retomando, principalmente, Kari Weil e Florencia Garramuño, iremos nos aproximar da novela *Cecil,* de Manuel Mujica Láinez, para nela analisar como o animal é representado e interage com o humano; por conseguinte, recorreremos aos dados científicos do animal, ao contexto em que a obra é escrita, aos recursos utilizados pelo autor e ao modo pelo qual ele se vale dos antecedentes literários em que o protagonista é um cão, tal é o caso de *El coloquio de los perros de Cervantes.*

Palavras-chave: estudos animais, alteridade, Cecil, comunicação.

Animal studies is a field developed in the last few decades whereby nonhuman animals are recovered, both in literature, in which they assume a leading role, and in its social counterpart, since, by recreating the animal, one also resignifies and rethinks their relationships with the other. Based on such theoretical arena and borrowing from Kari Weil and Florencia Garramuño, we approach the novel *Cecil,* by Manuel Mujica Laínez, and analyze the way through which the animal represents himself and interacts with humans; therefore, we resort to both scientific data regarding animals and the context from which the author writes. We also consider the resources employed by the author as well as how he deals with literary sources that feature dogs as protagonists, such as Cervantes's *El coloquio de los perros.*

Key Words: animal studies, otherness, Cecil, communication.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

"Hasta que no hayas amado a un animal, parte de tu alma estará dormida".

Anatole France

1. Introducción

Los estudios enfocados en la relación humano animal se definen como un "campo interdisciplinario que investiga los lugares que los animales ocupan en el mundo social y cultural humano, y las interacciones que los humanos tienen con ellos" (DeMello, citado por Díaz, 2017, p. 4). De entre las distintas disciplinas que se encuentran realizando aportaciones en este campo se ubica la Antrozoología, que se encarga del "estudio científico de la interacción humano animal, y de los vínculos humano-animal" (DeMello, citado por Díaz, 2017, p. 5). Los avances de las investigaciones de dicha ciencia, centradas en las interacciones y los vínculos que se establecen entre los animales y los humanos, nos han permitido conocer, por un lado, de qué manera nos conectamos con los animales y, por el otro, cómo perciben los animales el mundo y cómo desarrollan los vínculos de interacción con los humanos.

En este sentido, los estudios de animales son una teoría en la que se rescata y se reinterpreta la relación animal - humano, esperando a que éste interactúe con el otro, no para dominarlo, sino para reconocerlo y aprender de sus comportamientos. Apunta Weil (2012)

> *The turn to animals in art as in theory is to attempt to envision a different understanding of what we humans are and consequently to enlarge or change the possibilities for what we can think and what we can do in the world.* (p. 13)

Las obras de arte y la literatura se convierten en un medio que da la voz a la diferencia, a la otredad, transformándola en un sujeto de representaciones imposibles en el universo racional, con la finalidad de que escuchemos, respetemos y miremos a quienes no pueden hablar. Todo ello en un contexto en el que el humano ha tenido un papel fundamental en el deterioro y extinción de la naturaleza, se hable de animales o plantas.

Con base en la teoría de los estudios de animales, y retomando principalmente a Kari Weil[106] y Florencia Garramuño,[107] nos acercaremos a *Cecil,* de Manuel Mujica Láinez, y analizaremos la forma en la que el animal se representa e interactúa con el humano, en consecuencia, con la sociedad. Para ello recurriremos tanto a datos científicos como al contexto en el cual el autor escribe la obra, pues hay referencias autobiográficas claras; no obstante, nos interesa destacar cómo trabaja el tema y los recursos o la técnica utilizada;

[106] Weil no solo se centra en la parte teórica, destacando la importancia de los estudios animales, sino que ejemplifica con textos literarios formas de relación, convivencia e interacción entre humanos - animales, para promover una postura ética de responsabilidad con la otredad.
[107] Quien pone énfasis en las regiones compartidas entre el humano y el animal, dada su cercanía y vinculación.

cómo se vale de los antecedentes literarios en los que el protagonista es un animal, tal es el caso de la *Novela, y coloquio, que pasó entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de la Resurrección* o *El coloquio de los perros de Cervantes.*

Cecil es una novela que da nombre al narrador, un perro que funciona como álter ego del protagonista, su dueño, quien es escritor. La comunicación humano – animal es eficaz. El perro, como animal doméstico, nos cuenta, sin prejuicio alguno, situaciones y experiencias íntimas de su amo (como humano y como escritor), de la familia de este e incluso de otros animales, también manifiesta conocerlo y entenderlo, saber lo que piensa y siente. De esta manera, la novela presenta dos miradas: la del perro hacia el humano (al comentar la fascinación, el amor, el miedo que siente hacia él), y la del humano con el animal (las caricias que le otorga, por ejemplo). Dicha estrategia narrativa, además, permite al autor Mujica Láinez "infringir la frontera entre lo real - inverosímil y lo fantástico ficticio" (Lámbarry, 2015, p. 13), con la cual podemos ver a animales actuar como humanos y, viceversa, a humanos como animales.

2.

Manuel Mujica Láinez, mejor conocido como Manucho, fue un escritor y crítico de arte argentino (1910 – 1984) que nació dentro de una familia noble, pudiente, con un poder político y económico (que fue perdiendo con el paso de los años) del que se vio favorecido debido a que le permitió vivir en Europa, viajar por el mundo y gozar de una refinada educación no solo en Argentina, sino en Francia e Inglaterra, principalmente.

Láinez estudió derecho, pero fue el periodismo lo que más le atrajo. En 1932 se inició como crítico de arte en *La Nación,* manteniéndose en él durante más de treinta años.[108] Desde 1936 vivió en el barrio de Belgrano, uno de los más importantes de la ciudad de Buenos Aires. En 1969, después de jubilarse de su trabajo en el diario, se trasladó con su familia a una residencia colonial denominada "El paraíso", ubicada en Córdoba, donde escribió *Cecil*. En 1987 murió y en su residencia se abrió un museo dedicado a su vida y obra.

Es importante comentar que no formó parte de alguna generación literaria, aunque se relacionó y podría incluirse con la de Jorge Luis Borges, Silvina Ocampo, Adolfo Bioy Casares, entre otros; y siguió más a los clásicos que a las vanguardias de su tiempo.

Como escritor publicó, de 1936 a 1984, más de 30 obras narrativas, entre las que destacan novelas históricas y biográficas, cuentos, ensayos, crónicas y traducciones.[109] A

[108] Periódico de larga vida en Buenos Aires; salió a la luz por primera vez en 1870 y desde ese entonces ha desempeñado un papel importante en el desarrollo político, ideológico y social de la sociedad argentina.
[109] Algunas son Aquí vivieron (1949), Misteriosa Buenos Aires (1950), Los ídolos (1952), La casa (1954), Los viajeros (1955), Invitados en "El Paraíso" (1957), Bomarzo (1962), De milagros y melancolía (1968), El laberinto (1974), El viaje de los siete demonios (1974), El escarabajo (1981), Vida de Aniceto el Gallo (1943), Vida de Anastasio el Pollo (1947), Miguel Cané (Padre) (1942), Sergio (1976), El brazalete y otros cuentos (1978) y Un novelista en el Museo del Prado (1984).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

lo largo de su carrera literaria obtuvo, entre otros premios, el John f. Kennedy, en 1964, y la Legión de Honor del Gobierno Francés, en 1982. Fue también miembro de la Academia Argentina de Letras y de la Academia Nacional de Bellas Artes.

3.

La relación humano animal no es reciente, pero su estudio científico sí lo es. La interacción y las actitudes entre humanos y no humanos ha ido cambiando en las últimas tres décadas a partir de las investigaciones realizadas desde distintas disciplinas como la biología, la zoología, la antropología, entre otras, y desde los diversos entornos o ámbitos en los que entran en contacto el humano y el no humano. Dichos estudios muestran los beneficios físicos, sociales y psicológicos de la domesticación y de la relación entre el humano y el animal. Las investigaciones nos han permitido conocer el proceso de la domesticación de los animales y la relación que ha tenido con el hombre:

> *En las sociedades de cazadores recolectores la relación de humanos y animales estuvo marcada por un valor de tipo instrumental, en el que ambas partes proveían y recibían beneficios del otro, en las sociedades estratificadas en las que ya se había desarrollado la domesticación la relación era diferente". (Gutiérrez, Granados y Piar, 2007, p. 167)*

Es importante señalar que no con todos los animales se llevó a cabo el proceso de domesticación. La domesticación implicó en sus inicios "mantener al animal vivo, a facilitar su capacidad de reproducirse y a seleccionar características del animal que faciliten aún más dicho proceso de domesticación" (p. 166). En ese proceso, los animales empezaron a ser tratados de manera diferente, llegándose a considerar "símbolos de poder y estatus social" (p. 167). Y cabe anotar que, de entre los animales domesticados, el perro fue el que mostró desde sus inicios una relación afectiva con el humano. Granados y Piar (2007) señalan que para que se desarrolle el vínculo entre el animal y el humano deben generarse algunos principios básicos como son la protección, las caricias y la comunicación, es decir, la relación debe ser significativa, dinámica, afectiva y beneficiosa para ambos.

La literatura, en consecuencia, desde tiempos remotos, ha utilizado y explorado la figura del animal doméstico en las narraciones, principalmente la del perro y del gato, apareciendo como protagonista, testigo o acompañante del hombre; la cercanía y la convivencia entre el humano y el animal dentro de la vida cotidiana ha sido un factor que ha contribuido a establecer y fortalecer ese vínculo. La otredad ha pasado de ser un objeto a ser un sujeto literario que relata las experiencias del hombre y de la sociedad. Esto no resulta extraño, pues, como lo hemos mencionado, la relación del humano con el perro tiene una historia evolutiva de miles de años, al ser éste el primer animal domesticado (Díaz, 2017).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Cecil, la novela a la que nos enfocaremos, fue publicada en 1972 y retoma uno de los recursos con más tradición literaria[110], el que presenta como narrador a un no humano, en este caso, un perro llamado Cecil,[111] quien nos contará la historia de su dueño. Dicho recurso es significativo porque, por un lado, transgrede la frontera de lo real y lo fantástico: un perro es el que nos cuenta una historia en la que él no es el protagonista[112]; por el otro, al narrar a partir de la otredad admite la posibilidad de despojarse de los prejuicios y los vicios que tienen los humanos y de decir aquello que en otras circunstancias no nos atreveríamos a contar; es así que nos enteramos de algunos pormenores de la vida del Escritor, su amo, sucesos que inevitablemente nos llevan a asociarlos con el autor, Manuel Mujica Láinez. En este sentido, la novela se vuelve una ficción autobiográfica en la que el perro se convierte en un testimonio de verdad[113]. Cecil se define como un narrador confiable, que repite lo que ve y oye; que conoce, juzga y ama a su dueño:

> *¿Lo critico? ¿Soy un mal perro? ¿Un hijo de perra, en el triste sentido? Me dejaría descuartizar por él, pero nadie lo conoce mejor, ya que comparto su conciencia, y no hago más que reproducir, como un servil disco de fonógrafo, lo que mis orejas recogen continuamente. Además, si alguien se atreviera a insinuar que no lo amo, porque lo juzgo con equidad, que abrigo un despecho, un resentimiento incompresible, ¡cuidado!: soy frágil, pero tengo los dientes agudos y afirmados en las encías, unos dientes pétreos como los del gran Anubis. (Mujica, 2018, p. 14)*

Al respecto, el autor señaló en una entrevista: "Quiero a ese libro porque es el único autobiográfico en su totalidad" (citado por Choin, 2014, p. 28). Esta obra fue escrita entre 1969 y 1971, cuando Manuel Mujica se retiró del trabajo y se alejó de la ciudad y de las cámaras, trasladándose a la tranquilidad de "El paraíso", su residencia. Notemos, además, que la novela termina con la fecha de 6 de noviembre de 1971 al 21 de febrero de 1972.

La novela se compone de 19 capítulos y posee una estructura circular, inicia y termina con las mismas líneas. Dos epígrafes dan comienzo a la novela, el primero retoma un verso del poema "El hombre y el mar", de Baudelaire: "*Tu te piáis a plonger au sein de ton image...*"[114]; el segundo retoma unas líneas de la novela de Cervantes, *Novela, y coloquio, que pasó entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de la Resurrección*. Con el primero se nos da un guiño que alude a la interiorización que hará el narrador del

[110] En 1613 Cervantes publicó el Coloquio de los perros. A lo largo de la historia le seguirán entre otros, Corazón de perro de Mijail Bulgalov (1925); El arte de conducir bajo la lluvia de Garth Stein (2008), Flush de Virginia Woolf (1933); Perros e hijos de perra (2014) y Los perros duros no bailan (2018) de Arturo Pérez- Reverte.
[111] Cecil, señala el narrador, en honor al fotógrafo inglés Cecil Beatón, a quien el Escritor conoció el mismo día en que le fue otorgada su mascota.
[112] Aunque tenemos como narrador a Cecil, el protagonista es el Escritor, es decir, el amo del perro.
[113] Raúl Quesada ha estudiado el tema y, en su opinión, Cecil es "una autobiografía ficticia en tanto que adopta parcialmente la forma autobiográfica puesto que prevalece lo ficcional sobre lo factual (citado en Choin, 2014, p. 29).
[114] "Estás tratando de sumergirte en tu imagen...".

protagonista, de quien siempre habla. A su vez se metaforiza la idea del perro como reflejo del hombre. El segundo dice "'... desde que tuve fuerza para roer un hueso tuve deseo de hablar, para decir cosas que depositaba en la memoria...", con lo cual alude a su tradición, la del perro narrador. Y del mismo modo que en aquella obra, en esta, Cecil, reconoce su diferencia, su otredad, su imposibilidad para hablar y se pregunta:

> *¿Quién asegura, de continuar evolucionando, que no consigo hablar algún día? En la quinta, aparentemente, es posible todo, y se dijera que el futuro de un perro sabio (pero sabio de verdad y no un mero azotado histrión de circo) carece de límites. (Mujica, 2018, p. 13)*

La capacidad de pensamiento y su manifestación en el lenguaje ha sido una característica distintiva entre animales humanos y no humanos; sin embargo, la teoría de estudios de animales ha trabajado en proyectos para demostrar que muchas especies animales poseen las capacidades básicas necesarias para la subjetividad: la autoconciencia, la capacidad de raciocinio, la capacidad de aprender y de transmitir el lenguaje (Weil, 2012). Lo que no han podido hacer hasta ahora es hablar o expresarse a través de signos lingüísticos. En cuanto al aprendizaje de los perros, Longa y López (2005) mencionan el caso del perro Rico, que pudo aprender etiquetas o nombres de objetos a través del mecanismo *Fast mapping*, pero sin llegar a las palabras. Así que, cuando Cecil quiere atraer la atención de su dueño, a pesar de ser un perro sabio, lo que hace es ladrar, lloriquear y brincar, ese mismo actuar realiza cuando siente celos de que el Escritor pudiera sentirse atraído por alguien más, lo cual, menciona, ya le ha acontecido[115].

Rugaas (2005) señala que los perros tienen un mismo lenguaje para comunicarse que incluye movimientos corporales, sonidos, expresiones, señales, entre otros, y que si observáramos las señales que los perros realizan para comunicarse y se las aplicáramos, nuestra comunicación y relación con ellos mejoraría enormemente. En este sentido, humanos y perros nos estresamos, sentimos miedo, dolor, afecto y enojo. "Pero principalmente y sobre todo, los perros se estresan por las mismas razones que los humanos: cuando se sienten incapaces de solucionar una situación" (p. 33). Cecil, por lo tanto, no habla pero reconoce que su especie tiene otras cualidades: sus "dones de percepción", los cuales superan a los del humano.

> *De cachorro, ya presentía alrededor la proximidad de materias indiscernibles. Mis ojos captaban un leve batir de alas, en lugares sin pájaros, y distinguían roces fugaces y súbitas visiones, relámpagos, a los que mi inexperiencia no atribuía una condición extraterrestre. Pero sólo cuando estuve en la quinta y en su ambiente propicio, sólo*

[115] Es interesante notar, en la novela, los sentimientos y las expresiones que Cecil utiliza para referirse a su dueño, pues se comporta como si fuera también de su propiedad, o incluso su pareja. Está siempre atento a lo que le ocurre, menciona amarlo, sentir celos, avivar sus dones de percepción para estar alerta ante posibles rivales, estremecerse ante sus caricias, etc.

> *cuando el amor se apoderó de mí y me convirtió en un espía saturado de sospechas y de angustia frente a las posibles rivalidades, se aguzó en mí, además de la discriminación sagaz de todo lo corriente y como un fruto de mi perpetuo estado de alerta, la capacidad de avanzar, bajo la guía de los celos, por el camino recóndito que lleva al terreno donde es imposible posarse. (Mujica, 2018, p. 29)*

Es a través de esos "dones" que puede captar presencias sobrenaturales, como lo es la aparición de un fantasma en la quinta.

La trama se sitúa en Inglaterra y da comienzo cuando Cecil lleva viviendo con su dueño un año; cuenta con varias analepsis que permiten al narrador explicar algunos sucesos del pasado, como la que utiliza para contarnos cómo llegó a la quinta. Así, sabemos que Cecil era un cachorro cuando fue regalado por sus primeros dueños con el Escritor; Cecil señala que no tuvo la oportunidad de tomar una decisión y fue el destino quien lo condujo a él. La relación del perro y el humano fue creciendo. El Escritor se lo fue ganando hasta que del miedo y el terror se pasó al amor y la fascinación, por lo que encontramos expresiones como: "me he entregado, con la intensidad de una pasión primera que sospecho será también la última" (p. 5); "ahora soy suyo. Me ha ganado" (p. 6).

En *Cecil* nos encontramos ante una narración contada en presente. Inicia con la siguiente frase "Creo que lo he fascinado, y sé que él me ha fascinado también. Presumo que nos perteneceremos el uno al otro hasta que la muerte ocurra" (p. 5). A partir de estas oraciones, se establece un juego narrativo que si bien nos seduce y lleva a seguir la lectura, nos habla de la relación que hay entre el humano y el animal, lo que piensa uno del otro, ya que Cecil, en algunas ocasiones, también cede la palabra al Escritor para que se exprese. Si Cecil se atreve a contarnos parte de la vida íntima del Escritor, que no son más que experiencias del propio Manuel Mujica, estas se hayan matizadas en tanto lo que estamos leyendo es una historia ficcionalizada. En este sentido aceptamos los valores verdad-mentira desde el planteamiento. Cecil se convierte en un hábil narrador y nos engaña lo suficiente para que le creamos. Aquí caben dos cuestionamientos: ¿Cómo se gana un narrador el derecho para decir la verdad? ¿Le vamos a creer? Ese es el pacto que aparece desde el inicio. Aceptar el juego. Aceptamos una novela en la que conviven animales, humanos y hasta fantasmas, sin sorpresa alguna, naturalmente.

La cualidad perceptiva de Cecil, mencionada con antelación, permitirá la inclusión del elemento fantástico en la novela. En la quinta hay un fantasma que la ronda, Cecil fue el primero en percibirlo y descubrirlo, más tarde fue visto por el Escritor. Después de algunas averiguaciones descubrieron que era mr. Littlemore, un hombre que había muerto 40 años antes. Lo interesante es que el evento proporcionó al Escritor la creación de una leyenda, pues "se consagró a reconstruir la elemental existencia de su huésped incógnito. Procedió como cuando preparaba sus novelas históricas, acopiando materiales de todas las fuentes. Aportes múltiples, de personas viejas del pueblo, súbditos de Su

Majestad Británica, jubilados en ferrocarriles, bancos, etc., contribuyeron a redondear su biografía" (p. 31). El interés en reconstruir la biografía del fantasma y convertirlo en leyenda, nos lleva a interpretar el interés que tiene Cecil de crear una biografía de su dueño, para convertirlo en lo mismo: una leyenda, claro, si muriese. Señala: "Y es seguro que en torno del Escritor se está tejiendo asimismo todo un ciclo legendario; todo un romancero ineludible; al que contribuirán, proponiéndoselo o no, desde el chismerío censurante hasta la amistad solidaria; desde los periodistas necesitados de singularidad, hasta los turistas urgidos por la falta de metas de paseo" (p. 34). Aunque, menciona que, si regresase como el fantasma, el consenso general no lo reconocería en ese aislamiento, dada su propia manera de enfrentar la vida, solo reconocería fragmentos de esa leyenda, como ha ocurrido con otros personajes o sucesos[116].

En esta novela el narrador es Cecil, un perro de raza Whippet, inseparable de su dueño, a quien conoce muy bien. Es significativo notar cómo se adentra al pensamiento del protagonista, cómo existe una comunicación y vinculación entre el animal y el humano, por lo tanto, nos puede contar situaciones, experiencias, ambientes, estados de ánimo y costumbres de la vida del escritor, y no solo eso, sino que también opina, expresa todo lo que piensa y nos comunica su punto de vista de las vivencias y el actuar de su amo, ya que todo el tiempo está hablando de él. Cecil es un perro que va más allá de las palabras que le pudiera decir del Escritor y manifiesta un conocimiento pleno de él, al señalar cómo es que se ha situado en la mente de su dueño, cómo puede ver y leer con sus ojos y observar lo que piensa, dice que ha sido a través del amor. Reconoce que dicho acercamiento se fue dando con el paso del tiempo, aprendió a entender cada una de sus reacciones y el amor le hizo salvar la distancia. Todo a través del amor que le tiene:

> *Un día comprobé que cuando él miraba, yo miraba también; que cuando él leía, leía también yo; que cuando escribía, seguía yo sobre el papel, aunque estuviera echado a su vera, el dibujo vacilante de las palabras. Por supuesto, el Escritor no podía percatarse de ello. Siempre hay uno que ama más, de los dos interesados, y en este caso me ha tocado a mí esa suerte o esa desventura. ((Mujica, 2018, p. 10)*

Vemos al animal como una figura que quiere y busca su reconocimiento.

Científicamente, en cuanto a esta vinculación que desarrolla Cecil con el Escritor, Díaz (2020) señala que no todas las interacciones humano animal generan un vínculo afectivo, pero que en los perros sí se ha observado. Hay tres teorías que subyacen a la generación de los vínculos humano animal: la teoría del apoyo social, la teoría del apego y la teoría de la biofilia. La primera señala que los animales son proveedores de apoyo social, emocional y físico; la segunda apunta a que biológicamente los humanos y animales se hayan predispuestos a desarrollar el apego, como en las relaciones entre padres o madres e hijos, también se suma el que la hormona de la oxitocina, ha sido hallada en niveles más elevados tanto en humanos como en perros, producto de sus

[116] Esta es una alusión clara a la vida y comportamiento de Mujica Láinez.

interacciones; y, con la tercera, la de la Biofilia (amor a la vida) se expone que el humano se asocia instintivamente con la naturaleza.

Si nos aparecen animales y humanos dentro del texto es para que haya un mutuo reconocimiento y memoria. Es un espacio en el cual, en lugar de contraponerse, ayudan a la definición tanto de lo humano como de lo animal. La literatura, en consecuencia, se ve fortalecida en el hecho de pensar la posibilidad de cambiar la relación entre animales y humanos.

Garramuño (2011) comenta que esta narrativa se centra más que en el universo de los personajes en el interior de ellos:

> *la narrativa suele abandonar la narración de un mundo para concentrase, si no en la conciencia de sus personajes –muchas veces alienados o fuera de sí–, en sus percepciones y sensaciones, entre las cuales, a veces, y de modo casi anestesiado, se incluye toda una sentimentalidad parca y austera, igualmente desindividualizada pero no así despersonalizada. Es como si los textos, al poner en cuestión esa noción de lo individual, estuvieran insistiendo, en ese despojamiento o desnudamiento, en la importancia de asignar un punto o una singularidad como el lugar de tránsito de afecciones y acontecimientos. (p.7)*

Por lo tanto, si bien Cecil se inserta dentro de una tradición literaria, esta incorpora elementos originales como lo es la mezcla de pensamientos compartidos entre el amo y el perro, ambos entran en una sincronicidad tal, que pueden hacer de sus pensamientos uno solo. Además, son tan parecidos[117].

> *Todos estos textos contemporáneos acercan lo humano a lo animal hasta el grado más alto de intimidad posible, colocando por momentos animales y humanos en un mismo nivel de protagonismo, haciendo de la distinción entre animal y humano una suerte de pliegue en mutación constante donde una lógica de lo múltiple escapa tanto de la semejanza como de la analogía para situarse en la descripción de una región común y compartida entre lo animal y lo humano". (Díaz y Olarte, 2016, p. 1-2)*

En *Cecil*, entonces, se utiliza y explora la figura de un no humano funcionando como alter ego del escritor, se identifica y comparte características con él. Hay entre ellos una región común, semejante, que los coloca en una situación de igualdad. ¿Cuáles son esas zonas compartidas en la novela? La clase, el conocimiento, la escritura.

[117] Díaz y Olarte (2016) plantean que hay una correlación de compatibilidad o personalidad entre el dueño y la mascota, que "ciertos rasgos de personalidad tienden a emparejarse o correlacionar con una percepción de beneficios aumentada a partir de la convivencia con animales de compañía, y a su vez que dichos beneficios percibidos varían en función del tipo de mascota" (p. 3). Y ello, al final, influye también en el desarrollo del vínculo entre ambos.

Iniciaremos con la clase. Cecil tiene un origen que le causa orgullo y vanidad, es un Whippet, un perro de raza. Oyó decir a la embajadora de Italia, quien llegó a tomar un té en la quinta, que son los perros más antiguos del mundo.

> *Yo conozco estos perros; son los más antiguos del mundo; los he visto en el norte de África. Fíjese —añadió dirigiéndose al Escritor— que han conservado en la pelambre el color de las arenas del desierto. Son los descendientes del dios Anubis, los mismos que figuran en los jeroglíficos". (Mujica, 2018, p. 8)*

El perro tiene clase, y aunque descubre que no es tan antiguo como escuchó decir, sino producto de una mezcla, no es cualquier mezcla: "por la rama paterna, provengo, pues, de los canes flexibles que pueblan los paños góticos… (de) la otra rama, la materna, la de los fox-terriers burgueses" (p. 9). Además sabe de su clase porque el escritor, en un viaje que hizo a Buenos Aires, compró libros sobre perros, que estudió delante de él, y aunque supo que también era una mezcla, lo era de un galgo inglés con un fox-terrier. Cecil, por lo tanto, es un perro sabio, de raza, tiene clase y está orgulloso de serlo, como también lo está su dueño; pues, observa Cecil, que cualquier hombre se enorgullece de poseer un perro de raza.[118] Por su parte, el escritor también es un burgués, habita en una quinta inglesa, cuenta con innumerables obras de arte, es un coleccionista, lo que da cuenta de su cultura y su posición social[119]. Esta clase se contrapone a la de su compañera de casa, la perra Miel, de quien Cecil se expresa así: es "una perra bastarda, recogida, moribunda, en la trabazón de un alambrado" (p. 7). Miel es una perra descrita distinta a Cecil, ella es espontánea, alegre, entusiasta, cariñosa y pertenece a la esposa del escritor, así que Cecil y Miel encuentran su contraparte en el escritor y su esposa, sus dueños. En este sentido son animales que funcionan como proyección de sus amos, se identifican, se caracterizan y se reconocen en ellos.

Hay un animal más que convive con Cecil y Miel: la gata Sara. Sara es una gata a la cual, supone Cecil, no alimentaban ni trataban bien porque abandonó a su amo y llegó a la quinta. Al describirla a ella y a su situación, el narrador aprovecha para comentar la problemática de otros animales, faltos de respeto y susceptibles de maltratos por los humanos. El amo de Sara era miembro de La Sociedad protectora de Animales, por lo que Cecil externa su crítica hacia él en estos términos: "Quizás, de tanto extender y diversificar la protección, quedarían dosis demasiado módicas, en los platos, para la repartija de los

[118] Díaz (2017) señala que "El perro doméstico (Canis familaris) pertenece a la familia de los cánidos, un grupo de mamíferos carnívoros biológicamente emparentados que se divide en treinta y ocho especies" (p. 33). De estos han salido aproximadamente 400 razas en la actualidad, "las cuales fueron desarrolladas desde la antigüedad para desempeñar diversas funciones, las principales han sido brindar compañía y elevar el estatus personal del dueño en el hogar o en la caza" (Clutton-Brock, citado por Díaz, p. 33).

[119] Claudio Zeiger (2010) nos dice "Manucho quedará para siempre enmarcado entre el monóculo, los anillos, los brazaletes y tantos otros objetos que su goloso afán de coleccionista acumuló en sus mansiones y en sus novelas. Esa forma de vivir rodeado de objetos fetiche, van haciendo del propio escritor y su emblemático nombre, un fetiche privilegiado y un icono ambulante (p. 12).

protegidos" (p. 44). Es decir, el dueño, quien pertenece a un organismo, sería el más indicado para otorgar un buen trato, alimento y cuidados a Sara, sin embargo, es con quien Sara no se encontraba contenta, pues pasaba hambre.[120] Así, ante la llegada de Sara, Cecil y Miel actúan con frialdad. El narrador señala que el vínculo con Sara

> *reviste un carácter similar a los de los representantes de los países con las relaciones diplomáticas cortadas. Pasarnos los dos cerca de ella, como si no la viésemos, como si no existiera, pero nuestros cuatro ojos y su ojo se espían, por el rabillo, ya que nunca se sabe qué puede acontecer, cuándo estallará el ciclón. Nosotros comemos nuestra comida, en nuestros platos, y Sara come la suya, en el suyo. (p. 45)*

Cecil y Miel actúan al acecho, a distancia y con indiferencia.

En cuanto al conocimiento, aunque Cecil se considera un elemento decorativo, es también un perro sabio que guarda en su memoria muchos detalles del escritor, sabe de arte, de literatura, de pintura, de fotografía; conoce el recorrido del tour de la quinta de memoria, en el que destacan innumerables obras de arte, bustos, porcelanas, pinturas, recuerdos, retratos, libros de escritores reconocidos y clásicos, libros del Escritor, objetos, piezas arqueológicas, etc. lo cual demuestra la importancia, la cultura y el conocimiento tanto de Cecil como del Escritor. Notamos que es una novela en la que predomina el arte, la presencia de autores literarios, el refinamiento y la exquisitez de la vida burguesa.

Respecto a la escritura, tanto Cecil como su amo, son seres cultos, que conocen y opinan lo mismo de arte (fotografía, escultura, pintura, entre otros) que de literatura, que se ilustran, que leen y que narran.

> *Incluyo a continuación el catálogo de las obras que durante medio año hemos leído: y digo hemos, porque mientras mi patrón se quemó las cejas, hojeó, repasó y tomó nota por escrito, yo fui testigo permanente de un proceso que asimilé como un alumno silencioso, alternando esa tarea con la caza de moscas que eliminó el tijeretazo de mis quijadas, las enumero de acuerdo con su orden cronológico, o sea a medida que se siguieron y según fueron registradas. (p. 56)*

Dicha lista refleja lecturas de varias disciplinas. Cecil sólo narra, no puede escribir, pero su amo, el Escritor, tiene libros publicados; libros en los que ha manifestado su devoción por los objetos (el arte) y sus jerarquías, los muebles, las cosas, más que en las personas. Así, la otra coincidencia que comparten el narrador y el protagonista es que ambos son narradores. Cecil, como otredad, como animal humanizado, nos cuenta la historia de su dueño; él es un narrador al que no le cuestionamos su naturaleza, y que

[120] Tener una mascota requiere considerar no solo la parte afectiva sino la financiera, pues para sustentarlas y cuidarlas el recurso monetario es importante.

actúa como alter ego del escritor, quien ha publicado libros, él es quien puede y dice entenderlo y defenderlo.

Técnicamente, Cecil cuenta con un narrador en primera persona. Ahora bien, respecto al uso de la primera persona para narrar la historia, señala Garramuño (2011) que "gran parte de esta literatura contemporánea elige para narrar esa suerte de intimidad expuesta una primera persona, que aunque tome rasgos autobiográficos…, retrocede ante toda pulsión de demorada, detallada e individualizante autobiografía" (p. 6). Mujica Láinez juega con este recurso narrativo, pues aunque Cecil es identificado con el escritor, en este caso, al introducir un narrador ficticio, ficcionaliza también la biografía del protagonista, de tal manera que tomamos la historia como una ficción autobiográfica, es decir, el autor utiliza dicha estrategia para establecer una relación distinta entre autor y audiencia y matizar una historia de vida alejándola de la "realidad", aunque como toda autobiografía tendamos, por las características que menciona Cecil del Escritor, a asociarlo de manera inevitable a Mujica Láinez. Además, en la novela el Escritor señala en algún momento: "La vida de un escritor se parece de repente a sus novelas. Aquella escena que yo inventé es reproducida aquí por la realidad" (Mujica, 2018, p. 49), con lo cual invierte, de alguna manera, la realidad y la ficción.

Hemos comentado que los dos personajes más importantes de la obra son Cecil y el Escritor. En cuanto a Cecil, ¿cómo se le describe? ¿Qué sabemos de él? En el primer capítulo, titulado "Del amor", se enfoca Cecil en darnos a conocer las caricias, el trato que le otorga el escritor y el amor que le tiene, y se tienen (ambos), lo que les ha llevado a conocerse tan bien, a saber incluso lo que piensa uno del otro. Señala:

Basta que me deslice una mano por el cuerpo, en caricia larga, para que vibre y me estremezca, como si me encendieran una pequeña fogata en el corazón. Pero, asimismo, si mi compañera se arrima y lo besa, sufro como si a mi pobre corazón lo rozase una mano de hielo. (p. 5)[121]

Los estudios en Antrozoología, han avanzado al respecto y señalan que hay factores que motivan la asociación del vínculo humano animal. Díaz (2020) apunta: "respetaremos inicialmente la propuesta de Fine (2014; 2019) para luego ampliarla. La misma incluye: (1) el antropomorfismo, (2) la dependencia de los animales, (3) la integración de estos en las rutinas, y (4) los beneficios de la relación" (p. 12), lo cual quiere decir que a las mascotas las vemos como humanos, las tratamos como hijos y les proveemos muchos cuidados, los hemos pasado del exterior al interior de la casa, son dependientes de los humanos y, a cambio, proporcionan salud y bienestar a las personas.

[121] El amor y las caricias que le propicia el Escritor, y la manera en la que nos narra Cecil evidentemente muestra una carga erótica y sexual. Este dato es, además, interesante en tanto se vuelve un filtro de la orientación sexual del autor. El perro se identifica y ama a su dueño; este personaje siente celos, amor y sentimientos parecidos a la de una relación de pareja, en este caso, homosexual, los dos son machos, varones.

> *En tanto los vínculos implican bidireccionalidad, debemos asumir la perspectiva del animal para poder afirmarlo. Es decir, debemos asumir que esta clase de amor es también sentida por nuestros animales. De momento, los estudios basados en neuroimágenes, correlatos neuroendócrinos y repuestas conductuales en perros nos permiten fundamentar que se trata de un amor compartido. (Díaz, 2020, p. 24)*

En consecuencia, Cecil siente, ama, cela y se estremece cuando su dueño le acaricia, asume el comportamiento y el rol como el de una pareja, ello queda evidenciado con la anterior descripción erótica y de amor hacia su dueño. Del Escritor, apunta el narrador, "aprecia de mi amor los reflejos externos; mi alborozo si llega; mi melancolía si parte" (Mujica, 2018, p. 10).

En este universo narrativo Cecil tiene un papel fundamentalmente de testigo, que busca reevaluar al Escritor, contar su historia, dar a conocer sus motivaciones literarias, sus aficiones, su comportamiento y, por qué no, cambiar la percepción de frivolidad del autor, de quien habla, del protagonista; dar a conocer su yo interno, develar sus pensamientos y recuperar a su público.

> *Como él se caracterizó, pues la frivolidad es uno de sus muchos ingredientes psicológicos, por la tenacidad con que participaba del mundano estrépito, aun en sus manifestaciones más tontas —sin captar que al narrador todo lo nutre—, resolvieron al fin que su exilio voluntario constituía una actitud, una "pose" más, y un medio astuto para continuar llamando la atención con un nuevo artificio, y cada vez que el Escritor regresó a Buenos Aires, muchos lo comentaron como si fuese una traición y un testimonio de su flaqueza. (Mujica, 2018, p. 21)*

En este sentido ¿qué nos dice Cecil de su dueño, del Escritor? ¿Qué es aquello que quiere defender y que por algo se atreve a contar? Básicamente son tres asuntos: hablar de los motivos que le llevaron a refugiarse en la quinta, explicar la razón del que no publicara y saber a qué se dedicó durante su alejamiento de la cuidad.

Primer asunto: justificar su aislamiento y retiro de las cámaras. Parece que en el momento en que Cecil nos narra la historia, el escritor ha dejado de ser noticia, los periodistas han dejado de buscarlo o lo buscan cada vez menos. En un primer momento lo que les interesaba a estos era saber el por qué su alejamiento a Inglaterra[122]. Por lo que Cecil defiende a su amo, externa sus opiniones; es a través del perro que el Escritor tiene la libertad para hablar de sí mismo:

> *No comprendían, en lo que a mi amo respecta, su necesidad de apartarse, a esta altura del camino, de las sendas demasiado transitadas, para que ese otro "smog" que es la*

[122] Manuel Mujica se aleja de la ciudad para irse a Córdoba.

> *novelera bruma no le impidiese ver con lucidez dentro de sí mismo …Varios de ellos se negaron a discernir que, al alejarse, el Escritor no había firmado un pacto con nadie; que no se había convertido, de la noche a la mañana, en un ermitaño o un Fausto al revés. (p. 21)*

Si bien estas líneas remiten a Mujica Láinez, esta es una manera de defenderlo.[123] Señala Cecil, que el alejamiento se debió a que quería concentrarse en sí mismo. Aunque se interpretó de otra manera, para llamar la atención. Sin embargo, así fue como lo dejaron tranquilo, dejo de ser fuente de noticia:

> *Desconcertados o despechados, terminaron por dejarlo tranquilo; resolvieron que perdía su condición de "noticia"; que lo probable es que sus contradicciones respondieran a los mecanismos propios de un viejo caprichoso, y apartaron de él los reflectores de la publicidad, que antaño lo habían hostigado. Eso refirmó su certidumbre de que no había errado al ausentarse. (Mujica, 2018, p. 21)*

El otro tema en el que estaba interesada la prensa era averiguar el silencio del Escritor, saber por qué ya no escribía. Menciona Cecil que cuando el Escritor tuvo la oportunidad, fue muy claro y para que no se deformase su opinión, como había ocurrido en otras tantas ocasiones, redactó su pensamiento. En este momento Cecil cede la palabra al protagonista, para que se exprese y se defienda.

> *Hay una etapa en mi vida de escritor, singularmente angustiosa: es la que se estira entre la terminación de un libro y el comienzo del siguiente. Como lapso empezó cada vez que puse fin a una obra, ya múltiples los períodos arduos que he debido atravesar. Supongo que otro tanto les sucederá a los demás escritores, y en particular a los novelistas, porque el autor de cuentos, por el esfuerzo breve de composición que requieren los relatos, no está sujeto a esa desazón, y porque el poeta no depende del esfuerzo cotidiano sino de la inspiración instantánea. Sólo puedo hablar de mi experiencia y transmitirla con honradez: el desasosiego que en ese tiempo me invade es muy afligente. He cerrado el último capítulo de un libro; me he despedido de los personajes que durante meses, quizá durante años, poblaron mi imaginación y mis horas, y de repente me siento despojado, vacío. El lapso dedicado a inventar, a poner en marcha la máquina compleja, a cuidar sus ruedecillas sin olvidar detalle, se distingue, en lo que me atañe, por su honda felicidad. Escribo, aun cuando trato un tema dramático, en medio de la alegría de la creación. Para otros, según he oído, esos son los grandes momentos que torturan. Para mí no, por suerte. Son, al contrario, los del alivio que exalta a quien da vida. (p. 22)*

[123] Algunos aspectos que llevan a relacionar al Escritor con Láinez es su frivolidad, su vida social, cultural y artística.

Continúa el Escritor hablando de su obra, de los motivos que la alientan, de los temas, de su recepción, de sus miedos, etc. Pasa por el recorrido de sus textos y del destino del escritor. Apunta Cecil "no olvidemos que fue crítico de arte y que impulsó a una generación semirrelegada" (p. 14).

En algunos momentos Cecil actúa como detective, pues quiere averiguar los pensamientos más profundos y entender el comportamiento del escritor. También se pone en dicho papel ante los sucesos sobrenaturales que aparecen en la quinta. El narrador señala: "Me propuse acecharlo, descubrirlo. Pero había que postergar la preciosa tarea" (p. 25).

Un tema más que tenía que comentar Cecil era el de la escritura. Cecil señala que el Escritor se alejó de los escenarios para enfocarse a la escritura. ¿Y qué era lo que estaba escribiendo, en qué estaba trabajando? Lo que sucedía, nos explica Cecil, aunque muchos no lo crean es,

> *que el Escritor dedicaba esos vagabundeos a pensar en los seres nacidos de su imaginación. Me adentré en su espíritu, y allí reconocí, reproducidas exactamente, las escenas que yo veía en la arboleda. Pero era tal la intensidad con que el Escritor evocaba sus figuras, era tal su desesperación por que actuasen, por concretarlas en los libros que se hurtaban a su pluma, que las proyectaba, sin advertirlo, fuera de sí, y entonces el cinematógrafo singular del cual yo había disfrutado en el arcano de su cerebro se desplazaba de la máquina secreta y cobraba silenciosa vida efímera, como en una pantalla verdinegra, en la vacilación del paisaje. (p. 26)*

Y no solo eso, sino que estaba enfocado en la escritura y los apuntes que dieron por resultado la biografía de Heliogábalo[124]. Dato significativo porque utiliza el recurso de las cajas chinas, dado que esta acción se repite a varios niveles. Esto es, tenemos al autor que escribe una biografía, luego al protagonista, el Escritor, quien escribe una biografía, y a Cecil, el narrador, quien nos cuenta una biografía; hallamos la biografía dentro de otras biografías, es decir, una metabiografía. El proyecto fue denominado por el escritor Heliogábalo:[125]

> *Con su ayuda desigual, compuso el Escritor una biografía de Heliogábalo. Es una biografía estricta, despojada de imaginativos alardes, que mi amo destinó a ser utilizada como guía cuando entrase de lleno en el trabajo de su ficción; una suerte de esqueleto básico que debía servirle para la armazón de su novela. Quizás su lectura, por excesivamente extensa, resulte fatigosa al indiferente y al apresurado, pero es*

[124] La referencia es obvia, alude a la escritura de Cecil, su autobiografía.
[125] Heliogábalo fue un emperador romano que reino de 218 al 222. Fue conocido con el nombre de Marco Aurelio Augusto.

> *ineludible introducirla en esta relación, aun agobiándola, pues en la época en que se la compiló el personaje embargaba al Escritor, de tal modo que sólo recorriéndola es posible, hasta cierto punto, hacerse una aproximada idea del remoto príncipe por culpa del cual el Escritor andaba siempre distraído. (p. 57)*

Entre Heliogábalo y el Escritor, Cecil haya ciertas coincidencias. La atmósfera y los acontecimientos que marcaron a Heliogábalo fueron: hizo a un lado las tradiciones religiosas y los tabúes sexuales, se casó cinco veces y tenía amantes homosexuales, a quienes otorgó favores; asimismo, dado su comportamiento desarrolló una reputación de excentricidad, decadencia y fanatismo, que señalaron, fue exagerada. Estos comentarios tuvieron tal trascendencia que fue un emperador despreciado por la vida que llevó, así pasó a la historia. Cecil, es un narrador que busca cambiar esa visión del Escritor, en consecuencia, del autor. ¿Qué percepción quiere cambiar Cecil del protagonista? el de su vida desenfrenada, las fiestas, su homosexualidad, las críticas a su persona.

Así, Cecil se explaye en contarnos su punto de vista respecto al escritor: "El orgullo de sangre del Escritor, gastado por el hábito, ya no funciona. Habla como un muñeco de ventrílocuo" (p. 14). O este otro: "Por momentos, el amo de la quinta parece un narrador de mágicas leyendas, y por momentos un rematador esperanzado" (p. 17), también dice que el escritor finge no darle importancia al momento en que toca el tema de sus libros. Con un ejemplo alude a la falta de reconocimiento que ha dejado de tener el escritor:

> *La amiga, escritora y pintora, ganadora de un premio internacional del PEN Club, fue distinguida por mi señor con la dedicatoria impresa de uno de sus libros más importantes, a lo que ella retribuyó dedicándole una pieza de teatro. El uno está en castellano y en griego la otra. Ninguno de los dos ha podido valorar la consistencia del homenaje. (p. 16)*

De la quinta señala:

> *El Escritor dice que le recuerda a Escocia, pero a él cualquier paisaje, cualquier sitio le recuerda otro, pues ha ambulado mucho, y si su memoria no le brinda de inmediato la perseguida imagen, me parece que la substituye con una aproximada, para no quedarse sin su comparación. Le encanta comparar. (p. 6)*

El escritor aparece como un personaje que ha viajado, que conoce lugares, que gusta de las obras de arte. En el caso de Mujica Láinez, sabemos que era un coleccionista y un fetichista.

Y apunta,

> *por eso no me equivoco si digo que el interior de su cabeza está amueblado como su casa; que su casa se reproduce en esa zona invisible, con exacta precisión, y que aunque suele parecer distraído y su vista no es demasiado buena, nada escapa a su inventario cuando recorre sus vastas habitaciones. (p. 12)*

Describe la casa en la que habita como grande. La casa fue adornada por el escritor y su esposa, en ella distribuyó muchas cosas que transportó de Buenos Aires, también colocó cuatro bustos para "italianizarla". Era una casa que recorría, que mostraba, dando tours:

> *Cuando se cansó de los "tours" de museo, era tarde. Los fugaces huéspedes, acogidos con feliz hospitalidad, enviaron a otros y estos a otros más. Se defendió como pudo, pero los invasores, sobre todo en verano, fueron más fuertes. Supongo que es por eso que hace dos años que no escribe. (p. 12)*[126]

¿Quiénes son los otros personajes de quienes habla Cecil? Además de los fantasmas, se encuentran la esposa, la madre del escritor y sus tías. Un dato interesante en las novelas es que la mayoría de los personajes carecen de nombre, se presentan como anónimos y ello aplica tanto al protagonista, del que Cecil siempre se refiere como al Escritor, como a los que aparecen en el resto de la historia. Señala Garramuño (2011) que,

> *esa convivencia entre lo animal y lo humano supone en estos textos la presencia de personajes que sólo de un modo muy precario –y por inercia– pueden definirse como sujetos. En la mayoría de los casos no sólo son personajes anónimos o sin nombres, sino que resultan personajes difíciles de identificar con una personalidad o aún con una historia personal y única, individual (p. 5)*

Esta indefinición puede dar a la obra universalidad en tanto las características no definen a un ser específico, sino que pudiera tener y aplicarse a cualquier otra referencia. Así, tenemos que las tías de las que habla eran tres, pero una murió y ya sólo le quedaron dos. Menciona que son solteras, que la que murió gustaba de escribir versos y estudiar religiones orientales, ella era la de en medio. La chica tiene la enfermedad de la gota[127]. De la madre del poeta señala que se parece a su esposa, era fina e inteligente, además escribía cuentos, que poseía un libro de evocaciones de Francia. Así, vemos al Escritor seguir una tradición familiar pues su madre fue escritora y a su tía también le gustaba escribir.

[126] Manucho se traslada en 1969 a la hacienda y publica esta obra hasta 1972.
[127] Los datos se asemejan a los integrantes de la Familia de Mujica Láinez, compuesta por cuatro tías, una de las cuales gustaba del orientalismo.

Concluimos diciendo que toda obra es susceptible de ser analizada interna y externamente. Internamente, haciendo un análisis textual, que establece e identifica las relaciones de estructura, narrador, personajes, tiempo, espacio, lenguaje, entre otros; y externamente, tomando en cuenta elementos contextuales, que llevan implícitas marcas sociales, culturales, científicas, políticas, porque si bien la obra vale por sí misma, siempre define, impacta o alude a una instancia contextual específica. En el caso de esta novela, Manuel Mujica Láinez construye una obra en la que el animal es tocado por el otro, que se introduce en su interior para revelar sus pensamientos y sentimientos, de tal manera que el autor nos acerca a los animales permitiendo repensarlos al cambiar su rol; convierte a esos seres que han tenido un papel pasivo y de espectadores, en activos, al cederles la palabra. A través de la escritura y de la lectura de textos literarios, en los que los protagonistas o narradores son no humanos se piensa en la otredad y se reflexiona en el humano y en su vínculo e interacción con el no humano, con la finalidad de acercar y trasformar el actuar humano frente a otras especies, incluso ante prácticas deshumanizantes. Esta ha sido una lectura desde la otredad, en la que Cecil nos lleva a imaginar un mundo posible, donde los no humanos son seres sabios, virtuosos, con cualidades, con afectos y que pueden expresarse, de tal forma que nos invite a pensar nuevas formas de acercarnos a ellos, con responsabilidad, respeto y justicia. Nuevas formas de convivencia.

Bibliografía

Ahuja, N. (2009). Postcolonial Critique in a Multispecies world. *PMLA*, 124 (2), 536- 563

Andermann, J. (2011). Tesis sobre la metamorfosis. *Boletín,* (16), 1 -14. Recuperado de: www.celarg.org

Calvo Soler, P. (2017). *El vínculo entre el ser humano y los animales: aspectos psicológicos y psicopatológicos (*Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Cruz, J. (20 de febrero de 2010,). Manuel Mujica Láinez. *La nación*. Recuperado de: https://www.lanacion.com.ar/cultura/manuel-mujica-lainez-nid12338

Choin, D. (2014). *Cecil*: Una autobiografía novelesca de Manuel Mujica Láinez. *Káñina*, XXXVIII (2), 27-41

Díaz Videla, M. (2017). *Antrozoología y la relación humano -perro*. Buenos Aires, Argentina: IRojo Editores

---------- (2020). Vínculo humano-animal ¿Qué clase de amor es ese? Human-animal bond. What kind of love is that?. *Calidad de vida y salud,* (13), 2-31

--------- y Olarte, M. A. (2016). Animales de compañía, personalidad humana y los beneficios percibidos por los custodios". doi: 10.5872/psiencia/8.2.21

Garramuño, F. (2011). Región compartida. Pliegues de lo animal-humano. *Boletín,* (16), 1 -14. Recuperado de: www.celarg.org

Gutiérrez, G., Granados, D. R., y Piar, N. (2007). Interacciones humano-animal: características e implicaciones para el bienestar de los humanos. *Revista Colombiana de Psicología*, (16), 163-183

Lámbarry, A. (2015). *El otro radical. La voz animal en la literatura hispanoamericana*. México: Universidad Iberoamericana Puebla

Longa, V. M., y López Rivera, J J. (2005). ¿Pueden adquirir palabras los animales? Sobre el aprendizaje de palabras por un perro. *ELUA*, (19), 301-317

Molina, D. (27 de diciembre de 2018,). Un gran olvidado. Manuel Mujica Láinez. Recuperado de: https://www.nueva-ciudad.com.ar/notas/201812/39520-un-gran-olvidado-manuel-mujica-lainez.html

Mujica Láinez, M. (2018). *Cecil*. Recuperado de: www.lectulandia.com

Radiotelevisión española. (19 de junio de 1977). Manuel Mujica Laínez, entrevista realizada por Joaquín Soler Serrano en el marco de su programa "A Fondo". Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=yG22M1Ol46A

Rugaas, T. (2005). *El lenguaje de los perros. Las señales de calma*. Recuperado de: https/www. lectulandia.com

Weil, K. (2012). *Thinking animals. Why animal estudies now?* New York: Columbia University Press

Wolfe, C. (2009). Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities. *PMLA,* 124 (2), 564- 575

Zeiger, C. (10 de septiembre de 2010). Manucho Fetiche. A cien años de su nacimiento, Manuel Mujica Láinez en clave gay. *Soy*. Recuperado de:https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-1596-2010-09-10.html

OLGA LIDIA AYOMETZI SASTRÉ
Doctora en Literatura Hispanoamericana por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales y, en el campo de los Estudios Animales, cuenta con la publicación del artículo "El reino animal: Hombre vs Animal. Una relación de subordinación", en la revista italiana Orillas, N.5 (2016).

Las metamorfosis de Acteón
Una relectura de *Muerte de Narciso* desde las miradas animales

As metamorfoses de Narciso: uma releitura de *Muerte de Narciso* a partir dos olhares animais

Metamorphoses of Narcissus: re-reading *Muerte de Narciso* from the point of view of the animal gazes

Fecha de envío: 30 de septiembre de 2020 **Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2021**

José Castellanos
Profesional en Estudios Literarios. Estudiante PhD en Español. University of Notre Dame (Estados Unidos).
Email: jcastel4@nd.edu

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este artículo explora el poema de José Lezama Lima *Muerte de Narciso* (1937) desde un lente ignorado por la crítica: la presencia de algunos animales. La interpretación parte de leer a Narciso al lado de las figuras míticas de Eco y Acteón, y propone que en *Muerte de Narciso* el personaje principal asiste a un reconocimiento de que no es el único ser con la capacidad de mirar. De esa forma, apoyado por las ideas sobre el "perspectivismo" de Viveiros de Castro, el artículo concluye que el poema de Lezama Lima puede leerse como un texto sobre un Anti-Narciso, es decir, como una relectura del Narciso clásico en la que Narciso no solo se mira a sí mismo en su reflejo, sino que ve en el agua las miradas de los animales y comprende así que el lugar del humano en el cosmos es uno inestable.

Palabras clave: Narciso, mirada, perspectivismo, metamorfosis.

Este artigo explora o poema *Muerte de Narciso* (1937) de José Lezama Lima, desde uma lente ignorada pela crítica: a presença de alguns animais. Esta interpretação começa lendo Narciso junto às figuras míticas de Echo e Actaeon e propõe que o personagem principal em *Muerte de Narciso* reconhece que ele não é o único ser capaz de olhar. Portanto, baseando-me no "perspectivismo" de Viveiros de Castro, este artigo conclui que o poema de Lezama Lima pode ser lido como um texto acerca do Anti-Narciso, ou seja, como uma releitura do Narciso clássico, releitura na qual Narciso não olha somente a si mesmo no reflexo da água, mas também observa ali os olhares de outros animais compreende, assim, que o lugar do homem no cosmos é instável.

Palavras-chave: Narciso, olhar, perspectivismo, metamorfose.

This article explores Jose Lezama Lima's poem *Muerte de Narciso* (1937) from a perspective ignored by critics: the presence of particular animals. This reading starts by considering Narcissus alongside the mythical figures of Echo and Actaeon, and proposes that the main character in *Muerte de Narciso* recognizes that he is not the only being capable of a gaze. Based on Viveiros De Castro's notion of "perspectivism", this article concludes that Lezama Lima's poem can be read as a text about an Anti-Narcissus. That is, as a re-reading of the classical Narcissus, in which he not only stares at himself in the water, but also at the gazes of the animals, acknowleding, thus, that the place of the human in the cosmos is an unstable one.

Key Words: Narcissus, gaze, perspectivism, metamorphoses.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

Muerte de Narciso, el poema de José Lezama Lima publicado en 1937, es una especie de caleidoscopio del sentido. Con cada giro, la crítica lee en él algo nuevo, a veces ligeramente diferente de la lectura anterior, a veces contradictorio. Esto ha llevado a múltiples interpretaciones, cuyo amplio rango pueden resumir las siguientes tres ideas: 1) Es un poema sobre la total indiferenciación del sujeto iniciado con la Naturaleza (Beaupied, 1997, p. 2) Es un poema sobre la reconstrucción imposible pero necesaria del sí-mismo fragmentado en una unidad ilusoria (aunque no irreal) de su existencia en la creación estética[128] (Benvegnù, 2015, p. 3) Es un poema en el que Narciso busca su identidad en el espejo, pero lo que encuentra es una mentira que desenmascara: su identidad no es fija, sino una constante metamorfosis (Morales Saravia, 1995).

Sin embargo, si se puede decir que tales interpretaciones del poema comparten algo es lo siguiente: todas lo han leído como una reflexión sobre o desde Narciso, sujeto humano, como el único sujeto del poema y, por lo tanto, como el único centro de análisis posible. Esto, incluso cuando una lectura muy literal del texto deja ver que, como Anthony Cascardi comenta, y la misma Beaupied (1997) recuerda, "*for a poem about Narcissus, there seems to be very little Narcissus; rather, there is very much 'world'*" (1977, p. 7). En su artículo, Cascardi lee el poema como una apertura del sujeto desde la cual este desaparece para dar cabida en su conciencia al Otro que lo rodea, un sujeto que se confunde con los objetos a su alrededor. Pero incluso en esta lectura el centro vuelve a ser una y otra vez el sujeto humano, pues él estaría "*very much present in all that is not him, as his consciousness is fused with the not-self*" (1977, p. 8).

En parte, el privilegiar al sujeto humano ha sucedido porque Narciso ha sido identificado únicamente con otros personajes mitológicos que son igualmente "demasiado humanos": Dionisos, Cristo, Ícaro, Perseo, Orfeo, incluso Odiseo[129]. En su identificación con ellos, Narciso ha mantenido la humanidad como eje central de interpretación. En contraposición, es fundamental leer a Narciso, primero, como Eco, y luego como Acteón, dos personajes que veo muy presentes en el poema de Lezama Lima y cuyas historias los sitúan en los límites de la "humanidad". No se trata acá de proponer una nueva lectura meramente intertextual, según la cual tales personajes son rastreados como en una trama detectivesca y revelados como un acertijo que puso allí el autor. Eco y particularmente Acteón no son solo presencias intertextuales: son paradigmas de interpretación que permiten una nueva forma de pensar la relación entre animales humanos y no-humanos, y por lo tanto una lectura nueva de *Muerte de Narciso*. Una lectura en la cual Narciso/Eco/Acteón no sólo mira, sino que es mirado; es decir, una lectura en la que el lugar central del humano en el orden del cosmos es cuestionado.

[128] Véase también Lutz (1984), Robyn (2015), Heller (1997) y Cascardi (1977).
[129] Para un compendio de estas identificaciones, véase Morales Saravia (1995).

Siguiendo la primera idea de Cascardi ("para ser un poema sobre Narciso, hay muy poco de Narciso y mucho de mundo") y desde el paradigma de Narciso/Eco/Acteón, se puede leer *Muerte de Narciso* poniendo especial atención en aquellos seres que, si bien están incluso más presentes que Narciso en el poema, parecen haber resistido interpretación hasta hoy. Beaupied los incluye en el término "Naturaleza", Cascardi hace lo mismo con la palabra "mundo" (concepto que, aunque en comillas en el original, no aparece muy problematizado allí). Aquí los llamaremos "animalidades no humanas", pues, como bien cuestiona Jacques Derrida (2008), el mismo término de "el animal" o "lo animal" ha procurado capturar con violencia conceptual una serie de millones de especies no-humanas que, nada más a primera vista, pueden ser tan diferentes como lo son una almeja y un elefante. Sé que "animalidades" no resuelve con suficiencia el problema nominal. Sin embargo, el plural y el énfasis en la adjetivación que nombra una cualidad y no una esencia (con una diferencia análoga a la que existe entre "la bondad" y "lo bueno") puede llegar a hacer más justicia a la multiplicidad que ocultan los otros términos.

Esto es posible porque la relación de Narciso con Eco y Acteón surge de que todos son personajes presentes específicamente en el libro III de las *Metamorfosis* de Ovidio[130], una contigüidad material en la tradición que está lejos de ser una coincidencia. Por el contrario, su presencia es un indicio de que no están allí solo como personajes con orígenes múltiples y muchas veces imprecisos (el universo mitológico grecolatino), sino como personajes que en el texto ovidiano están relacionados en tanto forman una especie de unidad. Por otro lado, el problema del cambio y la permanencia es, lo sabemos, fundamental para el poema de Ovidio. Una de las preguntas que surgen de esta obra es la de si la transformación revela una verdadera identidad que permanece, o si crea una totalmente nueva a partir de la anterior. Para el caso de los tres personajes de Narciso, Eco y Acteón, la transformación se da, respectivamente, en un vegetal, una mezcla de minerales y fenómenos acústicos, y una animalidad no-humana. Como veremos más adelante, detrás de la posibilidad de la mutación de todo en todo está, según el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010), la creencia en que todos los seres del mundo comparten la calidad de tener alma, un alma igual.

Muerte de Narciso puede leerse como un poema en el que suceden dos procesos simultáneos: 1) El reconocimiento, por parte de Narciso, de que el mundo está poblado por sujetos que, como él, tienen agencia y voz, un reconocimiento que se da a través de la mirada que va hacia y viene de las animalidades no humanas, miradas refractadas por el agua/espejo como especie de tecnología de la revelación. 2) La invasión de tales

[130] Metamorfosis es un libro sobre "el cambio de forma de todo lo existente" y no exclusivamente una recopilación de mitos (Fernández Corte y Cantó Llorca, 2008, p. 35), aunque de las 250 historias que componen el libro, la mayoría puedan ser consideradas de carácter "mitológico". Más preciso sería llamar a las Metamorfosis una especie de "enciclopedia de la literatura", en la que se dan cita múltiples géneros y tradiciones (Fernández Corte y Cantó Llorca, 2008, pp. 74-75). Consideramos acá a Ovidio como el autor en tanto organizador pero también transformador de las historias de las Metamorfosis, como lo hacen Fernández Corte y Cantó Llorca.

animalidades no-humanas al poema, de tal forma que se hace visible su agencia y su voz en la realidad. Los conceptos de "perspectivismo" y "multinaturalismo" que propone Viveiros de Castro como centrales en la filosofía de los pueblos amerindios son una excelente base para esta propuesta, pues permiten pensar en formas otras de considerar la relación entre los diferentes seres vivos que habitan el mundo. Para este ensayo, los términos de Viveiros de Castro serán más un medio de contraste que definiciones que encajen sin incomodidad en el poema. En estos detalles conceptuales entraré más adelante.

2. Cambio y permanencia: Presencia del libro III de las *Metamorfosis* de Ovidio

En su versión ovidiana la historia de Narciso es tanto sobre él como sobre Eco. Aunque Narciso muere y en el lugar en donde descansaba su cuerpo vemos nacer una flor blanca con olor a azafrán (Ovidio, 2008), la ninfa Eco vive todavía. Despreciada por el joven hermoso enamorado de su reflejo, de quien ella se enamoró en vano, se oculta en una cueva hasta que no es más que huesos convertidos en piedras y voz (Ovidio, 2008). Sin embargo, una primera lectura de *Muerte de Narciso* sorprende por la aparente omisión del personaje femenino, fundamental en la narración ovidiana. Pero otra lectura más atenta deja ver que su presencia, aunque subordinada a la del varón, aparece de formas diferentes a la alusión directa o al evidente uso de su nombre.

Eco está presente como voz. Más precisamente, como la imposibilidad misma de la voz. Para Ovidio, Eco fue castigada de tal modo que solo podía usar su voz para repetir las últimas palabras que escuchaba de alguien más. El castigo provino de Juno, quien se sintió engañada cuando supo que Eco se encargaba de entretenerla con sus largas charlas cada vez que aquélla estaba cerca de encontrar a Júpiter en sus infidelidades con otras ninfas (Ovidio, 2008). El castigo de Eco es doble, pues posteriormente es despreciada por Narciso. Después de haber perdido su capacidad de hablar por sí misma, su voz activa, pierde su cuerpo, hasta que únicamente "el sonido es lo que pervive de ella" (2008, p. 342). Por su parte, Narciso es bastante elocuente. Tanto con Eco como con su reflejo tiene conversaciones/monólogos hasta el último momento de su vida, cuando incluso se despide de su amado reflejo con un "Adiós" (2008, pp. 347-348).

En *Muerte de Narciso* versos como "racimo de palomas / ocultas en la garganta muerta" (15.5 - 6)[131], "El espejo se olvida del sonido y de la noche" (3.2) o "boca negada en sangre que se mueve" (3.8) nos muestran a un Narciso que parece luchar por decir algo que no puede. La voz, tan importante en la narración ovidiana de Eco-Narciso, es incorporada al poema de tal forma que el Narciso de Lezama es uno enmudecido,

[131] Usaré un sistema simple de referenciación para Muerte de Narciso: el primer número corresponde a la estrofa (de la 1 a la 17) y el segundo al verso (del 1 al 8). El poema tiene 17 estrofas, todas con 8 versos. Cito de la edición de la Biblioteca Ayacucho que se encuentra en la bibliografía. Este sistema me permite hacer referencia a versos en particular, algo muy importante para un poema como este.

particularmente en su reflejo[132]: Narciso, que es tanto el que está fuera del estanque como el que está reflejado sobre las aguas, comparte la imposibilidad de Eco de usar su voz a su voluntad. Contrapuesto totalmente al joven elocuente de la versión latina, este nuevo Narciso lleva en sí a la que fue su compañera. En Ovidio (2008), Narciso mismo dice a su reflejo: "por cuanto adivino por el movimiento de tu hermosa boca, me respondes con palabras que no llegan a mis oídos" (p. 345). Una parte de él, la que le devuelve el agua, es muda, tanto como lo será el Narciso de Lezama Lima.

Pero esta es solo una de las interpretaciones posibles acerca de la mudez de Narciso en el poema. Hay un personaje que también hace parte del libro III de las *Metamorfosis* de Ovidio, cuya presencia en *Muerte de Narciso*, como la de Eco, es espectral. Se trata de Acteón, a quien veo en el ciervo que aparece literalmente en versos como "Narciso, Narciso. Las astas del ciervo asesinado / son peces, son llamas, son flautas, son dedos mordisqueados" (15.1) o "huidos los donceles en sus ciervos de hastío, en sus bosques rosados" (14.4). Acteón, como veremos, es precisamente un "ciervo asesinado" y la referencia a los "dedos mordisqueados" hace bastante gráfica la forma en que murió. Acteón es, además, un "doncel", un joven que intenta huir.

La crítica ha leído en el "ciervo asesinado" una clara alusión a Cristo (Cascardi, 1977, p. 9). Claro, la relación entre Narciso y Cristo es, por muchas otras razones, evidente (Beaupied, 1997) y, –aunque Cristo no es explícito pero sí lo es la muerte y la resurrección– en Heller, 1997). Sin embargo, probablemente lo que más caracteriza la poesía de Lezama Lima (y en particular su poesía temprana) es su constante polisemia y la posibilidad de sus imágenes de significar una y múltiples realidades. Por esto, no es difícil afirmar que, así como Narciso es Cristo, es también Eco y Acteón. Este último no solo por la metamorfosis animal a la que es castigado, sino por lo mismo que comparte con aquella: la imposibilidad de la voz.

En el mismo libro III de las *Metamorfosis*, Acteón es descrito como un joven cazador (un "doncel") castigado sin haber cometido ningún delito (Ovidio, 2008, p. 328). Después de una mañana de caza agitada y con las armas bañadas en sangre, Acteón ordena a sus compañeros descansar del sol del mediodía. Paralelamente, Diana, la diosa cazadora, hace lo mismo en un estanque próximo. Caminando sin rumbo, Acteón llega al estanque, lo que llena de ira y vergüenza a las ninfas de la diosa, quienes la cubren de las miradas del joven. La diosa, furiosa pero sin sus armas cerca, solo puede lanzar agua a la cara de Acteón, "y rociando su cabellera con las vengadoras aguas" (2008, p. 330), lo maldice: "Ahora puedes contar, si es que puedes contarlo, que me has visto sin vestidos" (2008, p. 331). Inmediatamente, Acteón comienza su transformación en un ciervo. Para

[132] Otro espacio requiere la discusión del uso del término "imago" en el sistema poético-filosófico de Lezama Lima y su relación con la historia de Narciso en su versión ovidiana: Fernández y Cantó proponen que el término latino imago, usado constantemente por Ovidio en sus Metamorfosis, remite tanto a una pintura como a una estatua (Narciso como mármol), pero también a la imagen reflejada en el agua o al eco. Véase Fernández y Cantó (2008, p. 145-6) en las obras citadas.

Ovidio, uno de los aspectos que más resaltan de la transformación es la imposibilidad de Acteón para hablar: "intenta decir: «Desdichado de mí», pero no le salió ni una palabra; gimió, y esas fueron sus palabras" (2008, p. 331). Incluso luego, cuando Acteón es perseguido y asesinado por sus propios perros, compañeros fieles de caza, escribe Ovidio: "Querría gritar: [«Yo soy Acteón, reconoced a vuestro amo»] (sic). Las palabras no responden a su voluntad; el aire resuena con los ladridos" (2008, p. 333) y "Acteón gime y produce un sonido que, aunque no es humano, un ciervo no podría emitir, y llena con sus tristes quejas las montañas que le son familiares" (2008, p. 333).

Además de la imposibilidad de la voz, en la historia de Acteón narrada por Ovidio hay también otro elemento importante para este análisis: el agua en el rostro y la cabellera. El agua en los ojos[133] es un elemento fundamental en *Muerte de Narciso* (2008): "máscara y río, grifo de los sueños" (3.4), "el río en la suma de sus ojos anunciaba" (5.7), "lenta se forma ola en la marmórea cavidad que mira" (6.6), "espuma colgaba de los ojos, gota marmórea y dulce plinto no ofreciendo" (15.8). Narciso mira el agua, Narciso está en el agua, el agua está en sus ojos, sus ojos están en el agua. Acteón, castigado por ver lo que no debía, por ver de más, es salpicado con agua en el rostro y ahora será un ciervo. Como ciervo mirará el mundo a través del agua, ¿se vio también reflejado en ella? Narciso, enamorado de su imagen en el agua, que es a la vez río que fluye, mármol estático y espuma brumosa, ve el mundo a través de sus nuevos ojos de ciervo, hechos de agua, o a través del agua en la que están sus nuevos ojos.

Con esto, la relación en la red de imágenes que va de Eco a Narciso y a Acteón se hila con más finura[134]. La imposibilidad de la voz es así un correlato de la mirada que, a veces disminuida por el agua, se muestra más como refractada. Si bien ni Eco, ni Acteón, ni Narciso pueden hablar, sí pueden mirar y ser mirados. Su comunicación se establece a través de la mirada. La reinterpretación llevada a cabo por Lezama Lima de estas tres historias del libro III de las *Metamorfosis* de Ovidio (2008) une a estos personajes en un único personaje mítico, un nuevo Narciso que comparte cualidades con sus otros compañeros y es a la vez alguien nuevo. Si Eco solo puede repetir lo que dicen los demás, ni Acteón ni Narciso podrán hablar cuando quieran. Si Acteón fue castigado con agua en el rostro por ver lo que no debía ver, Narciso verá a través de / con / a pesar de / gracias al agua. ¿Qué es lo que "anuncia" el río "en la suma de sus ojos" (5.7)? Hay algo que Narciso ve y de lo que no puede hablar. Solo parecen quedarnos dos opciones: lo que ve es lo que lo sume en el silencio, o el hecho de no poder hablar es lo que lo lleva a ver.

[133] Presente también en otro de los poemas más interesantes y hermosos de Lezama, "Rapsodia para el mulo". Versos como "La ceguera, el vidrio y el agua de tus ojos / tienen la fuerza de un tendón oculto" o "asciende vidrioso, cegato, / como un oscuro cuerpo hinchado / por el agua de los orígenes" forman sin duda un órgano nuevo de este posible corpus a analizar. La palabra "agua" aparece nueve veces en el poema, en todas relacionada con los ojos del mulo, término que a su vez aparece dieciséis veces. Lastimosamente, no es momento de establecer los puentes entre los dos poemas, puentes variados y significativos que, sin duda, permitirían leerlos de formas nuevas.

[134] Como tejida por la Dánae de los primeros versos del poema: "Dánae teje el tiempo dorado por el Nilo" (1.1).

3. La metamorfosis y el lugar de cada quien

Para Fernández Corte y Cantó Llorca (2008), la experiencia de lectura de las *Metamorfosis* incluye "un sentimiento elemental de asombro ante esa presencia momentánea del caos, al menos si se utiliza una vara de medir humana" (p. 140). La inestabilidad corpórea de los personajes, que pueden ser transformados de las formas más variadas, confrontan a quien lee con un mundo en el que los cuerpos no pueden cumplir su función tradicional de ser receptáculos firmes de la identidad. Cada ser, en el momento más inesperado, puede transformarse en otro, de tal forma que "todo puede surgir de todo" en una "gran apertura" (2008, p. 144). Aunque a esta altura de su interpretación Fernández y Cantó se decantan hacia la "gran apertura" de los géneros textuales y la tradición literaria, variables y muy fluidos en el poema de Ovidio, es muy fácil dar el paso hacia leer su propuesta ya no desde el corpus textual, sino desde el cuerpo mismo de aquellos seres.

Según los mismos Fernández y Cantó, en las *Metamorfosis* asistimos a dos tipos fundamentales de cambio: uno inmotivado, en el que la forma primera y la segunda no comparten una relación causal clara; y uno motivado, metafórico, en el que esto sí sucede. El segundo, evidente en la historia de Eco, nos habla de un cosmos ordenado, en el que los hechos se suceden con causalidad y en orden. La forma segunda representa metafóricamente algo que se mantuvo. Incluso "revela" una verdadera identidad: Eco no era más que voz sin sustancia, y su transformación solo confirmó su esencia. Por otro lado, el primero nos confronta con la posibilidad del azar y el caos: ¿por qué el cuerpo muerto de Narciso se transforma en una flor blanca con olor a azafrán? Si hay una relación estrecha entre su forma primera, su comportamiento, su castigo y su forma segunda, no es explícita y parece quedar abierta.

Andrew Feldherr ve en los distintos tratamientos que Ovidio da a la transformación una forma de confrontar a quien lee con sus propias formas de leer: la lectura necesariamente debe ser una en la que se contrasten perspectivas de distintas formas de autoridad. Para Feldherr, algunas de las narraciones traen en sí una invocación del respeto a los órdenes cosmológicos establecidos, pero otras necesariamente los confrontan (2002). Eco, por ejemplo, será castigada con razón, y su transformación es presentada en el poema como motivada y necesaria. Acteón, por otro lado, aparece como víctima, pues es considerado culpable de un error que no cometió con dolo. Las *Metamorfosis* son así una reflexión del lugar de cada quien en el orden del cosmos: aquel que traspasa sus límites debe volver a él, sí, pero en muchas veces tal proceso de recomposición se lleva a cabo con violencia.

Muerte de Narciso es también una reflexión sobre el lugar de los seres en el orden del mundo. Si bien todas las historias de corte mitológico de Ovidio nos confrontan con un orden alterado y recompuesto (una parlanchina que no puede hablar, un joven hermoso pretendido por todos pero enamorado de sí mismo), encuentro en la de Acteón el paradigma central de mi lectura del poema de José Lezama Lima. Acteón es un humano

vuelto animal, un cazador que es cazado, un amo devorado por sus fieles compañeros animales. En Acteón están mezclados algunos de los elementos tradicionalmente marcan la separación entre el "humano" y el "animal".

Desde los primeros versos del poema, Narciso aparece como un sujeto que mira: "¿No se apresura tal vez su fría mirada / sobre la garza real y el frío tan débil / del poniente, grito que ayuda la fuga / del dormir, llama fría y lengua alfilereada?" (2.5-8). Incluso, parece establecerse una relación entre el mirar y el despertar del sueño. En la mirada sobre el animal ("la garza real") hay un despertar. El Narciso de Lezama no se mira a sí mismo en el agua, o por lo menos no es él mismo el centro de su observación, como lo fue en Ovidio: "Vertical desde el mármol no miraba / la frente que se abría en loto húmedo" (2.1-2). Narciso, cuyo aspecto marmóreo[135] lo asemeja a la fijeza y la materialidad indestructible de una estatua, usa el agua como espejo que abre su frente al mundo. Muy pronto comienza su muerte: "Frío muerto y cabellera desterrada del aire / que la crea, del aire que le miente son / de vida arrastrada a la nube y a la abierta / boca negada en sangre que se mueve" (3.5-8). ¿Qué relación tiene la mirada del "animal" con la "muerte" de Narciso?

Antes interpreté los ojos de este verso "El río en la suma de sus ojos anunciaba" (5.7) como si fueran los ojos de Narciso. A la falta de presencia explícita del personaje en la estrofa 5 habría que sumarle que, en ella, los sujetos gramaticales son los "granizados toronjiles y ríos de velamen congelados" (5.1), un "dócil rubí" que "queda suspirando en su fuga ya ascendiendo" (5.4), el otoño que "recorre las islas no cuidadas" (5.5) y una "aislada paloma muda entre dos hojas enterradas" (5.6). Los sujetos de esta estrofa son elementos de la "naturaleza", del "mundo": ríos, minerales, plantas y animales. Los últimos versos se vuelven todavía más confusos: "El río en la suma de sus ojos anunciaba / lo que pesa la luna en sus espaldas y el aliento que en halo convertía" (5.7-8). ¿De quién son las espaldas en las que pesa la luna? Por un lado, parece que se tratara de Narciso, doblado sobre el agua, con la luna a sus espaldas y a la vez reflejada en el agua, coronada por un halo que sale de su boca y maquilla de tal forma el reflejo. Por otro, los ojos y las espaldas pueden ser parte del río, un río que mira hacia arriba desde su fluir y a la vez soporta sobre sus aguas todo el reflejo del mundo. Tal diversidad de lecturas permite, por un lado, que esos otros seres que no son Narciso mismo tomen un papel activo dentro del poema; y, por otro, que de esta forma la jerarquía del mundo se sacuda. ¿Cuál es el lugar que les es propio? Si bien no estoy seguro de que sea el "caos" lo que predomina, un orden fijo y absoluto se resquebraja.

[135] En la traducción que uso, Narciso "permanece inmóvil con el mismo gesto, como una estatua hecha de mármol de Paros" cuando ve por primera vez su imagen en el reflejo del estanque (Ovidio, 343). Quizá la identificación de Narciso con una estatua viviente sea otro de los aspectos que Lezama Lima retoma de la versión ovidiana con todas las implicaciones metapoéticas que esto tiene. Para nuestro análisis, éstas aportan otro elemento a la reconfiguración del lugar de cada quien en el cosmos que lleva a cabo la versión de Ovidio: el creador y lo creado.

4. La muerte y el reconocimiento de las animalidades como *Otro*

La estrofa 6 trae dos de los elementos que más controversia han generado en la crítica: los reflexivos "pez mirándome" (6.3) y "por espaldas que nunca me preguntan" (6.7). Para Beaupied (1997), son un argumento más para probar su hipótesis de que *Muerte de Narciso* representa la unión de un "sujeto iniciado" con la Naturaleza: "La indiferenciación lingüística (de la cual la ambigüedad referencial es parte inherente) es prueba de que la unión sí se ha conseguido: el poeta es ahora uno con la Diosa" (p. 148). Para Bejel, con quien Beaupied se enfrenta en sus conclusiones anteriores,

> *Con este cambio pronominal a la primera singular, la voz del poeta desciende de la perspectiva omnisciente y de la superioridad moral a una identificación con Narciso (en su acepción de pecador). Tanto el poeta como el lector participan del pecado original. (citado en Beaupied, 1997, p. 148)*

Por otro lado, Heller (1997) propone que este momento del poema es lo que le permite hablar de la "authorial persona", una fusión entre "speaker, implicit author, and 'real' or public author" (p. 41). Tal "authorial persona" es, para Heller, la que en *Muerte de Narciso* lleva a cabo el proceso de iniciación que requiere de la muerte y la resurrección para entrar a ser parte de una comunidad más grande que él: la comunidad de la poesía.

Aunque todas estas interpretaciones son profundamente fértiles y están basadas en argumentos muy sólidos, ninguna de ellas ha parecido preocuparse por la importancia del pez como ser que mira. Todas ellas han obviado el hecho de que Narciso, cuya historia se caracteriza por enamorarse de su propio reflejo a través de la mirada que se devuelve a sí mismo, es interpelado en este verso por otros ojos que no son los suyos propios. El pez, que mira desde más allá del espejo de agua, corta el efecto del reflejo; como cuando, caminando por la calle, nos miramos en un vidrio que es tanto un espejo como una ventana. El efecto de la mirada sobre el agua es el del reflejo, pero también el de la mirada que atraviesa ese reflejo para fijarse en el fondo. Allí, Narciso encuentra otros ojos que no son los suyos, unos ojos que le devuelven la mirada, los ojos de un "animal".

Derrida se pregunta: "¿podemos decir que el animal nos mira?" (2008, p. 17). El "animal", con cuya mirada se cruza un Derrida desnudo, lo mira "solo para ver". Como un dios, el animal mira al hombre y lo enfrenta con su desnudez. La desnudez del animal le recuerda al humano que es un animal que siente vergüenza de estar tan desnudo como un animal. Derrida, en su serie de conferencias *El animal que luego estoy si(gui)endo*, se enfrenta a todos los filósofos en cuyos discursos "todo sucede como si aquellos no hubieran sido nunca mirados, y sobre todo desnudos, por un animal que se hubiera dirigido a ellos" (2008, p. 29). Para Derrida (2008), estos filósofos convirtieron "al animal en un teorema, una cosa vista y no vidente" (p. 29). Tal negación de la posibilidad de la mirada del animal, dice Derrida, constituye "lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio" (2008, p. 30). Lo que le importa a Derrida es precisamente la mirada del animal: "El animal nos mira, nos

concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar quizás comienza allí" (2008, p. 45). Así, puede decirse que Narciso/Eco/Acteón comienza un nuevo pensar al momento de aproximarse a su muerte: ese estadio intermedio es el lugar desde el que se transforma la concepción que tiene sobre su lugar en el mundo, es decir, su concepción del mundo mismo.

En la estrofa 2 de *Muerte de Narciso*, dos de los elementos que he analizado en este poema aparecen juntos: la mirada sobre el animal ("¿No se apresura tal vez su fría mirada / sobre la garza real…?" (2.5-6)) y la imposibilidad de hablar ("lengua alfilereada" (2.8)). La estrofa anterior, la primera del poema, parece establecer el tiempo en el que estas imágenes y todas las siguientes suceden. Narciso está moribundo: "Mano era sin sangre la seda que borraba / la perfección que muere de rodillas / y en su celo se esconde y se divierte" (1.6-8). En la versión de Ovidio (2008), Narciso golpea su pecho con sus puños hasta la muerte, que sucede sin sangre (p. 347). Después de ver tantas coincidencias con el libro III de las *Metamorfosis*, me es muy difícil no ver en esta "Mano era sin sangre" seguida de "la perfección que muere de rodillas" el momento último del Narciso ovidiano, un momento ensanchado por las 17 estrofas de la versión de Lezama Lima. El poema, entonces, escoge como instante poético a un Narciso/Eco/Acteón moribundo. Es en ese momento, entre la vida y la muerte, cuando el reflejo de sí mismo se rompe, cuando aparece la mirada del pez que lo interpela. La muerte, que parece terminar de suceder en el último verso –"Así Narciso en pleamar fugó sin alas" (17.8)–, es un instante privilegiado para la experiencia de "lo animal". La mirada de Narciso sobre "el animal", que muta en la mirada del "animal" sobre Narciso, se da solo en la muerte como momento de reconocimiento. Aquí, Lezama Lima vuelve a leer de forma nueva la relación entre el reconocimiento y la muerte: en la versión ovidiana, Narciso muere/se suicida cuando se da cuenta de que aquel de quien está enamorado no es más que su propio reflejo. La imposibilidad de realizar su amor, la paradoja de ser amante y amado al tiempo, lo llevan a preferir la muerte para evitar el dolor (Ovidio, 2008). En cambio, para el Narciso/Eco/Acteón de *Muerte de Narciso*, acercarse a la muerte trae un reconocimiento diferente, que no es el de sí mismo: es el reconocimiento del otro y de su invasión al poema.

El antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro dedicó su libro *Metafísicas caníbales* a la pregunta fundamental de la antropología: ¿es posible conocer al otro sin hablar necesariamente del mismo? Como parte de su crítica a ciertas posturas "críticas" según las cuales la antropología occidental no es más que un espejo en el que el sujeto occidental se ve a sí mismo, Viveiros de Castro (2010) diagnostica que

> *a fuerza de ver siempre al Mismo en el Otro –es decir, bajo la máscara del otro es "nosotros" lo que nosotros mismos contemplamos–, terminamos por contentarnos con*

> *acortar el trayecto que nos conduce directamente al final y nos interesamos más que en lo que "nos interesa", a saber, nosotros mismos. (p. 15)*

Sin embargo, una antropología *otra* sí es posible, y de hecho ha venido siéndolo incluso desde el mismo Claude Levi-Strauss, dice Viveiros de Castro. Según él "la antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento" (2010, p. 14), por lo que su libro se propone

> *ilustrar la tesis según la cual todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígenas: así, esas teorías se ubican en una estricta continuidad estructural con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que históricamente se encuentran en 'posición de sujeto' con respecto a la disciplina. (2010, p. 17)*

En un ejercicio borgiano, Viveiros de Castro llama al proyecto de su libro, un libro que es y a la vez no es *Metafísicas caníbales*, precisamente *El Anti-Narciso*, como guiño al *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. El Anti-Narciso de Viveiros de Castro es un personaje que puede salir de sí mismo, que puede no quedar atrapado en el círculo de reflejos que solo lo llevan a su propio rostro. Añado: el Anti-Narciso es un Narciso como el de Lezama Lima, que cuando ve el agua, no solo se ve a sí mismo, sino tanto a los otros seres reflejados en la superficie, como a lo que está en el fondo del río. Parece que Viveiros de Castro hubiera leído *Muerte de Narciso*.

En su libro, Viveiros de Castro propone dos términos fundamentales para entender los conceptos que la antropología ha podido (y debería) canibalizar (más) del pensamiento filosófico indígena de América: el perspectivismo y el multinaturalismo. El primero supone que

> *numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosímilmente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades. (2010, p. 33)*

La ontología amerindia, de esta forma, considera que todos los seres comparten "una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos" (2010, p. 34) pues están "dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de 'almas'" (2010, p. 35). Así, la filosofía amerindia es multinaturalista en contraste con el "multiculturalismo" occidental: todos los seres comparten algo, pero su "naturaleza", su corporalidad es la diferente.

No quiero cometer la ingenuidad de proponer que *Muerte de Narciso* es un poema influenciado por el perspectivismo y el multinaturalismo del pensamiento amerindio descrito por Viveiros de Castro. Mucho menos, que se trata de una ilustración poética de tales conceptos. Sin embargo, sí considero que, desde cierta lectura, *Muerte de Narciso* puede proponer una problematización del orden del universo entre el animal humano y las otras animalidades no humanas. En un movimiento que captura uno de los puntos centrales de las *Metamorfosis* de Ovidio –según la lectura de Feldherr que recordé más arriba–, la voz poética de *Muerte de Narciso* cuestiona el orden del mundo y se pregunta: ¿quién mira a quién? ¿Quién es agente y quién paciente? Parte de su relectura de la versión ovidiana radica precisamente en pensar un Narciso que en el espejo natural del agua que fluye no solo se vio a sí mismo. Narciso, así, muere no solo en el poema como el sujeto que responde a ese nombre, sino también como la fuente del concepto tradicional del narcisismo. La "muerte de Narciso" es la muerte, también, de lo que tradicionalmente hemos leído en su historia[136], porque el Narciso de Lezama Lima es ya un Anti-Narciso. Al volver a la imagen primigenia de un humano que mira un agua viva (un agua en la que habitan otros seres, y que no solo lo refleja a él sino también a todo lo que lo rodea), *Muerte de Narciso* hace morir a Narciso y lo resucita en otros igualmente moribundos (Eco y Acteón), y también lo hace morir como el representante del enamoramiento del sujeto consigo mismo, de ese solipsismo arrebatado y suicida del narcisismo que cuando ve al Otro, siempre ve al Mismo.

En la estrofa cuatro, Narciso sonríe a un caracol: "saltante se apresura y la sonrisa al caracol" (4.3), es decir, lo mira. Luego, lo toma y lo lleva a su oído, aparentemente para escuchar, pero al mismo tiempo es el caracol el que escucha: "Ahora llevaba el oído al caracol, el caracol / enterrando firme oído en la seda del estanque" (4.7-8). La "seda del estanque", que podemos identificar desde estrofas anteriores con la imagen de Narciso en el agua, puede leerse a su vez como el objeto del acto de escuchar del caracol, que entierra "firme oído" en ella. En un definitivo cambio de perspectiva, Narciso y el caracol intercambian posiciones de sujeto y objeto. Narciso reconoce así que, cuando escucha a un caracol, es también escuchado por él, y el caracol recupera la agencia ante su oído, un oído que es, claro, otro caracol a su vez. Posteriormente (si es que el poema es una sucesión cronológica de instantes), en la estrofa ocho se preguntará la voz poética: "¿Ya se siente temblar el pájaro en mano terrenal? / Ya sólo cae el pájaro, la mano que la cárcel mueve, / Los dioses hundidos entre la piedra, el carbunclo y la doncella." (8.4-6). El

[136] Estoy lejos de creer en la conclusión que plantea Morales Saravia a la siguiente lectura del poema: "se puede ver que quienes son lexicalizados muriendo son los objetos de dichas actividades: el ciervo, el airón, el pez, el objeto del conocimiento y no el cazador, el arquero, el pescador y el sujeto de conocimiento, aunque sabemos que ellos también mueren, ya que en Muerte de Narciso sujeto y objeto coinciden" (97). No se trata aquí de que sujeto y objeto estén indiferenciados, sino de que lo que para Narciso eran antes objetos mirados, serán sujetos que miran. Las animalidades no humanas no están indiferenciadas de la animalidad humana. Como Derrida, considero que eso es una ingenuidad.

"mundo", todo lo que no es Narciso, tiene "dioses hundidos". Eso precisamente puede ser lo que siente la "mano terrenal" en el temblar del pájaro: el dios hundido en él.

La estrofa seis parece, nuevamente, ser el momento de quiebre total: "Lenta se forma ola en la marmórea cavidad que mira / por espaldas que nunca me preguntan, en veneno / que nunca se pervierte y en su escudo ni potros ni faisanes" (6.6-8). La voz poética parece confesar que es a través de la mirada del pez que comienza a desmoronarse una comprensión del mundo en el que nada interpelaba a la mirada de Narciso, en la que realmente no existían "ni potros ni faisanes", pues su mirada estaba como cubierta por un escudo[137]. Al "nunca me preguntan" habría que añadir un "hasta ahora", hasta la hora de su muerte. A esa mirada incuestionada no le queda mucho: "así el granizo / en blando espejo destroza la mirada que le ciñe" (7.3-4). El espejo sobre el que mira Narciso es blando como es blando lo que ve en él: el espejo es la superficie del agua, tanto como el ojo del pez.

Incluso, tal reconocimiento parece devenir en un despertar del mundo ante los ojos y los sentidos de Narciso: "Convocados se agitan los durmientes, fruncen las olas / batiendo en torno de ajedrez dormido, su insepulta tiara. / Su insepulta madera blanda el frío pico del hirviente cisne" (9.4-6). Los seres que antes para Narciso no eran más que objetos, pronto descubren (es decir, destapan, des-encubren, revelan) su "insepulta tiara", su condición de sujetos. El adjetivo de "hirviente", que también aparece en otros momentos, podría dar razón de esta nueva característica del mundo como una muchedumbre de sujetos que no necesitan de la mirada del sujeto humano para existir. Esto queda claro en la estrofa trece: "Van reuniendo en ojos, hilando en el clavel no siempre ardido" (13. 4). Allí mismo, unos "Corceles si nieve o si cobre guiados por miradas la súplica / destilan o más firmes recurvan a la mudez primera ya sin cielo" (13.7-8) y antes aparecía un "enjambre que mudos pinos claman" (13.1). Lo que descubre Narciso es un mundo vivo, lleno de agentes: "Si se aleja, recta abeja, el espejo destroza el río mudo. / Si se hunde, media sirena al fuego, las hilachas que surcan el invierno / tejen blanco cuerpo en preguntas de estatua polvorienta" (12.6-8). La imagen de un "río mudo" que solo devuelve un reflejo inmóvil de Narciso es destrozada por las miradas de las animalidades, que lo interpelan, así como interpela la mirada del gato a Derrida.

5. La segunda muerte de Narciso: consideraciones finales.

Narciso/Eco/Acteón llega a ser consciente de que existe en un mundo en el que todo ser es en potencia otro. En el que algunas jerarquías pueden estar determinadas (siguen

[137] Morales Saravia propone que, en este escudo, también se puede leer una alusión a Perseo y el escudo con el que vence a la Medusa: el escudo como un espejo que usa para no mirarla directamente y poderla asesinar. Todo lo contrario debería pensarse acá: en este nuevo Perseo, el espejo es la única forma de ver a la Medusa y morir al hacerlo, pero morir como reconocimiento. Perseo no se salva al ver a las "sierpes" de la cabeza de la Medusa: el espejo le permite ver que desde esta nueva relación entre animales humanos y no-humanos, la Medusa no merece morir, porque ya no es monstruosa.

existiendo seres cazadores y seres cazados), pero que el lugar que ocupe en ellas puede cambiar de repente, por lo cual se puede ver fácilmente en el cuerpo de otro sujeto que él consideraba nada más que un objeto. Para Viveiros de Castro, la noción de metamorfosis en el pensamiento amerindio radica en que "cada sujeto mítico, al ser pura virtualidad, 'ya era antes' lo que 'será a continuación'" (2010, p. 48). Es por esto que "es imposible decidir la cuestión de si el jaguar mítico, por ejemplo, es un bloque de afectos humanos bajo la forma de un jaguar o un bloque de afectos felinos bajo forma humana" (2010, p. 46). En esto, la versión ovidiana se mantiene cercana al espíritu "mítico" que describe Viveiros de Castro, cuyo tiempo es el de la indiferenciación, el tiempo en el que "las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente" (2010, p. 46), y es esto lo que Narciso comprende casi de forma violenta cuando se encuentra moribundo.

Muerte de Narciso nos confronta con un proceso de reconocimiento del mundo como habitado por sujetos diferentes al sujeto animal humano. El poema puede leerse como la invasión casi violenta de tales sujetos a la experiencia del sujeto Narciso/Eco/Acteón, una experiencia que radica en la interpelación a través de la mirada. El sujeto animal humano es de esta forma sacado del centro de acción del poema, es desplazado por la agencia de todos los múltiples otros sujetos agentes, lo cual es evidente en todos los versos cuyos verbos son llevados a cabo por ellos y no por Narciso. Si bien esta es una lectura para la cual la experiencia del sujeto animal humano es fundamental, lo es para cuestionar la posición que ha tenido esta figura en la crítica anterior: el centro indiscutible, el actor único, el sujeto observador y no observado, así lo haya sido como punto de partida para la "disolución" con la Naturaleza, como en el caso de Beaupied.

Leer *Muerte de Narciso* desde la mirada del pez y la de todas las demás animalidades del poema nos permite pensarlo como una interpretación particular del concepto de metamorfosis que lo une y lo separa de la tradición ovidiana. En algunos aspectos, *Muerte de Narciso* se inserta en ella y la sigue. En otros, la reinterpreta y por lo tanto la pervierte, la lleva hacia la muerte y la deja allí, en el borde. Nuestra mirada, para la cual los ojos de las animalidades son objetos, ha pasado por alto la posibilidad de que aquéllos nos interpelen. Habría que decir, con Derrida, "¿Pero ese gato no puede ser también, desde el fondo de sus ojos, mi primer espejo?" (2008, p. 68). Quizá es precisamente por eso que en el último verso, "el espejo averiguó callado" (17.8), el sujeto de la oración puede ser tanto Narciso como "el espejo". En la primera opción, el proceso de reconocimiento de Narciso se completa y él "averigua" el espejo: ve hasta el fondo de lo que hay tanto dentro de él (los peces en el agua) como lo que está reflejado en él (todos los demás seres y sus animalidades no humanas). En la segunda opción, es el espejo como metonimia de todas las animalidades no humanas lo que averigua, lo que ve hasta el fondo de Narciso, lo que lo interroga y lo encuentra "callado", enmudecido ante el nuevo mundo que éste encuentra a través del espejo. Narciso, que muy probablemente está desnudo, "fuga sin

alas" en el momento de su muerte definitiva, su segunda muerte: cuando es puesto en su lugar dentro del cosmos, un lugar móvil en el que debe compartir su calidad de observador con las animalidades no humanas que lo rodean.

Agradecimientos

Al profesor Ben Heller, de la Universidad de *Notre Dame*, toda mi gratitud por su acompañamiento en la lectura rigurosa y siempre fértil tanto de la poesía de Lezama Lima, como de *La expresión americana.* Su seminario sobre esta obra durante el otoño de 2019 fue el origen del presente artículo. Agradezco también a mis colegas de este seminario y a Isa, mi pareja, por sus comentarios siempre precisos. Sus ecos vivos habitan estas páginas.

Bibliografía

Beaupied, A. (1997). El lenguaje del deseoso en la obra de José Lezama Lima. En A. Beaupied, *Narciso hermético. Sor Juana Inés de la Cruz y José Lezama Lima*. Liverpool: Liverpool University Press.

Benvegnù, D. (2015). Images of Narcissus: Figuring Identity in José Lezama Lima and Pier Paolo Pasolini. *Comparative Literature Studies*, 52 (4), 818-842.

Cascardi, A. J. (1977) "Reference in Lezama Lima's *Muerte de Narciso*". *Journal of Spanish Studies: Twentieth Century*, 5 (1), 5-11.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Buenos Aires: Trotta.

Feldherr, A. (2002). Metamorphosis in the Metamorphoses. En P. Hardie (Ed.), *The Cambridge Companion to Ovid.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fernández Corte, J. C. y Cantó Llorca, J. (2008). "Introducción". En: Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis. Libros I-IV* (pp. 7-226). Madrid: Gredos.

Heller, B. (1997). "Encountering Ancestors: A Game of Mirrors". En B. Heller, *Assimilation / Generation / Resurrection. Contrapuntal Readings in the Poetry of José Lezama Lima*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Lezama Lima, J. (1981). "Muerte de Narciso". En: J. Lezama Lima, *El reino de la imagen* (pp. 3-6). Caracas: Ayacucho, 1981.

Lutz, R. (1984). The Inseparability of Opposites in José Lezama Lima's *Muerte de Narciso*. *Kentucky Romance Quarterly*, 31(3), 329-339.

Morales Saravia, J. (1995). *Muerte de Narciso* de José Lezama Lima: el secreto de la subjetividad desenmascarada. *Neue Romania: Veröffentlichungsreihe des Studienbereiches Neue Romania des Instituts für Romanische Philologie der Freie Universität Berlin*, (16), 85-128.

Publio Ovidio Nasón. (2008). *Metamorfosis. Libros I-IV*. Madrid: Gredos.

Robyn, I. (2015). Entre labios y ojos desligados. Vanguardia y artes visuales en *Muerte de Narciso*, de José Lezama Lima. *Revista Iberoamericana*, 81 (250), 293-314.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.

JOSE CASTELLANOS
Profesional en Estudios Literarios de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Estudiante de segundo año del PhD en Español de la Universidad de Notre Dame, Estados Unidos. Actualmente adelanta una investigación sobre la forma en que la guerra media las relaciones entre humanos y animales, con énfasis en producciones culturales colombianas. Miembro de la naciente Environmental Humanities Initiative de la Universidad de Notre Dame.

El tonel filosófico de los perros
Un análisis de los principios de la escuela cínica

O barril filosófico dos cães.
Uma análise dos princípios da escola cínica

The philosophical barrel of dogs.
An analysis of cynic school principles

Fecha de envío: 12 de abril de 2021 **Fecha de aceptación: 01 de junio de 2021**

Jonathan Caudillo Lozano
Doctor en filosofía de la Universidad Iberoamericana, UNAM, Becario del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Programa Universitario de Bioética, asesorado por el Dr. Ángel Alonso Salas.
Email: jonathan.caudillo@cenart.gob.mx y elyphaslevi@gmail.com

El presente trabajo intenta recuperar los principios que caracterizan al cinismo antiguo, como un movimiento filosófico subversivo. Más que hacer solamente una descripción histórica, se intentará hacer una relectura de algunos de estos principios mostrando su vigencia crítica. La apuesta de este trabajo radica en la necesidad de recuperar la relación entre filosofía y vida, desde una problematización del cuerpo como zona de indiscernibilidad con lo animal que posibilita un reposicionamiento ante lo viviente.

Palabras clave: cinismo, bíos, nomos, physis.

O presente trabalho procura resgatar os princípios que caracterizam o cinismo antigo como um movimento filosófico subversivo. Mais do que fazer uma descrição histórica, releremos alguns desses princípios mostrando sua validade crítica. A aposta deste trabalho está na necessidade de resgatar a relação entre filosofia e vida, a partir de uma problematização do corpo como zona de indiscernibilidade com o animal que permite um reposicionamento diante dos vivos.

Palavras-chave: cinismo, bíos, nomos, physis.

The present work tries to recover the principles that characterize ancient cynicism as a subversive philosophical movement. More than just a historical description, the article attempts to re-read some of these principles, showing their critical validity. My aim is to disclose the need to recover the relationship between philosophy and life, from a problematization of the body as an area of indiscernibility with the animal that allows for a repositioning before the living beings.

Key Words: cynicism, bíos, nomos, physis.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

A manera de introducción

Hablar de cinismo en nuestra época es, cuando menos, hablar de un lugar ambiguo, pues no es extraño usar la expresión "¡cínico!", como una manera de insulto o desprecio. Ser cínico no es muy bien visto y mucho menos recomendable, al menos bajo el dominio de lo políticamente correcto. Sin embargo, al acercarnos al origen e implicaciones vitales de esta palabra, nos encontraremos con un poderoso movimiento filosófico que, en la antigüedad ya representaba una línea de fuga con respecto a cierta manera en la que se concebía la práctica filosófica. El hecho de que este movimiento no haya tenido una estructura sistemática, ni escolástica, ha hecho que con el paso del tiempo los manuales de filosofía pasen de largo por el cinismo sin darle mayor importancia. No obstante, hay que decir no solo que el cinismo tiene una profunda vigencia, sino que, en los tiempos que vivimos, nos muestra una opción vigorosa para pensar nuestras maneras de vivir (*bíos*).

El presente texto tiene como objetivo mostrar las características generales del cinismo antiguo. En principio, analizaremos la procedencia y sentido de la palabra que da nombre a este movimiento, e intentaremos desentrañar las implicaciones filosófico-vitales de esta sabiduría perruna. Posteriormente, nos detendremos en los principios rectores de la práctica cínica, para mostrar cómo es que esta filosofía se constituye como práctica de transformación crítica de las maneras convencionales de vivir. El hecho de que las fuentes que tenemos del cinismo antiguo, provengan de su recepción tardía en la época del imperio romano, supone que hay un inevitable elemento de interpretación desde el inicio que dificulta cualquier aspiración a la objetividad, sin embargo, este hecho es precisamente la razón por la que el cinismo adquiere una profunda vigencia, ya que sus principios, prácticas, y reflexiones no son apropiables por ninguna forma de dogmatismo, lo que nos permitirá, no solo mostrar las características del cinismo antiguo de manera descriptiva, sino que también será posible hacer un ejercicio de reinterpretación crítica.

1.Antecedentes del movimiento cínico

1.1 Las menciones de Homero

El cinismo de la antigüedad toma su nombre de la palabra griega para perro, que será el emblema característico de esta escuela, junto con la consigna alcanzar una vida acorde con la naturaleza, lo que llevará a tener a lo animal en un lugar importante en el *ethos* cínico y al perro como un modelo rector del *bios* de este movimiento filosófico. La figura del perro es de hecho una figura ambigua en el mundo griego de la antigüedad, una imagen paradójica que se mueve en los bordes, y que su condición intersticial configura el carácter de los sabios perrunos.

Tanto en *La Ilíada* como en *La Odisea*, se pueden encontrar las menciones al perro en donde Homero muestra este carácter ambiguo del perro. La mención hecha a los canes en *La Ilíada*, que precisamente se centra en la guerra de Troya, es hecha en el contexto de

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

los horrores bélicos y del temor de que el cuerpo del guerrero no tenga los ritos funerarios apropiados. El príncipe Héctor domador de caballos que mata a Patroclo en el campo de batalla, al ser enfrentado por Aquiles, le hace una petición que nos muestra una de las facetas de la imagen del perro:

> *¡Te lo suplico por tu vida, tus rodillas y tus padres! No dejes a los perros devorarme junto a las naves de los aqueos; en lugar de eso, acepta bronce y oro en abundancia, regalos que te dará mi padre y mi augusta madre, y devuelve mi cuerpo a casa, para que al morir del fuego me hagan participe los troyanos y las esposas de los troyanos."*
>
> *Mirándolo con torva faz, replico Aquiles, de pies ligeros:*
>
> *"no implores, perro, invocando mis rodillas y a mis padres. ¡Ojalá que a mí mismo el furor y el ánimo me indujeran a despedazarte y a comer cruda tu carne por tus fechorías! Tan cierto es eso como que ni hay quien libre tu cabeza de los perros… (Homero, 2015, p.447)*

Finalmente, la furia de El de pies ligeros caerá sobre la vida de Héctor que, gracias a la intervención de Afrodita y Apolo, no será devorado por los perros y otros animales, como temía antes de morir. Este fragmento, permite comprender la faceta siniestra del perro, ya que vaga en los campos de batalla, después del combate, buscando comida que encontrará en los cuerpos de los guerreros muertos. Esta faceta oscura del perro muestra su relación con la figura mitológica de cerbero, perro del dios Hades, ya que su presencia en los horrores de la guerra está asociada con la muerte. El perro en su relación con la muerte, se vuelve una imagen atemorizante y también peyorativa, pues Aquiles la utiliza como insulto a Héctor y anteriormente, en la obra, insultará también a Agamenón llamándole ¡cara de perro! (Homero, 2015). Hay que recalcar que la relación del perro con la muerte también está asociada con un final deshonroso, Héctor pareciera saber perfectamente lo que le espera y no es solamente la muerte lo que le preocupa, sino que su petición a Aquiles es un intento de evitar una muerte sin los rituales funerarios necesarios. Es así cómo el perro en su faceta salvaje y atemorizante está asociada con la muerte deshonrosa que no pasa por los rituales funerarios, sino por la necrofagia y la voracidad insaciable.

Pero la otra faceta del perro puede encontrarse en *La Odisea* (2014) con Argo, el leal compañero de Odiseo que mostrará el lado luminoso del perro, su lealtad, fidelidad y paciencia, ya que el perro espera pacientemente el regreso del héroe a Ítaca, quien regresa bajo la apariencia de un mendigo. Veinte años ha durado la ausencia de Odiseo, y a su regreso los pretendientes de Penélope se han apoderado de su casa, obligándole a entrar sin revelar su verdadera identidad. Odiseo habla con su amigo Eumeo para planear su entrada sin ser detectado:

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Tal hablaban los dos entre si cuando vieron un perro que se hallaba allí echado e irguió su cabeza y orejas: era Argo, aquel perro de Ulises paciente que él mismo allá en tiempos crió sin lograr disfrutarlo, pues tuvo que partir para Troya sagrada. (Homero, 2014, p.308)*

Argo, que se caracterizaba por ser un perro fuerte, veloz y destacado por su olfato, es el único en reconocer a Odiseo; pero después de esos veinte años de ausencia, Argo es dejado en el descuido, y cuando regresa su amigo, ya es demasiado viejo y débil para poder ir hacia él. Solo con el gesto característico de los perros de erguir la cabeza, las orejas y mover trabajosamente la cola, Odiseo se da cuenta de que Argo lo ha reconocido, pero dadas las circunstancias, no puede responder el saludo, pues esto supondría la revelación de su identidad, por lo que prefiere pasar de largo derramando una discreta lagrima. Después de ese encuentro efímero, Argo muere. Con esta escena desgarradora es imposible no sentir el dolor de Odiseo ante la paciencia, lealtad y amor que Argo le profesó hasta el final de sus días, y es a través de esta que Homero muestra la faz luminosa del perro pues, no solo esperó a Odiseo durante todos esos años, sino que es el único en reconocerle. Sobre esto regresaremos un poco más adelante, pero se puede adelantar que este gesto de reconocimiento de Argo será una clave importante para comprender la implicación filosófica del símbolo del perro.

1.2 El cinismo antiguo

No existe una genealogía definitiva del cinismo, si bien este movimiento es tradicionalmente considerado como heredero de las enseñanzas de Sócrates, algunos historiadores han llegado a considerar que este supuesto origen es más un relato producido por el estoicismo romano para construir un árbol genealógico que se originará con Sócrates, pasando por Antístenes, hasta llegar al nacimiento del estoicismo. Sin embargo, no hay prueba definitiva de ello.

La emergencia de la palabra cínico viene de la palabra griega *Kuon,* que puede traducirse como perro, sin embargo, la razón por la que se nombró así a este movimiento filosófico tiene un origen doble. El primer motivo de relacionar a esta filosofía con los perros tiene que ver con la forma de vida que caracterizaba a estos filósofos, la fuente de este primer sentido del nombre la podemos encontrar en *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio (2007), como sigue:

> *Un escoliasta de Aristóteles dice que «hay cuatro razones por las que los cínicos son llamados así. La primera es por la "indiferencia" de su manera de vivir (diá tó adiáphoron tés zoés), por que cultivan la indiferencia y, como los perros, comen y hacen el amor en público, van descalzos y duermen en toneles y encrucijadas… la segunda razón es porque el perro es un animal impúdico, y ellos cultivan la desvergüenza, no como algo inferior a la vergüenza, sino por encima de ésta… la tercera es que el perro es un buen guardián y ellos*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *guardan los principios de su filosofía… la cuarta razón es que el perro es un animal selectivo que puede distinguir entre sus amigos y sus enemigos; así ellos reconocen como amigos a quienes atienden a la filosofía, y a éstos los tratan amistosamente, mientras que a los contrarios los rechazan, como los perros ladrándoles». (p.294)*

El primer sentido del nombre cínico para describir a estos filósofos está relacionado con la manera de vivir que ostentaban, la cual, tenía dos características fundamentales que se pueden extraer de este fragmento y que además nos ayudan a entender la manera en la que sus principios filosóficos se manifestaban en una manera concreta de vivir. De tal manera que, si esquematizamos las características señaladas en el pasaje anterior, el modo de vida cínico se distingue por lo siguiente:

a) La indiferencia

b) La desvergüenza

Si dijéramos de alguien que es indiferente, lo que estaríamos diciendo es, simple y llanamente, que no le importa nada, esto es parcialmente cierto al referirnos al cinismo, pero requiere analizarse más de cerca. La indiferencia era para el cínico la puesta en cuestión de las diferencias, como es bien sabido, la sociedad ateniense era marcadamente jerárquica. No solo en relación a los hombres libres y los esclavos, sino también, al lugar central del ser humano (*anthropos*) con relación a los animales. El modo de vida indiferente del cínico es aquel que no solo pone en tela de juicio las jerarquías sociales dictadas por la tradición y las costumbres (*nomos*), sino que además se burla de ellas al adoptar como modelo ético al perro callejero, al ratón, y otros miembros de la fauna citadina que comúnmente son tomados como seres sin importancia. La práctica de la indiferencia cínica es una forma de relativizar las jerarquías que determinan las relaciones sociales y que se dan por hecho como verdaderas, recordemos que ya Aristóteles había pensado que el esclavo estaba determinado a cumplir ese lugar social por naturaleza y que la finalidad de los animales era servir a los seres humanos. El cínico vestido con harapos, y sin lugar fijo de residencia, escenifica otra manera de vivir que relativiza las jerarquías que la tradición y la costumbre han hecho pasar como inamovibles.

Varios pasajes del texto *Vidas de los filósofos ilustres,* de Diógenes Laercio (2007), dejan entrever que el epíteto de perros era frecuentemente una manera peyorativa de dirigirse a los que seguían esta manera de vivir, pero dado que ya en la cultura griega la figura del perro es una figura liminal, los cínicos abrazaron este nombre con gusto, pues mostraba con claridad el carácter intersticial de su *bíos filosófico*.

El tema de la vergüenza es de los problemas cínicos que deben ser tomados con mucho cuidado, ya que se corre el riesgo de pensarlo sin su respectiva complejidad. ¿Qué es la vergüenza desde la perspectiva cínica? La palabra griega *typhos* puede traducirse como vanidad, orgullo o altanería superflua, y se puede decir que es la huella que las prohibiciones y aspiraciones de la sociedad dejan en el cuerpo, el territorio del orden

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

humano que se identifica con la palabra griega *nomos* y que está en confrontación con el espacio indiferenciado de lo viviente, es decir, la *physis*. *Typhos* puede entenderse como la importancia personal que es resultado de la interiorización de los valores morales y estéticos de la sociedad civilizada. La vergüenza es la frontera que protege a esa importancia personal y sus aspiraciones.

En el territorio del *nomos* se configura la vida social a partir de un conjunto de prohibiciones, y una organización de los espacios público y privado. La desnudez, el deseo sexual y las necesidades corporales pueden manifestarse en el espacio privado pero nunca en el público, a riesgo no solo de la sanción, sino sobre todo de la vergüenza, ya que la vergüenza es la interiorización de las prohibiciones exteriores que hacen que el ciudadano común vea su corporalidad como algo que hay que esconder. Sin embargo, el *bíos cínico* ve la *physis* como fuente de una eticidad que, si bien es observable en los animales, también se manifiesta en el cuerpo. El cuerpo es una manifestación directa de la *physis,* y avergonzarse de él es avergonzarse de lo que nos hace ser parte de la comunidad de lo viviente. Es por este motivo que el cultivo de la des-vergüenza, (*atyphos*) tiene como consigna hacer en público todo lo que la *polis* ha condenado por pudor a la esfera de lo privado.

En este punto hay que situar la comprensión de la corporeidad en la cultura griega de acuerdo a algunas coordenadas contextuales. La *areté,* entendida como excelencia, estaba primordialmente circunscrita a la aristocracia ateniense, y las menciones homéricas suelen asociar dicha excelencia a la clase guerrera, lo que implica una concepción del cuerpo. Sócrates es quien comenzará a poner en cuestión esta idea llevándola a un territorio ético-existencial, pues la excelencia será entendida en el sentido guerrero y político, así como también en tanto transformación vital. Luis Duch (2012) en su texto *Escenarios de la corporeidad* dirá que:

> *En Grecia el cuerpo humano se encuentra marcado con unas imborrables señales de limitación, deficiencia y fragilidad. Todo ello junto hace que, en realidad, pueda ser considerado como un «sub-cuerpo» (sub-body). Este «sub-cuerpo» sólo puede ser comprendido a través de la referencia a aquello que idealmente presupone: la plenitud corporal, una especie de «super-cuerpo», esto es, el cuerpo de los dioses. La comparación de la corporeidad del cuerpo humano con la de los dioses evidencia palpablemente que todas las cualidades corporales que se atribuyen a los humanos (mortales) muestran el cuerpo de éstos como una forma disminuida, derivada, precaria. El cuerpo de los dioses (los inmortales), en cambio, ofrece unas características de plenitud, potencia, longevidad y belleza que superan infinitamente a las posibilidades de conocimiento y de acción de los humanos. (Duch, Melich, 2012, p.37)*

Este fragmento sobre la corporeidad griega nos permite situar la crítica del cinismo, y aproximarnos a sus implicaciones. La corporeidad humana contrasta con la corporeidad

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

divina en que la primera esta siempre conectada con el curso y devenir de la *physis*, este cuerpo reconocido en su fragilidad solo puede superar su finitud a través de la gloria y la fama, ya que la cultura aristocrática aspira a que, a pesar de la finitud de la carnalidad concreta, al menos los nombres queden grabados en la posteridad. La filosofía de Platón, con la que Diógenes polemizaba constantemente, intenta superar esta finitud a partir de la división del alma y el cuerpo, en donde la primera aparece como lo verdadero, eterno e inmutable, en oposición al cuerpo, condenado a la finitud, las pasiones, la animalidad y la muerte. Las convenciones, leyes, y la moralidad de la *polis*, a los ojos del cínico, cristalizan la aspiración de alejarse de esa realidad originaria, primigenia, de la *physis* en donde el cuerpo es parte del devenir, la animalidad y la muerte, tal vez esta sea la razón por la que Diógenes no se tomaba demasiado en serio los ritos funerarios pidiendo incluso que a su muerte se dejara su cuerpo al arbitrio de los animales. Es interesante ver como retorna nuevamente la ambigüedad de la figura del perro en el modo de vida cínico.

El otro origen del nombre de la escuela tiene que ver con el lugar donde se reunían estos filósofos perrunos, el cual era el cinosargo. Michel Onfray, filósofo francés contemporáneo, pondrá especial importancia en la necesidad regresar a la filosófica como ejercicio existencial, conjunta las dos versiones para construir el retrato cínico de la siguiente manera:

> *El Cinosargo concentraba toda la fuerza del emblema: estaba situado en lo alto de una colina, fuera de la ciudad, cerca del camino que conduce a Maratón. Durante un sacrificio ofrecido a Heracles, el dios preferido de los iniciados en la filosofía de Diógenes (el cínico), un perro blanco venido de no se sabe dónde, se habría apoderado con eficaz celeridad del trozo de carne destinado al dios. Rivalizar en impertinencia y ganarle de mano a los oficiantes era razón suficiente para situar al animal bajo auspicios favorables. Habiendo interrogado al oráculo sobre lo que convenía hacer, el sacrificador habría recibido la orden, o quizá el consejo, de erigir un templo en el lugar para celebrar al perro y su rapiña simbólica. (Onfray, 2007, p.37)*

El cinosargo es un lugar sagrado dedicado al perro, animal que al aparecer en medio del sacrificio de Heracles, se ganó su propio lugar sagrado. Pero también la ubicación del cinosargo nos da indicios del lugar que los cínicos ocupan en la sociedad griega y en la filosofía, ya que este gimnasio estaba fuera de las murallas de la antigua Atenas.

El cinosargo es un lugar que se encuentra en los límites de la ciudad, en la periferia y los márgenes, tal como lo exige el movimiento cínico. Como se ha mostrado anteriormente, el perro era considerado animal limítrofe, entre lo salvaje de la naturaleza y la domesticación de la vida con los seres humanos, entre el salvajismo indómito del perro necrófago, compañero de Hades, y la lealtad amorosa de Argo. Esta ambigüedad es constitutiva de la *physis* que, unas veces muestra su lado ominoso y destructivo, y otras su faceta amorosa. Incluso el aspecto mortífero de la figura del perro recuerda que la

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

proximidad de cuerpo con la physis implica también reconocer la realidad ineludible de la mortalidad. Es posible que, el rechazo de algunos atenienses al cinismo, era resultado de este recordatorio implícito de que la carnalidad concreta siempre está sujeta al devenir. Además, como se mencionó con la práctica de la indiferencia, el cinosargo era el lugar de reunión de los *nothoi,* es decir de los hijos ilegítimos, los bastardos, aquellos que eran excluidos por las tradiciones y la moralidad que encontraban en el cinismo una práctica que veía en su exclusión una virtud, pues como Argo, no distinguen reyes de mendigos, sino aquellos dispuestos a seguir el camino vital de la filosofía de aquellos otros que prefieren preservar su importancia personal. Tal vez, esta sea la razón por la que Antístenes, quien era reconocido como precursor del cinismo, haya escogido este lugar para impartir su enseñanza filosófica, ya que él mismo al parecer era un hijo ilegitimo, y Diógenes, extranjero, exiliado y esclavo, hayan visto en el cinismo un espacio de subversión que permite cumplir con la misión encomendad por Apolo a Diógenes: falsificar la moneda en curso (*paracharáttein tó nómisma*) que, varios siglos después, Nietzsche acertadamente entenderá como la "transmutación de todos los valores".

El cinosargo es lugar de los bastardos que, en el cinismo, son los que pueden ejercer la autosuficiencia (*autarkeia*), pues no dependen de las comodidades y la moral hipócrita del *nomos*. Por esta razón, para Onfray es importante destacar que "En el cinosargo se encontraban los excluidos, aquellos a quienes el azar del nacimiento no había hecho dignos de tener acceso a los cargos cívicos" (2007, p. 37). Así, los cínicos se ubican en la zona límite del mundo humano y el mundo animal de la naturaleza y que, al optar por la forma de vida natural, hacen visible la artificialidad y arbitrariedad de la moralidad tradicional.

1. Nomos y Physis

A pesar de que en el modo de vida cínico se ha querido ver un carácter radicalmente individualista, se debe recordar que el *bíos cínico* solo tiene sentido en relación con los valores dominantes de la *polis*. Dicho de otra manera, la forma de vida marginal del cinismo, se juega en el "entre", en el dentro-fuera de la *polis*. Librar a los seres humanos del mal no debe entenderse en sentido metafísico, como si hubiera una esencia del mal, sino en la singularidad del vicio moral de la forma de vida producida por los valores dominantes, que debilitan el cuerpo y alejan a los seres humanos de las verdaderas leyes de la *physis*. En otras palabras, el mal en el cinismo es moral, no metafísico, y está emparentado con el orgullo y altanería (*typhos*) que hemos asociado a la importancia personal, pero también a las formas de organización jerarquizada de la *polis*. Los cínicos, en este sentido, se consagraban a mostrar el camino de la virtud (areté), no desde la construcción de un sistema conceptual, sino desde la inmanencia de sus propios cuerpos. En *Vidas de los filósofos ilustres* vemos que Diógenes el cínico habiendo sido cuestionado por "¿Cuál es la disciplina más necesaria? dijo: desaprender el mal" (Laercio, 2007, p. 289).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este "desaprender" implica para el cinismo que el mal moral es aprendido en las relaciones con las leyes humanas (*nomos*), y que la forma de "desaprender" es con una rigurosa ascética orientada por la transformación del cuerpo y los deseos. Mas adelante, se detallarán las características de esta concepción de la ascesis, pero por ahora contentémonos con decir que no se asemeja a la concepción religiosa occidental en donde encontramos un proceso de purificación a través de la mortificación de sí. Mas bien, hay que pensar las practicas ascéticas del cinismo como la manifestación de un forcejeo ante las formas de domesticación que atraviesan el cuerpo y la percepción corporal. Y es que el devenir animal cínico reconoce que la animalidad humana no es la misma que la animalidad no humana, ya que esta última es inmediata. La animalidad humana es una pérdida que resulta del proceso de domesticación que opera en los cuerpos, la tradición, las prohibiciones y las costumbres, de tal suerte que, si bien esa animalidad subyace a nuestra configuración humana, son necesarias un conjunto de técnicas (*techné*), para develarla y reencontrarnos con esa animalidad.

La inspiración del cinismo en el ejercicio de la autosuficiencia (*autarkeia*) y adaptación a toda circunstancia está documentada por Diógenes Laercio de la siguiente manera:

> *Al observar a un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su Megárico, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró la solución para adaptarse a las circunstancias. (Laercio, 2007, p.289)*

En el núcleo del cinismo podemos encontrar un descentramiento del antropocentrismo, en el momento que se considera a los animales como modelos éticos que hacen visible la ley subyacente de la *physis.* El perro, el ratón, y los animales en general, son los que modelan la conducta ética del cinismo, ya que, es en el comportamiento de los animales donde los cínicos encuentran este contraste entre las leyes de la naturaleza y la ley humana. Pierre Hadot (2000) nos muestra esto señalando que: "El cínico elige su estilo de vida porque considera que el estado de naturaleza (*physis*), tal cual se puede reconocer en el comportamiento animal o del niño, es superior a las convenciones de la civilización (*nomos*)" (p. 125).

Así pues, para el cínico, las convenciones sociales debilitan el cuerpo y las pasiones. Por tanto, los principios de esta escuela pueden resumirse en:

> *Rechazo de las convenciones de la cultura y la urbanidad, volviendo a lo natural, admitiendo como valores fundamentales la libertad de acción y de la palabra, la virtud individual, el esfuerzo y la austeridad, y descartando todo tipo de placeres, insistiendo en la autosuficiencia del individuo para la subsistencia y la felicidad etc. Los cínicos son un producto de una época de crisis. Rebeldes más que revolucionarios, predican la libertad radical del individuo, que no debe someterse a otras normas que las de su*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *propia naturaleza. En eso consiste la virtud o areté del sabio, que no reconoce otra patria natural que el mundo entero, ni otras leyes válidas que las de la naturaleza, y no acepta los dioses ni las instituciones consagradas por la comunidad. (Gual, 2008, p.41)*

Sin embargo, para matizar un poco este pasaje del texto de García Gual, habría que decir que una de las razones por las que es muy difícil pensar en el cinismo como un individualismo radical sin más, es que su forma de vida opera como una desterritorialización singular y colectiva simultáneamente, echando mano de estos conceptos de Gilles Deleuze. Hacer referencia a una desterritorialización, en sentido deleuziano, solo intenta visibilizar un proceso en el que está implicada la relación del cinismo con la *polis*, pero también la relación del cínico consigo mismo, en el que hay una permanente puesta en cuestión de las formas de organización política, y así también hay una relación de forcejeo con la sensibilidad propia. Si bien el cinismo, es un movimiento que permanentemente pone en cuestión la socialización y los valores vigentes, también implica ponerse a prueba a sí mismo, en un movimiento que recuerda a los conceptos deleuzianos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, porque dan cuenta de formaciones que siempre están sujetas al devenir, y la eticidad cínica es precisamente un intento de mantenerse fiel al devenir propio de la *physis*.

Por tal motivo, hay una ascesis que opera como un ejercicio de descentramiento, ya que, desde la perspectiva cínica, la lógica aristocrática que privilegia la excelencia político-guerrera del poderoso está centrada en el *typhos* antropocéntrico, que el *bíos cínico* identifica como el verdadero enemigo a vencer. Pero en oposición a la concepción platónica de una filosofía que dependa de un mundo fuera del mundo, y de un ejercicio de separación entre el alma y el cuerpo, la sabiduría perruna es una sabiduría de la inmanencia, que más que privilegiar la enseñanza teórica, propondrá una pedagogía de la gestualidad, una apertura a otra manera posible de vivir, mediante la escenificación como en la célebre anécdota (*chreia*) en donde, según Laercio (2007): "Como una vez exclamara: ¡A mí, hombres!, cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón, diciendo: ¡Clamé por hombres, no desperdicios!" (p. 293). Muchos especialistas se cuestionan la veracidad de las anécdotas diogénicas, pero su veracidad no es lo importante, sino la técnica de escenificar, que encontraremos frecuentemente como un modo de expresión cínica que privilegia de gestualidad, o lo que aquí se entiende como teatralidad, como una manera de performance filosófico cuya efectividad está dirigida tanto a la reflexión teórica como a la sensibilidad de la audiencia. Es en este sentido que es posible decir que hay una teatralidad cínica, y que esta forma de vida es una puesta en escena que no cumpliría su labor si no fuera visible para la sociedad.

Difícilmente podría equipararse al cínico con el anacoreta de la India, pues el primero no pretende alejarse definitivamente de la comunidad, sino más bien ser un agente desestabilizador para sí-con-los-otros. En este sentido, el cínico puede entenderse

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

en cierta medida como un *trickster* de la filosofía, pues se encuentra en el "entre" que desestabiliza las fronteras de lo público y lo privado, las jerarquías de lo aristócrata y lo plebeyo, del hombre y la mujer, e incluso, de lo humano y lo animal. Así las cosas, la teatralidad cínica nada tiene que ver con la representación, sino que está más cerca de la performatividad de las vanguardias artísticas, en donde la teatralidad es una potencia que relativiza y pone en cuestión el orden jerárquico de representación, ético, político, y ontológico.

3. Virtud y entrenamiento en el cinismo.

La figura heroica de Heracles para los cínicos era el modelo por excelencia del modo de vida virtuoso. Al respecto, Mondolfo (1980) retoma un viejo diálogo en donde un cínico (no especifica quién) es cuestionado y muestra el proceso de transvaloración de estos propios de la vida ascética:

> *¿De quién eres secuaz? –de Heracles… como Heracles hago la guerra a los placeres y…por mi propia cuenta me he librado al oficio de purgar la vida humana…yo soy el libertador de los hombres, el médico de sus pasiones; en suma, soy el profeta de la franqueza y de la verdad. (…) te obligare a fatigarte, a cansarte, dormir en tierra, beber agua, nutrirte de cualquier alimento, tal como lo ofrezca la ocasión. Si tienes riquezas y quieres escucharme las arrojarás al mar. No te preocuparas de tu esposa, de los hijos, ni de la patria; no serán ya nada parta ti. (p.187)*

En este pasaje se puede ver que cada uno de los principios de la escuela cínica no era solamente un concepto teórico sino una actitud existencial, un modo de vivir, pero, además, hay un imperativo de transformación de la colectividad, no desde la construcción de una filosofía entendida como ejercicio teórico, sino tomando la singularidad e inmanencia del modo de vida como táctica de demostración o, más correcto sería decir, de develamiento. En otras palabras, la posibilidad de la virtud para el cínico solo se muestra jugándose en ello la propia existencia.

De esta manera, el cinismo tiene como principal táctica de acción la ascesis, cuyo sentido es complejo y fácilmente suele asociarse a su sentido religioso. Sin embargo, el concepto griego *askesis* era la forma en la que la sociedad espartana designaba su entrenamiento militar. Mucho más tarde, en la época del cristianismo temprano, el ascetismo se entendía como ejercicio espiritual, o sea, como parte de una purificación y conversión religioso-teológica. El ascetismo cínico no es únicamente un endurecimiento corporal, pero tampoco es un ejercicio religioso, sino que es una manera de entrar en una relación de forcejeo con y desde el cuerpo, en donde opera una desgarradura del yo conformado por la interiorización del *nomos*. En este punto, es muy importante recalcar que, si bien es cierto que el cinismo no es la única escuela filosófica que pretende una

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

transformación existencial, pareciera que la especificidad del cinismo radica en la centralidad de la potencia corporal en este proceso. Como fue mencionado antes, la vergüenza, y la importancia personal o *typhos*, son la marca de la moralidad convencional que determina, o más bien impone, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, y esta serie de imposiciones domestican la posibilidad de un pensar libre, porque se arraigan en el cuerpo y la sensibilidad, de tal manera que la única manera de romper con estas ataduras, y reconstruir una relación con la physis que subyace a la carne, es desde la carnalidad mism. Es por esta razón que Diógenes de Sínope:

> *Decía que hay un doble entrenamiento: el espiritual y el corporal. En este por medio del ejercicio constante, se crean imágenes que contribuyen a la ágil disposición en favor de las acciones virtuosas. Pero que era incompleto el uno sin el otro, porque la buena disposición y el vigor eran ambos muy convenientes, tanto para el espíritu como para el cuerpo. Aportaba pruebas de que fácilmente se desembocaba de la gimnasia a la virtud. (Laercio, 2007, p.311)*

Para el cinismo el entrenamiento no solo se reducía a una modificación de las representaciones, sino que la ascesis es un ejercicio de afirmación de la corporalidad en su devenir; respecto a esto, Dión de Prusa (orador, escritor, filósofo e historiador griego del Imperio romano que floreció en el siglo I) dirá lo siguiente respecto a Diógenes el perro:

> *Tampoco Diógenes, como pensaban algunos insensatos, se despreocupaba de la salud corporal, pues éstos al verlo tiritando por pasar la noche en descampados, y pasar sed, opinaban las más de las veces, que se despreocupaba de la salud y de la vida. Pero él, en realidad, soportando estos rigores, gozaba de más salud que los que siempre tienen colmadas estas necesidades y más que los que permanecen siempre en casa y nunca padecen ni el frío ni el calor; y experimentaba incluso, más placer que ellos al calentarse al sol o al llevar sus alimentos a la boca. (Prusa, 1988, p. 318)*

Vemos entonces que el cuidado de sí y el placer por sí mismos no son un mal, a menos que sean una forma de esclavitud de las pasiones del sabio cínico. La sabiduría perruna reconoce que el lugar de inscripción del poder está en el cuerpo, en las pasiones y el deseo, y que solo es posible exorcizarlo con una intensificación afirmativa de la carne.

> *(Diógenes) decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad. Y que incluso el desprecio de placer, una vez practicado, resulta muy placentero. (Mondolfo, 1980, p.184)*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La virtud en el cínico no era de ninguna manera un valor convencional como se entendía en la *polis*. Más que un tipo de cualidad, la virtud, se entendía como el esfuerzo que transforma las pasiones y los deseos, por lo tanto, la virtud era un ejercicio de descentramiento de la subjetividad. Diógenes el cínico "decía que los esclavos sirven a sus amos y los hombres malos a sus deseos". (Laercio, 2007, p. 197) y es que la eticidad cínica por momentos se acerca mucho a algunas ideas epicúreas que intentan regresar a las virtudes de una vida sencilla, que se complica por la corrupción que las convenciones ejercen sobre el cuerpo y los deseos.

En este sentido, este imperativo estaba muy lejos de significar una represión de los deseos, ya que se sabe que Crates, el cínico, solía tener sexo en las calles de Atenas. La virtud cínica era más compleja que solo reprimir y negar los impulsos del cuerpo. El cínico satisfacía sus deseos en tanto que dicha satisfacción no le trajera perturbaciones ni sufrimientos, y mucho menos sometimiento al poder, dicho de otra manera, la operación cínica no implica dar rienda suelta a los placeres, pero tampoco su subordinación a los valores del *nomos*, sino que más bien es un esfuerzo por hacerse cargo de la vitalidad del cuerpo. En otro de sus encuentros con Platón se dice que el filósofo de las ideas: "Al verle lavar unas lechugas, se le acercó (a Diógenes) y en voz baja le dijo: si adularas a Dionisio, no lavarías lechugas. Y él le respondió igualmente en voz baja: y si tu lavaras lechugas no adularias a Dionisio." (Laercio, 2007, p. 305). En suma, el problema no está en el deseo y los placeres, sino en evitar que se vuelvan formas de sometimiento ético y político.

Para decirlo de otra manera, como los cínicos reconocen en el cuerpo una ley subyacente que es la *physis*, eso quiere decir que, si el deseo perturba las pasiones, produce sufrimiento en el sí mismo o en los otros, es porque el *nomos* desequilibra el deseo, ya sea prescribiendo su prohibición o sometiéndolo a los valores convencionales que lo someten a las formas de dominación, y es que, en cualquiera de los dos casos, el cinismo corre el riesgo de desoír esa medida singular de cada cuerpo. De esta forma, asistimos a una transvaloración del cuerpo en donde se invierten los valores convencionales para mostrar su falsedad, haciendo escucha de las resonancias de la carne que constituyen el llamado de la *physis*:

> *Diógenes, sin embargo, esperaba a tener hambre y sed antes de tomar cualquier alimento; juzgaba, en efecto, que el hambre era el más picante y el más eficaz de los aperitivos. Por consiguiente, degustaba él un trozo de pan con más placer con el que los otros tomaban sus platos refinados, y encontraba más satisfacción bebiendo agua corriente que los otros vinos de Tasos. (Prusa, 1988, p. 319)*

El cinismo plantea un permanente ejercicio de reterritorialización de los deseos toda vez que es en los deseos en donde se inscriben las formas de sometimiento que

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

atraviesan el *nomos*. El problema en el fondo es que las estructuras, comodidades y jerarquías de poder se hacen desear, produciendo una forma de placer, y el forcejeo del ascetismo cínico es una permanente puesta en cuestión de las formas sociales del deseo y el placer, no tanto del deseo y el placer por sí mismos. En este punto es importante señalar que la técnica (*tekhné to biou*) consiste en evaluar los deseos:

> *ni subyugados ni dominados por el placer, que es cosa de esclavos, ellos (los cínicos) aman la inmortal reina, la libertad. Esta los rige, honrada por el hábito espiritual, no subyugada por las riquezas, ni estimulada por el deseo de los amores. (Mondolfo, 1980, p. 184)*

Pareciera que, en una anticipación de la crítica a la servidumbre voluntaria de Étienne de La Boétie, los cínicos entienden que es en el deseo y en el cuerpo en donde el poder busca consolidar su territorio.

Ahora bien, si pudiéramos caracterizar un tipo de espiritualidad cínica, claro que no en un sentido religioso, sino como una experiencia ontológico-existencial, diríamos que de la misma manera que Heracles alcanzó la entrada al Olimpo, el cínico alcanzaba una especie de gaya ciencia cuando lograba reducir sus necesidades al mínimo acercándose a la existencia animal. Al respecto Diógenes de Sínope nos dice: "los dioses han concedido a los hombres una vida fácil, pero ellos mismos se la han ensombrecido al requerir pasteles de miel, ungüentos perfumados y otras cosas por el estilo". (Laercio, 2007, p. 299). En este sentido, el modo de vida cínico se encuentra en los intersticios de lo animal y lo divino, ya que ambas figuras pertenecen a los límites de lo humano.

Como lo dicen algunas noticias biográficas de Diógenes de Sinope, su padre Hecesias fue un banquero que fue acusado de acuñar monedas falsas, y este ejercicio será clave para el modo de vida cínico, ya que esta existencia tendrá como finalidad falsificar el valor de la moneda en curso, en otras palabras, relativizar los valores y tradiciones morales de las formas de vida común, para mostrar su arbitrariedad, no a través de un complejo sistema conceptual, sino mostrando la posibilidad de otra manera de vivir. Es el ejercicio afirmativo de una corporalidad animal el que le permite al sabio perruno falsificar la moneda, o dicho en palabras de Nietzsche, transvalorar los valores. En resumen, el cinismo nos muestra la necesidad de la filosofía como una eticidad activa ante la existencia pensada con y desde el cuerpo, abierto a la alteridad irreductible de la *physis*, como un criterio que permite poner en cuestión las formas dominantes de existencia que perecen ser las únicas posibles.

A manera de conclusión

Como hemos visto, el cinismo estaba muy lejos de cómo entendemos esa palabra en la actualidad, ya sea como abuso y alarde de vicios morales, propia de políticos corruptos o

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

como la desfachatez del abusador. A pesar de que este movimiento filosófico es relativamente poco conocido, su duración fue de un milenio, con poderosas resonancias en la modernidad occidental y en la época contemporánea. De hecho, el cinismo expande sus resonancias hasta la filosofía contemporánea, mostrando que su potencia sigue interpelando la necesidad de repensar nuestras maneras de vivir. Entre estas recepciones contemporáneas del cinismo, Peter Sloterdijk en su libro *Critica de la razón cínica* (2006) hace la distinción del cinismo como la actitud desvergonzada del poderoso y el *quinismo* como un modo de vida que sigue de alguna forma las claves del cinismo antiguo. El proyecto que atraviesa este texto es el de distinguir el cinismo vulgar del quinismo como un *bios* que permite poner en cuestión las formas discursivas del poder y sus prácticas corruptas. Sloterdijk siguiendo muy de cerca la tradición de la escuela de Frankfurt, vera en el quinismo una posibilidad de desenmascarar las formas en las que la ideología opera cínicamente en el desfase de sus discursos de justicia y democracia como recursos conceptuales de manipulación, mientras que su praxis está determinada por una radical razón instrumental. El cinismo vulgar, de las esferas políticas, para Sloterdijk es el uso deliberado de la ideología sin ningún tipo de ingenuidad. Uno de los grandes ejemplos de Sloterdijk es el dialogo del gran inquisidor en la obra *Los hermanos Karamazov*, en donde el clérigo se enfrenta al regreso de Jesús y confiesa que, aunque sabe que las ideas religiosas son solo una manera de manipulación y nada tienen que ver las ideas de Jesús, que bien puede ser incluido en el quinismo, aun así, seguirá ejecutando sus prácticas y discursos porque sabe que son útiles políticamente. Pero desarrollar las diversas maneras de recepción del cinismo antiguo, o quinismo, como lo llama Sloterdijk, es tema para un trabajo posterior.

El ladrido del perro resuena desde la antigüedad tanto en la filosofía como en el arte. Sin duda, la forma de vida de estos filósofos callejeros puede parecernos lejana por su aparente radicalidad. ¿Pero no será posible, incluso necesaria, una relectura de estos filósofos perros? ¿No nos encontramos en un momento en el que la supuesta superioridad y centralidad humana, y otras jerarquizaciones sociales y políticas, deben ser puestas en duda? ¿No es una época en donde debemos preguntarnos por la manera en la que el poder se inscribe y captura nuestros cuerpos y deseos? ¿No es necesario preguntarnos por la animalidad que somos, y en ese sentido, reencontrarnos con una corporalidad afirmativa en donde, al menos en parte, el ejercicio filosófico este mucho más cerca del arte como potencia de construcción de otras formas de sensibilidad? Pareciera que en un momento en el que los estereotipos que proliferan en la industria del entretenimiento se vuelven una administración sistemática de la banalidad narcisista de la importancia personal, y construcción de formas de vergüenza sobre la carnalidad concreta, con sus vellosidades y sus pliegues, y en donde se consolidan un conjunto de dispositivos de captura del deseo, un ejercicio de la desvergüenza se vuelve un proyecto necesario.

Es posible que repensar el cinismo también nos permita repensar las maneras en las que entendemos el pensar, regresando a nuestro querido Argo, Pascar Quignard en su

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

libro *Morir por pensar*, hace un análisis del encuentro del noble perro con Odiseo, que nos invita a repensar lo que entendemos por pensar:

> *Así, el primer ser que piensa en Homero resulta ser un perro porque el verbo "noein" (que es el verbo griego que se traduce como pensar) quería decir primero "oler". Pensar es olfatear la cosa nueva que surge en el aire circundante. Es intuir más allá de los harapos, más allá del rostro embadurnado de negro, en el seno de la apariencia falsa, en el fondo del entorno que no deja de modificarse, la presa, una velocidad, el tiempo mismo, un salto, una muerte posible. Provenimos de una especie donde la predación prevalecía por encima de toda contemplación. La contemplación, en griego, se decía theoría. La presa era engullida por el devorador. La presa no era contemplable sin una agresión casi inmediata, sin la destrucción consecutiva a la visión, y sin su consumo exhaustivo en los restos de la carroña desarticulada por cada predador saciado. (Quignard, 2015, p. 17)*

Este pensar no hace la operación de alejamiento propia de la teoría sino que más bien procede por inmersión, es un pensar que va a las cosas antes que las teorías, y que depende de otra percepción sensible, pensar es olfatear, y en esa misma reflexión leer es seguir un rastro, en general, un pensar con el cuerpo es un pensar que no pretende el uso instrumental de lo pensado, un pensar que al provenir de la percepción háptica se asume siempre parcial, inacabado y procesual, pues nuestra condición carnal concreta, y nuestra finitud, obliga a un pensar que ya no pretende los altos vuelos de lo universal y la necesidad. En resumen, un pensar no antropocéntrico. Es todo esto lo que nos hereda Argo, que no es para nada cosa menor.

La sabiduría perruna nos pone en el lugar del límite de los procesos civilizatorios para llevar a cabo el ejercicio de falsificar la moneda en curso, es decir, mostrar la arbitrariedad de los valores dominantes teatralizándolos, pero esta teatralidad es una relación con nosotros mismos al reconocer que no somos solamente lo que *el nomos* ha dispuesto para nosotros, sino que hay una vitalidad compartida por todo lo viviente, que pone en cuestión las jerarquías sociales. El cinismo diogénico lleva a cabo una operación de extrañamiento, con *la polis* y consigo mismo, al poner en crisis la subjetividad impuesta por las convenciones. Su cuerpo, su carnalidad, es una experiencia nómada, siempre extranjera que devela una relación con la *physis*, que es inapropiable, irreductible al *nomos*, y es por esto que esta experiencia obliga al cínico a reconocerse animal. Es por esto que las prácticas de la desvergüenza son una ascética del develar la carnalidad y lo abyecto, la corporalidad que las convenciones clausuran y excluyen.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Almandós Mora, L. y López Gómez, C. (2020). Fiero y Manso: La figura del perro en *La República* de Platón, *eidos*, pp. 76-104. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7498807

Bracht Branham R., Goulet-Gazé M., (Eds.) (2000) *Los cínicos,* España: Seix Barral.

Duch L., Mélich J., (2012) *Escenarios de la corporeidad*, Madrid: Trotta.

Foucault, M. (2017) *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros II,* México: Fondo de Cultura Económica.

García Gual, C. (2008). *La filosofía helenística*. España: Síntesis.

Hadot, P. (2000) *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE.

Homero (2015) *La Ilíada,* España: Gredos.

Homero (2014) *La Odisea*, España: Gredos.

Jenofonte (1997). *Recuerdos de Sócrates*, España: Gredos

Luciano (1998). *Diálogos de los muertos*, España: Gredos

Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos más ilustres* (García Gual, Carlos.). Madrid: Alianza.

Martín García, J. (2008). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca,* Madrid: Akal.

Mondolfo, R. (1980). *El pensamiento antiguo.* Buenos Aires, Argentina: losada.

Onfray, M. (2007). *Cinismos*, Barcelona, España: Paidós.

Prusa, Dión de. (1988). *Discursos*. Madrid, España: Gredos.

Sloterdijk, P. (2006). *Crítica de la razón Cínica*, España: Siruela.

JONATHAN CAUDILLO LOZANO
Es maestro en saberes sobre subjetividad y violencia por parte del Colegio de Saberes y doctor en filosofía en la Universidad Iberoamericana. Realiza investigación sobre temas centrados en la relación entre el cuerpo, la carne y la animalidad en la filosofía y las artes escénicas principalmente en la danza butoh; realizó estancias de investigación en los Hijikata's archive de la Universidad de Keio y es miembro fundador del Ko Murobushi's Archive en Tokio, Japón. Ha sido profesor de filosofía en instituciones de nivel medio superior como Colegio de Bachilleres, el Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, y el CECyT No. 12 del Instituto Politécnico Nacional. Actualmente se encuentra realizando una estancia posdoctoral en el Programa Universitario de Bioética.

Llorar abrazado al cuello de un caballo
El olvido de la mirada animal*

Chorar abraçado ao pescoço de um cavalo: o esquecimento do olhar animal

crying while hugging a horse's neck: forgetting the animal gaze

Fecha de envío: 22 de mayo de 2021 **Fecha de aceptación: 25 de junio de 2021**

Silvana Vignale
Doctora en Filosofía. Investigadora en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET, CCT Mendoza. Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua.
Email: silvanavignale@hotmail.com

* Este escrito es parte, con algunas modificaciones, del libro *Filosofía Profana*, de la misma autora, de pronta aparición.

Partimos de una premisa a partir de la cual reflexionar: la filosofía como olvido calculado del animal. El olvido de la mirada animal se basa en la lógica de la exclusión-inclusiva: lo otro incorporado en la regularidad de nuestro mundo mediante el sacrificio, y la crueldad. La denegación de la mirada animal, también es la denegación de lo animal en nosotros. Frente a ello, en un mundo humano definido por la racionalidad -que erige al hombre por encima de los otros seres–, tomamos el gesto performativo de Nietzsche, de llorar abrazado a un caballo, como acontecimiento de alejamiento de la humanidad. Como tarea política y porvenir sostenemos que es necesario traicionar lo que llamamos una "ética de los semejantes", responsable de producir una cicatriz o corte en dos, entre el alma y el cuerpo, entre lo espiritual y lo animal, y entre cualquier forma de binarismo, y ejercitar la mirada del acecho.

Palabras clave: Filosofía, Mirada animal, Humanismo, Ética del semejante.

Partimos de uma premissa a partir da qual devemos refletir: a filosofia como esquecimento calculado do animal. O esquecimento do olhar animal se baseia na lógica da exclusão-inclusão: o outro incorporado à regularidade de nosso mundo através do sacrifício e da crueldade. A negação do olhar do animal é também a negação do animal em nós. Diante disso, em um mundo humano definido pela racionalidade –que coloca o homem acima de outros seres– tomamos o gesto performativo de Nietzsche de chorar enquanto abraça um cavalo como um evento de estranhamento da humanidade. Como uma tarefa política e um futuro, argumentamos que é necessário trair o que chamamos de "ética das semelhanças", responsável por produzir uma cicatriz ou corte em dois, entre a alma e o corpo, entre o espiritual e o animal, e entre qualquer forma de binarismo, e exercer o olhar de perseguição.

Palavras-chave: Filosofia, Olhar do animal, Humanismo, Ética da semelhança.

We start from a premise from which to think: philosophy as calculated oblivion of the animal. The oblivion of the animal gaze is based on the logic of exclusion-inclusion: the other incorporated into the regularity of our world through sacrifice and cruelty. The denial of the animal gaze is also the denial of the animal in us. Related to this, in a human world defined by rationality -which puts man above other beings- we take Nietzsche's performative gesture of weeping while hugging a horse as an event of estrangement from humanity. As a political task in the near future, we think that it is necessary to betray what we call an "ethic of similarity", responsible for producing a scar or cut in two, between the soul and the body, between the spiritual and the animal, and between any form of binarism, and to exercise the gaze of stalking.

Key-words: Philosophy, Animal gaze, Humanism, Ethic of similarity.



Francisco de Goya - Perro semihundido
Óleo sobre revoco trasladado a lienzo, 1819-1823

1.

Partiremos de una premisa como guía en este recorrido: la filosofía como olvido calculado del animal. No debiera llamarnos la atención, y ya lo sospechamos: hay una historia del pensamiento occidental que define al pensamiento por oposición a lo animal, a lo salvaje, a lo inconsciente; que lo busca hacer pasar por lo propiamente *humano* (*demasiado humano*). El pensamiento reducido a la conciencia y a la racionalidad, como estándar de lo *bueno* y de lo *verdadero*, según los cánones de una ética *formal* –diremos: una ética de los semejantes– y de una ciencia *universal* y *objetiva*. Esa *certeza*, clara y distinta, de aspiración cartesiana, la de la separación o distinción entre el hombre y el animal, se funda sobre una imagen dogmática del pensamiento. Imagen dogmática que se encuentra en relación con la política, no solo porque el Estado le proporciona al pensamiento la forma de su *interioridad* (Deleuze y Guattari, 2006), sino porque despliega sus dispositivos para justificar la superioridad del hombre respecto del resto de los vivientes, su dominio, su forma devoradora de todo aquello que no reconoce como *igual*. Cuando decimos "hombre", lo hacemos con toda intencionalidad: la idea de naturaleza humana coincide con todo lo que en el *hombre* –masculino– es dominación del otro, sojuzgamiento, violación, violencia; su percepción como superior respecto de la naturaleza, de los animales, de las mujeres, de los niños y niñas, y de identidades en tránsito. La noción de "igualdad" moderna, de la que nadie renegaría en términos de derechos e inclusión, se reduce a sus condiciones formales y acaba siendo un disfraz para justificar las desigualdades: la igualdad hace que cada quién sea responsable del buen o mal uso de sus capacidades –fundadas en una naturaleza humana que las habría repartido

a todos por igual–, despolitizando las condiciones materiales en las que cada quien se encuentra, deshistorizando la propiedad privada, proporcionando los cimientos para la meritocracia.

Esa imagen dogmática del pensamiento, que quiere lo *verdadero*, quiere también lo *bueno*: Nietzsche supo demostrar cómo esa voluntad de verdad es alcanzada por el ideal ascético, que se traduce en una aversión por la vida. Esa hostilidad a la vida no sólo se expresa a través de la crueldad que el hombre tiene respecto de los animales (matables, fagocitables, domesticables), el poco respeto y cuidado de la naturaleza, el sometimiento y violencia con los otros seres humanos, sino también en la negación de las propias fuerzas vitales –las del cuerpo, las del deseo, las de las pasiones–, en garantía de su *elevada* espiritualidad.

De acuerdo con esto, tenemos una tarea política y porvenir: cómo profanar o traicionar la certeza que nos convence de la persona como imagen soberana sobre el cuerpo y de su superioridad respecto de lo animal y de lo identificado como instintivo, pulsional, pasional, salvaje.

2.

Hemos mencionado antes que realizaríamos este recorrido con la atención puesta en el postulado de la filosofía como olvido calculado del animal. Así lo expresa Jacques Derrida (2008), en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, junto al interrogante sobre en qué sentido del *prójimo* se está próximo o cerca del animal.

> *El animal está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí –de mí, que estoy si(gui)endo tras él–. Y así pues, también, puesto que está antes que yo, helo aquí detrás de mí. Me rodea. Y desde este ser-ahí-delante-de-mí se puede dejar mirar, sin duda, pero –la filosofía lo olvida quizás, ella sería incluso este olvido calculado– él también puede mirarme. Tiene su punto de vista sobre mí. El punto de vista del otro absoluto y esta alteridad absoluta del vecino o del prójimo nunca me habrá dado tanto que pensar como en los momentos en que me veo desnudo bajo la mirada de un gato. (Derrida, 2008, p. 26)*

La mirada del gato a Derrida desnudo, donde se despierta un pudor *humano, tan humano* de saberse desnudo (pues los animales no están desnudos, no establecen la distinción moral entre quien se muestra al descubierto y quien está vestido), es lo que dispara una doble reflexión: la del pudor ante el otro ser, un extraño; y la de la ocasión de la mirada animal, mirada que lo hace concurrir al límite *abisal* de lo no humano: lo inhumano, o ahumano, "el paso de las fronteras desde el cual el hombre se atreve a anunciarse a sí mismo, llamándose de ese modo por el nombre que cree darse" (Derrida, 2008, p. 28). La filosofía, como olvido calculado del animal, no ha tenido en cuenta la

mirada animal, los hombres de esta filosofía (como Descartes, Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas) se han ocupado de esta inmensa denegación,

> *como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que –desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada– les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía (Derrida, 2008, p. 30).*

La historia del hombre y la historia del animal no ha sido siempre la misma, así como tampoco la de las relaciones entre una y otra. En los últimos dos siglos se ha modificado la experiencia que llamamos "animal" –el nombre que los hombres se han otorgado el derecho y la autoridad de darle a otro ser vivo (Derrida, 2008, p. 39)–, la relación que con ellos tenemos debiera obligarnos a problematizarla: la experimentación genética, la industrialización y *producción alimenticia* de la carne animal; en una palabra, el sometimiento animal, el disfraz y disimulo de la crueldad, la violencia comparable con los peores genocidios. En ese sentido, como lo señala Mónica Cragnolini, "toda ética reserva un lugar para la matanza que no se considera criminal: de ese modo se naturaliza la muerte del animal" (2016, p. 25); aunque no solo del animal. Es el corte biopolítico y la distinción que hace entre vidas más importantes que otras de ser vividas, de ser protegidas, de ser cuidadas, vidas jerarquizadas: el proyecto de investigación de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer* va en esta dirección.

El concepto de *nuda vida* se refiere a la vida natural, al cuerpo del individuo tomado en cuanto simple cuerpo viviente, que ha sido despojado de sus connotaciones jurídicas y políticas –despojado de su estatuto personal y de su condición humana–, lo que la hace descartable, matable, sin que ello constituya un homicidio (Agamben, 2017). Entre humanos, la *nuda vida* es objeto de la violencia soberana. A quienes infringen la ley y el orden, de acuerdo a los parámetros basados en una gestión de los ilegalismos,[138] se les da la adjetivación de "animales" o "salvajes", para rebajarlos a una condición *no humana*, para cosificarlos y disponer de ellos, para hacerlos siervos, para matarlos, para desaparecerlos. Pero es esa lógica de exclusión-inclusiva la que se inscribe también en los animales: son lo extraño o lo otro, que es incorporado o inscrito en la regularidad de nuestro mundo humano mediante el sacrificio, la crueldad, la violencia o relaciones de domesticidad basadas en relaciones antropomórficas. Lo que muestra a las claras que una

[138] Con "gestión de los ilegalismos" nos referimos a la función de la pena y de la prisión para organizar la transgresión de las leyes y de los castigos, en lo que podría llamarse una "justicia de clase". Cfr. FOUCAULT, Michel (2008b). *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 316-317. También, sobre la gestión de los ilegalismos y la propiedad privada, cfr. VIGNALE, Silvana (2020). Responsabilizar a los desposeídos. En: Lobo suelto. Disponible en: http://lobosuelto.com/responsabilizar-a-los-desposeidos-silvana-vignale/

de las formulaciones del imperativo categórico kantiano "obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio" (Kant, 2010, p. 47), es el refuerzo de una *ética del semejante*, que sirve al dominio, a la crueldad y a la hostilidad a la vida. "–¡Que no se haya considerado *peligroso para la vida* el imperativo categórico de Kant!..."(Nietzsche, 2006, p. 24). "Tenemos contra nosotros –dice Nietzsche– todo el *pathos* de la humanidad – su concepto de lo que *debe* ser verdad, de lo que *debe* estar al servicio de la verdad; todo «tú debes» ha estado hasta ahora dirigido *contra* nosotros…" (2006, p. 26). *Ética del semejant*e o *ética de los iguales*, que justifica la cualidad humana de violentar y vejar a lo des-semejante, a todo lo que en los seres vivientes –*humanos o no*– no se considere humano.

Dislocando la mirada humana y antropocentrada respecto de la cuestión animal, el asunto no pasa por preguntarse si los animales piensan, o si tienen lenguaje, porque mantendríamos con ello la *certeza* –estratégicamente, pues toda certeza es en realidad una posición bélica– sobre *qué es* pensar. La filosofía como olvido calculado del animal es otra forma de mencionar otra premisa, de Nietzsche esta vez, que nos invita a usarla como guía de una traición a lo humano: que la filosofía no ha sido hasta ahora sino "una interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*" (Nietzsche, 2001, p. 35). Ese malentendido del cuerpo, la reducción del pensamiento a la interpretación y a una función *intelectual,* rehúye a las funciones afectivas y corporales donde mayormente no hay interpretación sino experimentación, afección y con-fusión entre nosotros y los otros, zonas de indiscernibilidad entre yo y el mundo, entre nuestra conciencia (o inconsciencia) y nuestra corporalidad. No se trata entonces, de ningún modo, de la perspectiva que pueda establecer una jerarquía entre *quienes piensan* y *quienes no*. El logocentrismo es ante todo una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*. Por eso, para Derrida, "*la cuestión previa y decisiva* será saber si los animales *pueden sufrir. Can they suffer?* (…) La forma de esta pregunta lo cambia todo" (Derrida, 2008, p. 44). Y aunque no remueva la roca de la certeza indubitable del *cogito*, se refiere a una instancia diferente: a lo innegable del sufrimiento animal.

La reflexión de Derrida nos devuelve a un plano donde obligamos a la filosofía a considerar la mirada animal, donde aparece una interpelación ética a hacernos *responsables* de ese olvido calculado. No dar vuelta la cara a aquello que se nos presenta como un llamado ante el otro, ante el otro que es radicalmente *otro*. Se introduce de este modo la pregunta de si de lo que se trata es de conferir *derechos* al animal. Pero "una declaración de los derechos del animal, basada en los derechos del hombre, resulta solidaria –de manera ingenua– con una filosofía del sujeto" (Cragnolini, 2016, p. 128). Nuevamente el fantasma de la interioridad y la soberanía.

De la misma forma, el pasaje hacia una *ética no humana* nos interpela a pensar en aquello que llamamos "amor" respecto de nuestros animales domésticos. Donna Haraway, en su *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad*

significativa, critica la idea de "amor incondicional", como una especie de narcicismo humanista y fantasía neurótica, resistiendo al antropomorfismo en las relaciones con los animales:

> *me resisto a ser llamada la «mamá» de mis perros porque temo la infantilización de los canes adultos y la identificación errónea del importante hecho de que quiero perros, no bebés. Mi familia multiespecie no se basa en la maternidad subrogada o de alquiler; estamos tratando de vivir otros tropos, otros metaplasmos. (2017, p. 96)*

Y retoma de Charis Thompson el concepto de "coreografías ontológicas", para señalar ese guion de la danza del ser, que es más que una metáfora, y con el cual es posible pensar en otras topologías.

En un sentido similar lo expresa Laurie Anderson (2017), en un ensayo audiovisual titulado *Heart of a dog,*[139] en el cual narra la relación con su perra Lolabelle, junto a otras vivencias sobre su infancia y su mirada acerca de la vida y la muerte. En la película, Laurie no aparece excepto en el comienzo, en una ilustración, diciendo: "*This is my dream body. The one I use to walk around in - in my dreams"*.[140] No se presenta *en persona*, sino mediante su voz que interroga desde un lugar profundo, y cuenta un sueño en el que ella está en la cama de un hospital, y un médico le pasa un bulto. Envuelta en ese bulto, ve la carita de su pequeña terrier. "Apoyo mi cabeza sobre su frente y la miro a los ojos. Y es casi un momento perfecto, aunque la alegría se mezcla con un montón de culpa" (Anderson, 2017, p. 7). Culpa que, en esa escena onírica, aparece luego de mirar al animal a los ojos.

La posibilidad de una coreografía ontológica con otros seres nos hace sospechar sobre *otras* relaciones –quizás no nuevas, sino imperceptibles para nosotros– respecto de cómo nos *componemos* con los otros vivientes –*humanos o no*–, cómo hay una alteración constante de nuestra identidad en las relaciones entre los cuerpos, una modificación de nuestras potencias y de nuestros tamaños, de aquello de lo que nos volvemos *capaces*: capaces de hacer, capaces de sentir, capaces de pensar, capaces de ser afectados; y de todas las *capacidades de no*, si adoptáramos como resistencia a los modos capitalistas y neoliberales de producción subjetiva el *"I would prefer not to"*, del cuento de Melville (2015),*: de todo lo que somos capaces de poder no hacer, no sentir, no pensar o no ser afectados*. Pues si algo nuevo tenemos que aprender en la traición a la ética de los iguales y en la transición a lo no humano es una nueva economía de los afectos, una nueva *aisthesis*…

[139] ANDERSON, Laurie (2015). *Heart of a dog. What do you see when you close your eyes?* Editado en formato libro como: ANDERSON, Laurie (2017). *El corazón de un perro.* Ciudad del este: Bikini Ninja.

[140] "Este es mi cuerpo de sueños. El que uso para caminar *en mis sueños*".

Cragnolini utiliza el concepto de "virilidad carnívora" en su lectura de Derrida, para exponer el vínculo sacrificial con la vida de la autoridad masculina: "el soberano, el *ipse,* es el dueño y señor que puede «devorar» al otro" (2016, p. 147). La ética y la política se han constituido en torno a la figura del soberano. "Ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión" (Cragnolini, 2016, p. 149). Por eso nuestros procesos de resistencias subjetivos, por eso todo tránsito hacia una ética y una política *no humanas*, requiere transitar un movimiento de desujeción que implica un *riesgo*.

3.

Es célebre el acontecimiento en el que Nietzsche ya no volvió a ser el mismo. El momento en que *perdió la razón*, en una plaza de Turín, abrazándose al cuello de un caballo, conmovido por la imagen de cómo era azotado porque –exhausto– no quería continuar la marcha que llevaba adelante el coche. Se atreve a su mirada, le rodea el cuello y rompe en llanto. Tal vez Milan Kundera (1997) tenga razón en su novela *La insoportable levedad del ser,* cuando evoca en la imagen de Teresa acariciando la cabeza de su perro Karenin, la escena de Nietzsche:

> *En ese momento recuerdo otra imagen: Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora.*
>
> *Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.*
>
> *Y ése es el Nietzsche al que yo quiero, igual que quiero a Teresa, sobre cuyas rodillas descansa la cabeza de un perro mortalmente enfermo. Los veo a los dos juntos: ambos se apartan de la carretera por la que la humanidad, «ama y propietaria de la naturaleza», marcha hacia adelante. (Kundera, 1997, pp. 296-297)*

El gesto de Nietzsche, según Kundera, es el de un pasaje en acto respecto del rechazo de la *machina animata* cartesiana, la decisión de traición a la humanidad, de distanciamiento para siempre de lo humano. Si ser humano es superar lo animal en nombre de *cierta espiritualidad y autonomía*, Nietzsche hizo el gesto contrario al abrazarse al caballo y perder la soberanía sobre su persona.

En los *Fragmentos póstumos* de 1887 ironiza diciendo que ahora somos más modestos y que ya no derivamos al hombre del "espíritu" o la "divinidad", sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales, aunque somos los animales más fuertes, porque somos los más astutos. "El hombre es, en un sentido relativo, el animal peor logrado, el

más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos" (Nietzsche, 2006, p. 27). Y resalta que fue Descartes el primero que con audacia se aventuró a considerar al animal como una *machina*: "toda nuestra fisiología trabaja para demostrar esta proposición. Pero nosotros, lógicamente, no ponemos aparte al hombre, como hizo Descartes: lo que hoy, en general, se comprende del hombre, llega exactamente hasta el punto en que es comprendido como una máquina" (Nietzsche, 2006, p. 27).

Este *no ha lugar* de la mirada animal instituye lo propio del hombre y una relación que no es solamente con los otros vivientes, sino también consigo mismo. Pues la mirada antropocentrada del humanismo nos impide vernos vistos por el animal, como lo señala Derrida. Pero también es causante de la denegación de la propia *naturaleza* animal en nosotros. La denegación de *algo* de la propia mirada, del acecho del animal, la relación sacrificial con la propia corporalidad, en cuanto identificación de ella como lo animal del hombre, que debe someterse.

La historia de la filosofía como olvido calculado del animal, es la genealogía del hombre como resultado de "criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*"(Nietzsche, 1998, p. 65), para hacer del hombre algo "*calculable, regular, necesario"*(Nietzsche, 1998, p. 67), y si el ideal ascético ha tenido éxito en la forma en que nos subjetivamos, ha sido en cuanto el maltrato animal *también es* el maltrato animal *en el hombre*: en el sometimiento y silencio de nuestros instintos, de nuestras pasiones, el silencio de la corporalidad, el debilitamiento como receta cristiana para la *domesticación*, para la «civilización» (Nietzsche, 2006, p. 35). Si la filosofía es el olvido calculado del animal, la historia del humanismo debería comprenderse como el proceso por el cual nos hemos *des-animado* introduciendo ese cálculo y esa regularidad: la *larga historia de la responsabilidad*, según una genealogía de la moral, donde la culpa es el instrumento de esa interioridad creada mediante los instintos vueltos contra sí mismos, el medio por el que se sacrifica nuestro animal.[141]

El sacrificio se encuentra inscrito en la *ética del semejante*. No podemos –de aquí en más– seguir pensando esa ética sino a partir de la forma en que depotencia nuestros afectos, somete nuestros instintos, gobierna sobre nuestras pasiones y pulsiones, y nos *desanima* para *ser humanos*. Traicionar esa ética –tarea política y porvenir–, es no continuar realizando la fuerza para mantener abierta la herida de aquella cicatriz que deja el corte en dos, del alma y del cuerpo, del espíritu y de lo animal, de lo binario en todas sus dimensiones. El pasaje de lo humano a lo *no humano* trae la incomodidad de mirar a ese otro a los ojos y sustrae la posibilidad de salir ilesos ante ella. Ir más allá de lo humano, a la manera del *superhombre*, entendiendo que no se trata de conservar ni de potenciar la humanidad, sino de una *des-humanización*, "en el sentido de abandonar ciertos modos

[141] Sobre esto último, cfr. VIGNALE, Silvana (2020). Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria. En: DISENSO. Revista de pensamiento político. Año 1. Volumen I, Número II. Noviembre de 2020. ISSN 2735-6167. Disponible en: www.revistadisenso.com Pp. 140-154.

de «ser hombre» propios del humanismo" (Cragnolini, 2016, p. 77).[142] Tal vez ese abandono, esa traición, esa profanación de lo humano pase, como lo expresara Derrida, por una *comunidad que viene*, donde no se trata solo de la comunidad de semejantes, donde nos encontremos vivos y vivas entre los vivientes, *componiendo* –en un sentido musical, formando acordes y una melodía– con quienes vivimos y compartimos la vida.

4.

La filosofía, que no tuvo en cuenta la mirada del animal –la mirada del animal sobre nosotros, como dice Derrida respecto de la mirada de su gato mientras él se encuentra desnudo–, también desconoció nuestro *sentido* animal, y la propia mirada animal. La mirada del animal no es objetiva –como la humana–, no calcula en términos de causa y efecto, no mira para reducir la multiplicidad a un universal, en un enunciado general que permita el conocimiento científico. Es la del acecho. ¿Dónde nos encontramos con esta *(también)* nuestra mirada? ¿Cómo hacernos de esa, nuestra propia *mirada (también)*, hoy que nos distraemos ante nuestro reflejo en las pantallas en los encuentros virtuales, donde nos distrae e incomoda nuestra presencia ante nosotros mismos, nuestros gestos que nunca estamos acostumbrados a ver, una presencia y unos gestos tan humanos? ¿Será que no solo nos incomoda estar desnudos frente al animal –ese que paradójicamente es tan cercano, tan doméstico–, sino también estar desnudos frente a nosotros mismos? ¿Desnudos ante nuestra humanidad? *Las meninas* de Velázquez, obra a la que Foucault le dedica un maravilloso primer capítulo en *Las palabras y las cosas,* expresa la mirada del hombre sobre sí mismo en un papel en el que se intercambian sujeto y objeto, donde la representación juega el juego de las invisibilidades, pero donde también deja en claro que el lugar del rey en la tela es el mismo que el del artista que retrata y del espectador que observa. Quizá sea tiempo de reconocer en ese reflejo que estamos desanimados ante nuestra imagen y ante nuestra mirada: ver en él el animal que hemos dejado de ser.

Las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia histórica nos han determinado en lo que somos, *humanas y humanos*, tan humanas y humanos. Se encuentra también en el ámbito de lo real la posibilidad de un modo de ser *no humano*. Lo sabemos: el camino no es la definición de un ser humano *mejor* que el que somos, de un ser humano liberado de la represión y de las múltiples determinaciones morales y obedientes. La liberación no se da sino en el mismo juego a expensas de la creencia en una o dos naturalezas, de la ley moral universal, de la ciencia como conocimiento objetivo, de la soberanía y la revolución –no de la revuelta–. Pero nuestra *certeza* es otra. Es de otra clase. Es una certeza que *tiembla*. No sabemos hacia dónde se dirige una flecha, que ha sido lanzada hace tiempo. Ya no podemos mantener el equilibrio entre las fuerzas que *nos quitan la potencia* –las de nuestras formas de obediencia–, y las que *nos aumentan* –las que nos multiplican, que

[142] Mónica Cragnolini utiliza la traducción de "ultrahombre" para evitar el malentendido que el vocablo "superhombre" podría arrastrar, como una suerte de súper humanidad o de humanidad potenciada. Nos resulta válido, aunque preferimos conservar el prefijo "súper", en cuanto expresa lo que se encuentra "sobre", "por encima", "más allá", no en un sentido trascendente, sino de lo que ha superado –propiamente– su destino, lo que ha devenido otra cosa.

nos hacen crecer y llegar más alto que cualquier ser humano–. Ya no podemos hacer equilibrio entre la libertad de pensamiento y la obediencia política, entre el animal y el superhombre, entre poner a la vida como derecho fundamental en nuestras declaraciones y al mismo tiempo volverla sacrificial cuando no se trata de la vida del semejante, del propietario, del hombre blanco, y ahora emprendedor, fuerte, *resiliente*. Nos han sobrado fuerzas productivas, nos ha sobrado valor y coraje para mantener la cicatriz.

Deberíamos mirar desde donde *alguien* parpadea en la abertura del *cogito*, sin identificarnos con él; comprender que el *hombre*, como figura, como personaje, es un pliegue de nuestro saber que –como lo sostiene Foucault en *Las palabras y las cosas*– ha entrado recientemente en el campo de saber occidental y en las ciencias humanas, "y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva" (Foucault, 2008a, p. 17). Sobre la cuestión de la muerte del hombre, debería investigarse mejor su nacimiento, escribirse una novela corta para contar qué ha pasado allí:

> *La modernidad empieza cuando el ser humano se pone a existir dentro de un organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; cuando se pone a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; cuando aloja su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra. (Foucault, 2008a, p. 331)*

O como lo hemos referido antes: el ser humano nace cuando se produce esa cicatriz que nos divide en la persona y una naturaleza corpórea y animal, cuando separa y gestiona nuestras fuerzas para la producción y la obediencia, cuando le otorga –también al cuerpo– una identidad orgánica, cuando nos hace optar por géneros y especies binarias, cuando nos introduce un programa de gobierno sobre lo pulsional, sobre el deseo, sobre nuestros afectos, sobre nuestros pensamientos (llevándolos siempre a la acequia o al cauce artificial de la interpretación y del intelecto). Que no haya programa, no significa que no haya un camino: *profanar los límites*.

¿Podemos ejercitar la mirada del acecho, sin caer en la locura que indefectiblemente también es cooptada por los dispositivos, *humanos, tan humanos*?

Bibliografía

Agamben, G. (2017). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Anderson, L. (2017). *El corazón de un perro*. Ciudad del este: Bikini Ninja. Traducción de Patricio Grinberg.

Cragnolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

Deleuze, Gilles, (1996). "A" de Animal El Abecedario de Gilles Deleuze (L'Abécédaire de Gilles Deleuze) es un programa de la televisión francesa producido por Pierre-André Boutang en 1988-1989, emitido en el año 1996.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos. Traducción de José Vázquez Pérez.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Madrid: Trotta. Traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel.

Foucault, M. (2008a). *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Elsa Cecilia Frost.

Foucault, M. (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.

Haraway, D. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria ediciones. Traducción de Gabi Herczeg.

Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres (seguido por Crítica de la razón práctica, En torno al tópico "eso vale para la teoría pero no sirve para la práctica", Hacia la paz perpetua y Sobre un presunto derecho a mentir por la filantropía*. Madrid: Gredos. Traducción de Roberto R. Aramayo.

Kundera, M. (1997). *La insoportable levedad del ser.* Barcelona: Tusquets. Traducción Fernando de Valenzuela.

Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente*. Guadalajara: El Quinqué Amarillo.

Nietzsche, F. (2006). *El anticristo. Fragmentos póstumos 1887*. La Plata: Terramar. Traducción de Carlos Taurino Rottens.

Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia*. Madrid: EDAF. Traducción de José Carlos Mardomingo.

Nietzsche, F. (1998). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires: Alianza. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Vignale, S. (2020). "Amor por el fantasma del futuro: hacia una ética y política de lo no humano". En: Lobo suelto, mayo de 2020. http://lobosuelto.com/hacia-una-etica-y-politica-de-lo-no-humano-vignale/

Vignale, S. (2020). "Genealogía de la deuda. Vestigios morales de nuestra servidumbre voluntaria". En: DISENSO. Revista de pensamiento político. Año 1. Volumen I, Número II. Noviembre de 2020. ISSN 2735-6167. Disponible en: www.revistadisenso.com Pp. 140-154.

Vignale, S. (2020). "Responsabilizar a los desposeídos". En línea: Revista Bordes, septiembre de 2020, https://revistabordes.unpaz.edu.ar/responsabilizar-a-los-desposeidos/

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

SILVANA VIGNALE
Estudió el Profesorado de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y realizó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Fue becaria doctoral y posdoctoral en CONICET. Actualmente se desempeña como Investigadora en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET, CCT Mendoza; y como Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconcagua. Ha escrito en coautoría Filosofía: un ejercicio crítico del pensamiento (Mendoza, Universidad del Aconcagua, 2021), Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano (de pronta aparición) y es autora de capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en CONICET y en la UDA.

Política de la animalidad
La vida felina y su ubicación*

POLÍTICA DA ANIMALIDADE. A VIDA FELINA E SUA LOCALIZAÇÃO

POLITICS OF ANIMALITY. FELINE LIFE AND ITS LOCATION

Fecha de envío: 31 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 10 de junio de 2021**

Nicola Zengiaro
Profesor de Historia y Filosofía en Vicenza. Actualmente es investigador de la Universitá degli Studi di Verona.
Email: zengiaronicola@gmail.com

* El presente artículo fue publicado en Animal Studies. Rivista italiana di zooantropologia, 33, 2020.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La filosofía de la animalidad ha cambiado nuestra ontología, ética y subjetividad. A partir de este movimiento revolucionario, mediante lo cual lo humano ha reconfigurado su relación con lo no humano, se ha establecido una filosofía animal. En la filosofía contemporánea son los animales no humanos los que llevan la carga de responder a la pregunta "¿qué es el hombre?". En el presente artículo investigaremos qué tipo de posición ocupan los animales y a qué tipo de alteridad pertenecen. Partiremos de tres imágenes famosas para subrayar cómo la hospitalidad es un movimiento político que también cambia por la relación con los no humanos.

Palabras clave: Animalidad, filosofía animal, hospitalidad, política de la animalidad.

A filosofia da animalidade mudou a nossa ontologia, a nossa ética e a nossa subjetividade. A partir deste movimento revolucionário, pelo qual o humano reconfigurou a sua relação com o não-humano, foi estabelecida uma filosofia animal. Na filosofia contemporânea são os animais não-humanos que suportam o fardo de responder à pergunta "o que é o homem?". No presente artigo iremos investigar que tipo de posição os animais ocupam e a que tipo de alteridade eles pertencem. Vamos partir de três imagens famosas para sublinhar como a hospitalidade é um movimento político que também é alterado pela relação com os não-humanos.

Palavras-chave: Animalidade, filosofia animal, hospitalidade, política da animalidade.

The philosophy of animality has changed our ontology, ethics and subjectivity. Out of this revolutionary movement, whereby the human has reconfigured its relation with the nonhuman, an animal philosophy has been established. In contemporary philosophy it is the nonhuman animals those who bear the burden of answering the question "what is man?". In the present article we investigate what kind of position animals occupy and to what kind of otherness they belong. We start from three famous images to underline hospitality as a political movement that is also changed by the relationship with nonhumans.

Keywords: Animality, animal philosophy, hospitality, politics of animality.

1. La animalidad como revolución de la ontología, la ética y la subjetividad

La razón por la que los animales han encontrado un lugar dentro de la filosofía contemporánea puede dividirse en tres movimientos que han revolucionado la forma de pensar sobre la alteridad y la identidad humana. En primer lugar, se ha producido una revolución ontológica que ha desplazado al ser humano del centro. En este sentido, podemos considerar la revolución darwiniana como una descentralización del ser humano hacia una periferia punteada de formas de vida heterogéneas. Se puede hablar en filosofía de una deconstrucción ontológica activada por el redescubrimiento de una cualidad común entre la vida humana y animal: la animalidad.

Esta animalidad en el campo de la ontología ha hecho caer al ser humano de su pedestal que lo posicionaba por encima de todos los seres vivos, insertándolo en una existencia animal que no puede destacarse en base a las capacidades específicas de la especie. Así se descubrió, gracias a la etología comparada, habiendo cruzado sus descubrimientos con la filosofía de la biología, que la idea de que el ser humano está dotado de propiedades que lo hacen diferente de los demás seres vivos ya no encuentra justificación. La primera revolución filosófica, por tanto, pertenece al campo de la ontología. De hecho, las diferentes filosofías contemporáneas han pasado de una perspectiva ontológica vertical, que tenía la función de sustentar la unicidad del ser humano, a una descripción horizontal del ser humano como ser vivo entre otros seres vivos. Así, quedó claro que la filosofía debía reestructurarse a partir de la pertenencia del ser humano y su dimensión al reino animal como rasgo ontológico relevante. Durante este movimiento de revolución filosófica se hicieron no pocos intentos de identificar aquellas peculiaridades de lo humano que supuestamente detectan una diferencia ontológica entre los humanos y otros seres vivos.

> *La noción de animalidad siempre ha sido una especie de fábrica teórica para producir lo humano. Toda la antropología filosófica, desde esta perspectiva, no es más que un intento siempre repetido de "inventar" una animalidad de conveniencia que permita al humano, por el contrario, destacarse aisladamente como una especie viva particular y única. Y sin embargo, a pesar de esta tradición milenaria, volvemos a hablar de animalidad. ¿Acaso ha cambiado el animal? Por el contrario, son precisamente las características definitorias de lo humano las que han entrado en crisis [...] (Cimatti, 2014a, p. 124)*[143]

En segundo lugar, hemos asistido a un compromiso de la filosofía moral para dar una nueva relevancia a la vida animal. Después de los años 70, de hecho, el debate evolucionó sobre la perspectiva ética según la cual cualquier articulación y posición ética debe partir de la observación de cómo surge y funciona el sistema de diferencias entre los

[143] Trad. del autor.

seres vivos. Este discurso ha llamado la atención sobre el comportamiento humano hacia la alteridad animal valorando el grado de violencia que impregna un determinado entorno social y relacional. De este modo, la gran violencia, la discriminación y las diversas formas de poder han dado paso a una interpretación que pasa por la actitud hacia otros seres vivos. La filosofía política y las instancias éticas han cambiado su mirada porque se ha comprendido que la exclusión y discriminación del otro animal precede a la marginación y discriminación de la mujer (Zengiaro, 2020a), del enemigo, del extranjero, del diferente, constituyendo un marco antropológico mucho más refinado para leer lo humano (Cimatti, Salvani, 2020).

Sin embargo, hay un tercer ámbito que se cruza no sólo con la filosofía, sino con todas las humanidades y las ciencias de la vida: la cuestión de la identidad. La cuestión de la animalidad ha llevado a entender dentro de la filosofía un nuevo concepto de sujeto que se aleja del sujeto metafísico de tipo cartesiano, esa mente desencarnada que puede subsistir solipsísticamente sin ningún tipo de relación con el mundo y los demás seres vivos. En realidad, un sujeto define su propia identidad en oposición a una instancia de alteridad. Esta especularidad de la identidad del hombre en el animal ha comenzado en la filosofía contemporánea a través de un discurso filosófico centrado en el concepto de diferencia. Conceptos de este tipo, activados por una mirada crítica a los dispositivos teóricos de la filosofía que no consideraban la animalidad como un concepto destacable, nos han sido ofrecidos por autores como Deleuze, Derrida o Foucault. Para estos autores la noción de diferencia juega un papel muy importante, señalando que la actitud hacia los otros animales subyace a toda relación que el humano mantiene en la sociedad y en su intimidad.

El hombre como concepto ya no tiene cabida hoy en día. Los animales desafían a la antropología filosófica (Leoni, 2019). Por ello, el concepto de animalidad, como propiedad compartida por todo el reino animal, ha deconstruido rápidamente el concepto clásico de "Humano", sustituyéndolo por nociones mucho más amplias y de bordes borrosos. El propio concepto de humanidad se ha rediseñado bajo el marco epistémico que ofrece el evolucionismo, dejando así al descubierto las características que comparten los seres vivos. Así, la identidad se ha disuelto en una multiplicidad de visiones del mundo, a partir de las múltiples formas de vida que salpican nuestra experiencia. No sólo eso, porque la comprensión de la subjetividad animal y al mismo tiempo la imposibilidad de entender lo que pasa dentro de la cabeza de un gato, por ejemplo, le da a ese animal su propia autonomía con respecto a lo que pensamos o queremos de él. Por lo tanto, nuestros límites gnoseológicos no sólo deben ser mostrados, sino que también deben ser criticados y deconstruidos para dar cuenta de los bordes en los que fijamos "nuestra" realidad.

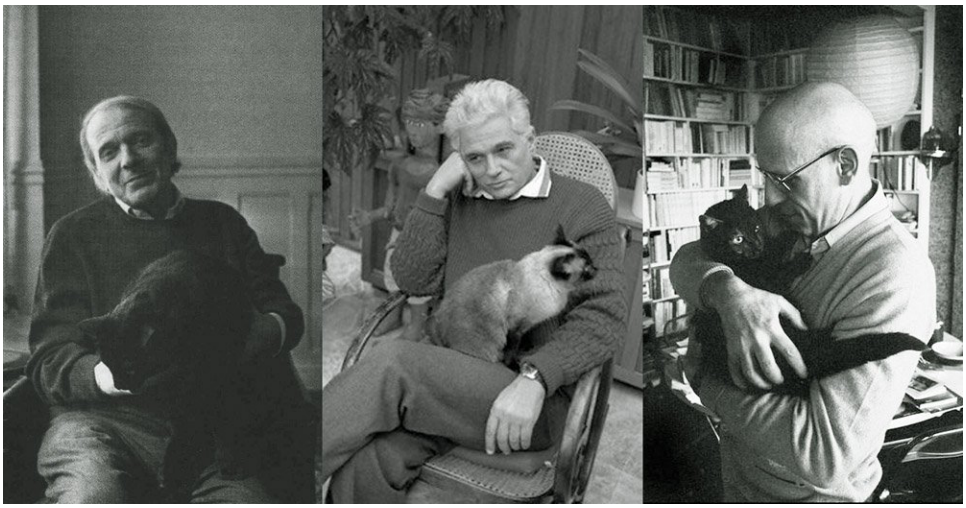
Por ello, los filósofos han encontrado en la filosofía de la animalidad una nueva forma de leer la pregunta "¿qué es el hombre?". Heidegger (2007), Bergson (1946) y Deleuze (y Guattari, 2006) han hecho de los insectos su paradigma por excelencia, para entender qué es lo humano. Mientras que a otros autores como Derrida (2008) o

Rowlands (2009) se les han unido en su camino félidos y cánidos. Otros autores posthumanos como Haraway (2016), Braidotti (2013) o Ferrando (2016) han vuelto a reunir a los monstruos híbridos, las grandes quimeras, para poner a prueba al humano y su posición en el mundo. Todos estos pensadores y pensadoras han encontrado sus paradigmas en los animales no humanos, dejando que sean ellos los que nos digan qué es lo humano. En otras palabras, *son los animales los que producen una filosofía*, una antropología filosófica. Los animales son, de alguna manera, temas nuevos, es decir, la cuestión filosófica actual proviene de los no humanos. Y esto ha pasado porque una cuestión del hombre sobre el hombre no deja lugar a ninguna nueva figura; la cuestión filosófica hoy ya no puede girar sobre sí misma. Así, una nueva cuestión marginal emerge de las profundidades de la animalidad, como un síntoma que surge de repente. Los animales son un síntoma de la filosofía, una aparición inquietante (Zengiaro, Alonso 2017).

En este breve artículo trataremos de investigar un poco más cerca la cuestión de la identidad abordada tanto por la filosofía como por el psicoanálisis, para orientar la noción de animalidad según una perspectiva política. Para definir una acción derivada del pensamiento de la animalidad tendremos que definir el espacio en el que nos moveremos, un terreno muy resbaladizo. Veremos cómo toda construcción da paso a un corte, a una fisura, a un vacío: es precisamente ahí donde se esconde el animal.

2. Tres filósofos y una alteridad

Hay tres fotos muy famosas que representan a tres filósofos franceses juntos a sus gatos. Los tres parecen tener una muy buena relación con sus mascotas. Los rostros muestran la ligereza, la profundidad y la dulzura con que estos filósofos, que son ante todo seres humanos, son captados por el objetivo de la cámara. Lo que vamos a investigar en este breve trabajo es la relación que los filósofos establecen con estos animales. Y qué tipo de relación pueden establecer consigo mismos a través de la mirada del animal.



Fuente: https://cengizerdem.wordpress.com/2009/12/01/ill-have-to-wander-all-alone-jacques-derrida/

Vemos en las fotos cómo los filósofos se relacionan con sus gatos, con los gatos con los que comparten sus espacios, sus hogares, quizás sus camas, seguramente sus horas de comida, probablemente algunos secretos, intercambios corporales de afecto o juego. Y, sin embargo, a pesar de que se encuentran en espacios vitales y existenciales, como su propia casa, esta relación no puede dejar de estar en el límite de la extrañeza, de alguna manera. Extrínseca porque es una relación que se establece con una vida incógnita, una forma de vida ajena. A pesar de las miradas, los gestos de comprensión, los hábitos desarrollados juntos, la vida de un gato sigue siendo radicalmente misteriosa para la perspectiva humana. Es a todos los efectos una relación establecida con la alteridad. Por "alteridad" entendemos todo lo que no concierne a la dimensión puramente humana, siempre que esta indicación denote realmente algo, un espacio delimitado, una frontera dentro de la cual se mueve nuestra especie.

Encontramos en la imagen, sin embargo, algo común, algo que puede encontrarse en toda forma viviente, en toda forma de lo viviente, como mínimo denominador común: vemos una posición de fragilidad, de sumisión, de debilidad, cuerpos expuestos que no están a la defensiva, cuerpos en movimiento, cuerpos que disfrutan y se tocan. Por lo tanto, antes de sondear las propiedades comunes de la vida, conviene preguntarse de qué tipo de alteridad estamos hablando (Zengiaro, 2020). Hay varias alteridades que trascienden la dimensión humana: de la vida animal a la vegetal, de la química orgánica a la inorgánica. ¿Qué tipo de alteridad podemos detectar en las fotos presentadas? ¿Qué vemos como "otro"?

Podemos presentar la alteridad en cuestión como felina, animal, salvaje, bestial (aunque los gatos de las fotos parezcan extremadamente dulces y mansos). Pero también vemos una cierta domesticación, una coevolución relacional, una familiaridad muy íntima. También valdría la pena, complicando el discurso, preguntarse si esta alteridad es una alteridad real que viene de fuera o también nos afecta desde dentro. Y si existe esa alteridad, una alteridad bestial y felina, pero también doméstica y humana, dentro de los sujetos tomados por la cámara (¿quién es el verdadero sujeto del objetivo?).

¿Existe acaso una alteridad que remite de algún modo a una alteridad dentro de nosotros, algún lugar oscuro que desconocemos? Intentamos detectar así un lugar, un trozo, una parte de nosotros, una alteridad que es alteridad porque está olvidada y no abandonada. Hablamos de una alteridad que no se establece en la extrañeza total, sino de una diferencia que se diferencia de algún rasgo común. Es algo que todos tenemos en común, algo que la vida en general tiene en común.

Parece existir, en el fondo de cada uno de nosotros, una alteridad que nos une a otros seres vivos. Estamos acostumbrados a pensar que un animal está ahí, donde lo vemos, tal cual. Sin interioridad (porque sin cognición), sin sentimientos (porque sin alma). Y sin embargo, cuando nos esforzamos por comprender lo que esta otra vida intenta comunicarnos, no debemos olvidar que esta vida se esfuerza por comprender desde el otro lado cómo hacerse entender con los medios que tiene a su disposición. En

otras palabras, no debemos pensar que somos los únicos lectores que se relacionan con otros seres vivos (Morizot, 2018), sino que otros seres vivos también mantienen, en mayor o menor medida, el mismo esfuerzo de convivencia con otras formas de vida, incluidos nosotros.

Somos los *otros seres vivos* comparados con esos gatos. Los "otros" precisamente porque los no humanos no reconocen en nosotros los constructos que nos identifican en el mundo social humano (profesión, nombre, estatus), ni reconocen las cualidades que estamos acostumbrados a reconocer en nosotros mismos. Y somos "vivos" propiamente porque no hay nada que nos distinga de los vivos en general, ninguna propiedad trascendente respecto a cualquier otro ser vivo, desde el punto de vista animal. El esfuerzo con el que tendemos a la comprensión de la alteridad, ese movimiento que nos identifica en relación con el otro, es algo común a toda la vida. Es una fuerza que permanece como un arrastre de una colaboración existencial ancestral, un empuje directo hacia formas de vida más similares, que sin embargo re-presentan una energía derivada de un origen común que nos posiciona en un espacio horizontal donde toda vida comparte características comunes con la alteridad.

Por otro lado, también es posible preguntarse qué tipo de relación tienen esos humanos con esos gatos en su intimidad. Otra relación, felino/humano, salvaje/doméstico, bestial/civilizado, se establece en los límites de lo que encarnan estas dos formas de vida. Uno puede preguntarse legítimamente si este tipo de relación no se ha establecido ya todo el tiempo. ¿No son estas dos formas de vida intrínsecamente capaces de relacionarse e interpenetrarse entre sí? ¿No son dos elementos que nunca se han desprendido realmente de ese mínimo común denominador que les permite en cada encuentro emerger de un terreno común? Lo que surge de la relación de dos elementos siempre nuevos y en constante cambio es lo que pone de manifiesto una interpenetración existencial siempre posible. Una interpenetración que hibrida los términos sin perder las capacidades específicas de las especies, sino construyendo cualidades nuevas e inesperadas a partir del bricolaje de las formas de vida.

3. Territorios identitarios

En el momento en que me encuentro con la alteridad, esta me posiciona. No soy yo quien se posiciona, como han intentado hacer los fanáticos e ideólogos del humanismo, sino que es el otro quien me posiciona a través de su mirada sobre mí. Es el otro quien me trae al mundo y me da un espacio en el que existir. Al trazar las fronteras de los territorios identitarios de los demás, me encuentro al mismo tiempo trazando los límites de mi propio espacio existencial. Nos gustaría recordar que, en el discurso general que estamos haciendo, este "otro" no tiene por qué ser una figura materna, ni una criatura humana: en todo encuentro hay un acontecimiento que nos hace entrar en el mundo por primera vez. Este evento es la vida.

> *Cuando contemplo en su totalidad a un hombre, que está fuera de mí y frente a mí, nuestros horizontes concretos realmente experimentados no coinciden. En efecto, en cualquier momento, en cualquier posición y por muy cerca que se encuentre ese otro contemplado por mí, siempre veré y sabré algo que él, desde su lugar fuera de mí y frente a mí, no puede ver: las partes de su cuerpo inaccesibles a su mirada -su cabeza, su rostro y su expresión-, el mundo que hay detrás de él, todo un conjunto de objetos y relaciones que, cuando establecemos una relación recíproca, son accesibles para mí e inaccesibles para él. Cuando nos miramos, dos mundos diferentes se reflejan en las pupilas de nuestros ojos [...].*
>
> *Este excedente de mi visión, de mi conocimiento, de mi posesión, siempre presente con respecto a cualquier otro, está determinado por la unicidad e insustituibilidad de mi lugar en el mundo: en efecto, en este lugar, en este tiempo, en el conjunto de circunstancias dadas, sólo yo me encuentro: todos los demás están fuera de mí. [...] Este excedente es correlativo a una cierta carencia, ya que precisamente lo que más veo en el otro, sólo el otro puede verlo en mí [...]. (Bachtin, 2000, pp. 21-22)*[144]

En esta relación ambivalente siempre existe la posibilidad de anular toda identificación. A partir de la relación entre especies diferentes, existe la posibilidad de convertirse en otra cosa a partir de la otra. Uno se encuentra inmerso en un punto de encuentro, en una encrucijada de formas de vida. Sin embargo, uno se haya, en este punto de encuentro, sólo en relación con un territorio (sobre todo simbólico, porque trazado en este caso por la mano humana). Este territorio limita con los otros precisamente por una incógnita intrínseca ("¿pero de qué término?", se podría objetar). Esta incógnita activa el esfuerzo que nos recuerda lo que significa hacer propia una lengua extranjera, cuidar de un extraño, ser hospedado y acoger al otro en la propia tierra, mirarse a los ojos sin comprender, permanecer en silencio.

3.1 Comprender y reconocer al otro

El discurso sobre el esfuerzo por entenderse comienza en la línea de dos preguntas especulares. La primera es la que se refiere a la forma en que el deseo de conocer la alteridad brota del interior de cada uno de nosotros. En este caso es como si estuviéramos eternamente fascinados por el otro porque esa diversidad tan radical repropone, en realidad, nuestra diferencia radical. Sin embargo, esta diferencia que me identifica con respecto al resto, a todo lo que no soy, pertenece a un retroceso que aplasta a los demás seres vivos en el fondo. En otras palabras, allí donde me distingo de los demás, en el límite entre el mundo y yo, se suscita un aplanamiento retroactivo de ese mundo del que en

[144] Trad. del autor.

realidad formamos parte. Sin embargo, no es trivial señalar que este deseo de conocer la alteridad es un motivo de identificación y reconocimiento, es la fuerza con la que la vida se expresa en su individualidad nómada (Deleuze, Guattari, 2004).

La otra cuestión, que abre un amplio espacio de interpretaciones, es la que nos lleva a investigar la razón por la que el otro se esfuerza en asumir de alguna manera mi punto de vista. Es innegable que el gesto con el que el gato se frota contra nuestra mano para ser acariciado es tanto un gesto de diálogo y curiosidad (como de egoísmo), como una forma de hacer familiar algo que no lo es. Podríamos decir que el gato, al igual que la mayoría de los animales domésticos, busca esa mano que puede acariciarlo suavemente o matarlo con fuerza: ¿qué le lleva a confiar? Los demás seres vivos tienen sus propias varas de medir para evaluarnos que trascienden la mera perspectiva social: nos miran, nos huelen, nos saborean; perciben nuestros estados de ánimo y tonos de comportamiento que expresamos explícitamente pero también implícitamente. Por otro lado, los principios epistémicos de cada animal definen qué objetos se pueden identificar, cómo se pueden marcar y de qué manera se pueden ordenar (Foucault, 2009).

En esta segunda inversión de la perspectiva, hay otra bifurcación: ofrezco mi mano, la misma que puede dar o quitar, sin tener en cuenta que puede ser recibida o atacada. Esta es también la razón por la que se ama a los gatos: por su libertad, su nunca exitosa domesticación. La desobediencia del felino es algo que valoramos. Y es precisamente su libertad, su independencia, lo que nos hace darnos cuenta de que la alteridad, tal y como la hemos concebido hasta ahora, no necesita posicionarse a su vez, a pesar de posicionar siempre a otro.

3.2 Mirar y situar

«El hombre es el animal que tiene que reconocerse como humano para serlo», nos dice Agamben (2002, p. 33)[145]. Este mecanismo, que forma parte de una máquina muy compleja (la "máquina antropológica"), no es, sin embargo, algo activo por parte del sujeto, sino más bien pasivo (pasivo-agresivo, podríamos decir). De hecho, es el ser humano el que se hace posicionar por la alteridad, y por ello utiliza toda su violencia para simbolizar la vida animal, tratando de forzarla a una determinada posición minoritaria; porque, en el fondo, el ser humano trata de resimbolizar su propia existencia, alienándose de su posición relacional. Como ya se ha observado (Cimatti, 2014), la animalidad es autonomía, autosuficiencia, desplegada en su totalidad a través del cuerpo, como se evidencia en los animales, pero también en los niños, donde el cuerpo narcisista es un cuerpo que se basta a sí mismo, en sus reglas no necesita del otro y ni siquiera de la comunidad. El concepto de humanidad necesita necesariamente apoyarse en otros, porque no puede existir por sí mismo.

[145] Trad. del autor.

Los animales nos enseñan que no hay necesidad de presentarse, ni de luchar por la propia individualidad, en un mundo en el que cada cuerpo es diferente a su manera y por ello especial y único. Pero además de enseñarnos algo nuevo, siempre nuevo, también nos muestran algo de nosotros mismos que no queremos o no podemos recordar. Por eso estamos siempre desnudos ante la mirada del animal, por eso ante la indiferencia del animal nosotros, los seres humanos, soberanos de todo y de todos, somos simples cosas, objetos, animales entre animales, viviendo entre seres vivos, sin contar nada como personas (Derrida, 2010).

La incomodidad de reconocer esa mirada ajena permanecerá hasta que, a través de la apertura a la alteridad, se incorpore como una mirada dentro de mí, en mi mirar a través de los ojos del gato que me ve por lo que soy. Y lo que uno es, hay que tener el valor de mirarlo. Por eso, la mirada del animal sobre mí, como la declinó Derrida, es una revolución copernicana. Precisamente porque entro en un campo de significación ausente, a través de la mirada impersonal -para lo humano- de un gato, puedo redescubrirme como lo que realmente soy, es decir, un cuerpo animal. En el intercambio de miradas entre el filósofo y el gato, el Yo pierde toda referencia, ya que no es reconocido por el Otro, y así no sólo se deconstruye toda su estructura, sino el mundo que le pertenece como un mundo hecho a medida. El Yo, finalmente, ya no encuentra ningún lugar donde situarse cuando estamos desnudos ante la corporeidad de la alteridad. Por eso verse a sí mismo, a través de los ojos de otra mirada, como un mero cuerpo, es una visión intolerable. (Cimatti, 2014, p. 40).

4. Hospitar la alteridad animal como filosofía política

A través de los ojos de un gato, entonces. Y sin embargo, si miráramos el mundo a través de los ojos de un gato, el mundo ya no sería el mismo. Hay más mundos no sólo en las teorías de la física, sino también en las fenomenologías animales. Los cuerpos pertenecen a mundos desconocidos para nosotros, mundos ricos de marcas perceptivas invisibles para los demás (Uexküll, 2016). Y ver el mundo como un gato nos llevaría a reconsiderar de nuevo toda la dimensión humana.

Hay una actividad política en mirar el mundo desde los ojos de otra forma de vida. Una práctica que se refiere a la intromisión de elementos heterogéneos en entidades que sólo en apariencia parecen individuales, cuando en realidad son múltiples, vidas múltiples que se componen de relaciones inimaginables. Esta intrusión sólo puede conducir a un aumento de la "territorialidad existencial" (Guattari, 2007).

Así que parece haber una peculiar organización política en la mirada con la que los gatos observan nuestra casa y a nosotros mismos. Un ojo que ve lo que pertenece a un territorio tan original como el suyo propio, que durante la evolución ha sido probablemente expropiado por una antropomorfización masiva del mundo. Sin embargo,

el territorio existencial es un territorio colectivo, en el sentido de un espacio en el que se despierta la multiplicidad de vidas, que se despliega más allá del individuo.

Aparece así como un territorio que, por un lado, debe curvarse en su propio horizonte vital, de forma que permita su propia supervivencia, y por otro lado se manifiesta como no totalizador ni englobante, es decir, debe permitir siempre establecer un umbral en contacto con una alteridad inasumible (Foladori, 2019). Es un territorio que permanece abierto pero que permite intrusiones como la aparición de umbrales dentro del propio espacio que no se rechazan ni se absorben completamente. La comprensión de la alteridad, por tanto, no es una posibilidad sino una exigencia de nuestra especie.

El problema entonces es reactivar una política contra la antropomorfización, la objetivación y la remoción del animal (dentro y fuera de nosotros). Según Marchesini (2016), el animal es un huésped, precisamente porque reconozco de manera inmediata su no ser un objeto, y su presencia da un espacio de diálogo entre nosotros y la alteridad.

> *«Un invitado, para serlo de verdad, debe poder tener espacio para el diálogo, incluso antes que el derecho, debe ver reconocida su existencia. Tengo que sentir la mirada del otro y no convertirla en un objeto o algo que no devuelva la mirada. ¿Hay un gato, un perro, una mosca en la habitación... hay alguien o algo?». (2015, p. 179)*

Por lo tanto, podemos entender la alteridad a partir de zonas superpuestas que atraviesan el plano somático, en un espacio donde nos encontramos con la diversidad de formas de vida. Por último, también podemos entender al otro de las especies a través de un común sentimental, una expresión de ayuda o complicidad que proviene de la mirada del otro. El animal tiene necesidades que van del cuidado al respeto, de la comprensión al reconocimiento, y estas necesidades responden a un dictado existencial en el que todos estamos atrapados. La filosofía que vendrá será la que consiga preguntarse dónde está el espacio político de las necesidades de la vida animal.

Bibliografía

Agamben, G. (2002): *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Batchin, M. (2000): *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi.

Bergson, H. (1946): *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Braidotti, R. (2013): *Lo posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, México, Gedisa

Cimatti, F. (2014): "Animalità e desiderio. Storie di gatte, e non solo", *Animot: L'altra filosofia*, I, 1, giugno.

Cimatti, F. (2014a): "«Quando entra in scena l'animale». *Perché l'animalità, e proprio ora?", Fata Morgana,* 14, pp. 123-140.

Cimatti, F., Salzani, C. (Eds.), (2020): *Animality in Contemporary Italian Philosophy*, Oxford, Palgrave Mcmillan.

Deleuze, G., Guattari, F. (2004): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos.

Deleuze, G., Guattari, F. (2006): *¿Qué es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama.

Derrida, J. (2008): *El animal que luego estoy si(guie)ndo*, trad. Cristina De Paretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta

Derrida, J. (2010): *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial.

Ferrando, F. (2016): *Il Postumanesimo e le sue alterità*, Pisa, ETS.

Foladori, A. (2019): "Sul ritornello. Automa e territorio esistenziale", en F. Leoni, R. Panattoni, *Automaton*, Napoli, Orthotes.

Foucalut, M. (2009): *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros*, II, Akal, Madrid.

Foucault, M. (2010): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas,* Madrid, Siglo XXI.

Guattari, F. (1992): *Chaosmose*, Paris, Édition Galilée.

Haraway, D. (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.

Heidegger, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, traducido por Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial.

Leoni, F. (2019): *L'automa. Leibniz, Bergson*, Milano, Mimesis.

Marchesini, R. (2015): "Ospite", in Caffo, L., Cimatti, F. (Eds.), *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, Milano, Bompiani.

Marchesini, R. (2016): *Alterità. L'identità come relazione*, Modena, Mucchi Editore.

Morizot, B. (2018): *Sur la piste animale*, Arles, Actes Sud.

Rowlands, M. (2009): *El filósofo y el lobo. Lecciones sobre el amor y la felicidad*, Barcelona, Seix Barral.

Uexküll, J. (2016): *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Editorial Cactus.

Zengiaro, N., Alonso, G. R. (2017): "El devenir-lobo del perro de Freud", *Lazarus. Revista de filosofia y arte*, pp. 62-70.

Zengiaro, N. (2020): "Eco-realism at the Time of Catastrophe: Imagining Multi-species Points of View to Photograph the History of the World", *International Journal of Anthropology,* 35, pp. 23-35.

Zengiaro, N. (2020a): "Per una liberazione sessuale multispecie. Breve analisi critico-comparativa della strumentalizzazione dell'organo femminile", La camera blu. *Journal of Women's and Gender Studies*, 23, pp. 110-126.

NICOLA ZENGIARO
Enseña historia y filosofía en Vicenza. Se licenció en filosofía en la Universidad de Turín. Máster de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Es vicepresidente de la ONLUS "Gallinae in Fabula", investigador en el Laboratorio Gallego de Ecocrítica y en el Centro de Estudios de Filosofía Posthumanista, y forma parte del consejo de redacción de "Animal Studies. Rivista italiana di zooantropologia". Es el creador y organizador de las Jornadas Internacionales de Estudios Animales celebradas en Santiago de Compostela en 2018 con el título "Repensar la animalidad". Ha publicado en 2019 el libro editado por Graphe "Il mondo dell'animalità: dalla biologia alla metafisica" y es editor de la serie "Semi per il futuro" con la misma editorial. Actualmente se ocupa de la animalidad y la biosemiótica escribiendo una tesis en la universidad de Verona donde está terminado otro Máster en ciencias filosóficas.

LA ENFERMEDAD DE KIN, LA COVID-19 Y LA NUEVA NORMALIDAD
ALIANZAS Y FIGURACIONES ANTIESPECISTAS EN HORIZONTES TEMPORALES DE SUBJETIVIDAD

A DOENÇA DE KIN, O COVID-19 E A NOVA NORMALIDADE: ALIANÇAS E FIGURAÇÕES ANTIESPECISTAS EM HORIZONTES TEMPORAIS DA SUBJETIVIDADE

KIN'S DISEASE, COVID-19 AND THE NEW NORMALITY: ALLIANCES AND ANTI-SPECIESIST FIGURATIONS IN TIME HORIZONS OF SUBJECTIVITY

Fecha de envío: 31 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 08 de mayo de 2021**

Manuel Méndez-Tapia
Doctor en Ciencias en la Especialidad de Investigaciones Educativas. Colegio de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
Email: manuel.mendeztap@correo.buap.mx

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Con la finalidad de abrir algunos planteamientos sobre el establecimiento de alianzas antiespecistas, en este ensayo reflexiono acerca de cómo participan algunos animales no humanos y otras alteridades significativas en ciertos horizontes temporales de subjetividad, ello en el marco de la enfermedad Covid-19 y el virus causante de la enfermedad: el SARS-CoV-2, una pandemia global que ha puesto en vilo promesas sanitarias, la ficción de la vida cotidiana y los modos en que se confeccionan nuestras formas más habituales de convivencia *humana*. Para tal labor, propongo un viaje afectivo a través de mis recuerdos para generar líneas de análisis respecto a la manera en que convivimos de manera caótica e intempestiva con otras entidades corporales, y sobre la manera en que nos constituimos como sujetos en función de experiencias de enfermedad que se forman como sucesos de coalición y procesos de fusión entre múltiples realidades, múltiples objetos, múltiples especies.

Palabras clave: enfermedad, Covid-19, antiespecismo, perros.

A fim de abrir algumas reflexões sobre o estabelecimento de alianças antiespecistas, neste ensaio, reflito sobre como alguns animais não humanos e outras alteridades significativas participam de determinados horizontes temporais de subjetividade, no quadro do Covid-19 e do vírus que causa a doença: o SARS-CoV-2, responsável por uma pandemia global que colocou em questão promessas sanitárias, a ficção da vida cotidiana e os modos pelos quais se confeccionam nossas formas mais corriqueiras de convivência humana . Para tanto, proponho uma viagem afetiva pelas minhas memórias para gerar linhas de análise sobre a forma como convivemos caótica e intempestivamente com outras entidades corporais e sobre a forma como nos constituímos como sujeitos em função de experiências de doença que se configuram como eventos de coalizão e processos de fusão entre múltiplas realidades, múltiplos objetos, múltiplas espécies.

Palavras-chave: doença, Covid-19, antiespecismo, cachorros.

In this essay I reflect on how some nonhuman animals and other significant alterities participate in certain time horizons of subjectivity, in order to open up reflections on the establishment of antispeciesist alliances. More precisely, I work within the framework of Covid-19 and the virus causing the disease: SARS-CoV-2, a global pandemic that has suspended health promises, the fiction of everyday life and the ways in which our most common forms of human coexistence are made. I propose an affective journey through my memories to generate lines of analysis regarding the way in which we coexist, chaotically and untimely, with other bodily entities, and the way in which we constitute ourselves as subjects based on experiences of illness that are formed as coalition events and fusion processes between multiple realities, multiple objects, and multiple species.

Key Words: disease, Covid-19, antispeciesism, dogs.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

Esta propuesta se desarrolla como un ejercicio de carácter autoetnográfico, entendido como una narrativa personal que, en la conjunción de los niveles microsociales y macroestructurales, da cuenta de contextos históricos particulares y abona a la producción de conocimientos situados (Blanco, 2012). De este modo, el presente documento se encuentra orientado por la sistematización de mis propios registros descriptivos y elaboraciones reflexivas y conceptuales. Desde ese ángulo, autoetnográfico e intimista, aunque esperaría que no tan antropocéntrico-especista —en tanto reconozco múltiples rutas ontológicas con la intención de dar cuenta de la existencia de diversos modos de relacionarnos con las especies compañeras (Carsolio, 2020)—, este texto emerge desde una extensa red afectiva de historias y trayectorias colectivas: un trabajo que se nutre de experiencias diversas y que reconoce una participación multivocal, multisituada, multiespecie.

Quiero imaginar, por tanto, que este ensayo no trata solo de mis recuerdos sino que, desde un sentir ecosófico, procuro cuestionar las tendencias antropocéntricas y las relaciones de usufructo con el medio (Builes-Cadavid, Garcés-Giraldo, y Saldarriaga, 2018), desde lo cual puedo anotar que la pandemia —que lo mismo ha *devorado* cuerpos humanos que estrategias biopolíticas y ansiedades gubernamentales— no es en realidad el referente protagónico de estas líneas, sino que aparece como un eje rector que ilustra de manera estrepitosamente material nuestros más enérgicos choques con la enfermedad, la muerte y la vida.

Entonces, este texto, como entretejido situado en el que colaboran diversas entidades significativas, lo pienso mucho más como un homenaje a Kin: mi perra[146]. Quiero retratar el proceso de su enfermedad y algunos otros sucesos de vida de cuando, precisamente, ella estaba viva, de cuando se *sentía* viva; mucho antes de que el virus que ocasiona la Covid-19 se *llevara* a millares de humanos, pero también durante el periodo en que ese virus —que nunca ha existido por sí mismo y en solitario— se seguía *llevando* otros muchos cuantos. De varios modos Kin coexistió con el virus SARS-CoV-2 —con alguna de sus mutaciones y variantes—, pero también con la gravedad del momento y con las prácticas, las ansiedades y las ensoñaciones relacionadas con tal suceso—; y también coexistió conmigo, con mi marido, con la tierra que pisó, con el aire que respiró, con otros animales con los que jugó. Coincidió con un etcétera de realidades, especies y tiempos; un etcétera que me he propuesto retratar de manera breve y desde un lugar que reconozco honestamente parcial y muy fragmentado.

[146] Aclaro que esta enunciación, "mi perra", la retomo como punto de partida para hacer una referencia habitual a un tipo de relación de carácter posesivo ("mi") con una mamífera singular ("perra"); no obstante, lo que pretendo mostrar a lo largo del texto es alguna posibilidad por desarticular la noción de que Kin era "mi mascota" y, en cambio, quiero sugerir que la relación que constituí con ella —que fue también una relación de parentesco—, se organizó en función de otras formas de apreciación y representación, pero aún más, en virtud de otros modos de encarnar política y afectivamente nuestros vínculos de compañía.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2. Parentescos animalistas

Estas inflexiones narrativas pretenden abonar a la consideración de la existencia de otras cartografías corporales o, más bien, a la reconsideración sobre la relacionalidad de las cartografías corporales que, desde lógicas unilaterales, presuponemos intactas en su fabricación material. Pensemos, por ejemplo, en la diversidad de virus, bacterias, animales no humanos y cualquier otro conjunto de entidades que tienden a desestabilizar las fronteras afectivas y las distinciones entre lo visible y lo invisible, lo humano y lo inhumano, la salud y la enfermedad; y pensemos, también, acerca de las formas en que a esas otredades las hacemos ocupar lugares que, por lo regular, se establecen en términos devaluativos respecto a la racionalidad, la objetividad y el anhelo de perfección normativa con que se confecciona el sujeto humano. El biólogo, y divulgador científico, Richard Dawkins, contribuye a esta discusión:

> *Poner como objetivo final de nuestra narración histórica al Homo sapiens no tiene más (ni menos) sentido que poner a cualquier otra especie moderna, ya sea Octopus vulgaris, Panthera leo o Sequoia sempervirens. Un vencejo que tuviese interés por la historia y que, comprensiblemente, considerase el vuelo la principal habilidad del reino animal, juzgaría que el summum del proceso evolutivo son esas espectaculares máquinas volantes dotadas de alas en forma de flecha que son los vencejos mismos, capaces de permanecer en el aire un año entero e incluso de copular en pleno vuelo. Por parafrasear una ocurrencia de Steven Pinker, si los elefantes escribiesen libros de historia, quizá representarían a los tapires, a las musarañas elefante, a los elefantes marinos y a los násicos como tímidos pioneros que enfilaron la vía principal de la evolución. (Dawkins, 2008, p. 26)*

Dawkins afirma que la evolución biológica no tiene ningún linaje ancestral ni tiene un fin preconcebido y, por tanto, no existe ningún motivo, aparte de la vanidad humana, para declarar a una especie más privilegiada o evolucionada que otra. Desde este marco analítico, estableceré como punto de partida el reconocimiento acerca de lo que otras entidades significan respecto a la constitución de eso que denominamos *lo humano* en el marco de lo que se hace significar como el parentesco, para lo cual ofrezco un primer recuerdo.

Octubre de 2019. Nos hallábamos a punto de comenzar una sesión de un seminario de investigación del posgrado en antropología social. Una estudiante, a manera de plática introductoria, me preguntó sobre cómo estaba mi "perra". Mi reacción no fue de molestia, sino de asombro. "¿Cómo que perra?", le respondí. Los presentes en el aula soltaron una risotada. En realidad, a mí también me causó algo de gracia, pero en el fondo había escuchado algo que me incomodaba. A Kin yo nunca la había llamado "perra", no tanto porque no considerara que fuera una perra, sino porque el término siempre me pareció que desencarnaba nuestro vínculo: un lazo de parentesco que habíamos construido en

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

conjunto por medio de comidas, paseos, juegos y enseñanzas mutuas. Quizá era la fuerza de la enunciación; su contundencia lingüística; o tal vez era porque la potencia del accionar discursivo, en tanto opera en grados de significación corporal y de proximidad afectiva, desestabilizaba un vínculo asumido como certidumbre, y ponía al descubierto la crudeza con la que constituimos lo humano por oposición y jerarquización valorativa.

Para el caso en cuestión, me refiero al hecho de que el qué tan cercanos o qué tan distantes nos posicionamos frente a la otredad animal no humana, se amolda a ciertos modos de reconocimiento normativo con relación a lo que nos es posiblemente permitido imaginar y sentir. Yo siempre me referí de otras formas a Kin: le decía "mi chiquita", "mi chaparrita". Y también muy usualmente le decía "mi bebé". Tanto, que me había creado un relato ridículamente fantástico en el que yo le preguntaba a ella, a Kin, que si recordaba que había nacido de mí, porque la había tenido adentro de la panza. Por supuesto, no estaba haciendo burla de lo que puede representar un arduo proceso de embarazo fisiológico para algunas mujeres y hombres trans. Mi embarazo, por fantasearlo de alguna forma, en realidad había sido un encontronazo cultural: yo la *había tenido* desde los 3 meses de edad. La primera noche que estuvo conmigo dormimos lado a lado en el suelo, en una mantita improvisada a manera de cama. Dormí abrazándola, porque esa perrita que me había llegado de imprevisto no quería dejar de aullar, y porque yo desconocía lo que significaba ese llanto desde mis parámetros de ansiedad humana: no sabía si era dolor, molestia, frío, hambre, sueño.

El punto es que la pregunta hecha por mi estudiante sacudía las convicciones con las que yo asumía algunas realidades ontológicas y distintas disposiciones afectivas. La respuesta de mi alumna fue inquietante tanto como ilustrativa y desestabilizadora. A mi reacción de sorpresa le siguió otra pregunta más bien lanzada a modo de afirmación: "Pues sí es una perra, ¿no?" —me dijo—. Y después justificó lo dicho comentando que de donde ella venía, del lugar donde había crecido, había perros, se les trataba bien, se les alimentaba, pero eran perros que andaban en el patio de la casa, "sueltos". Pienso que tal como mi alumna lo planteaba, podría coincidir en que, de hecho, quizá no se podría calificar de maltrato el que aquellos perros anduvieran *sueltos*; quizá estaban "bien" cuidados, "bien" alimentados, pero evidentemente el tipo de relacionalidad que se había configurado era distinta, y sus implicaciones en términos afectivos y de parentesco también. No digo que la relacionalidad era mejor, solo acentúo que parecía distinta. Por mi lado, había conformado una relacionalidad en la que me permitía considerar que mi lazo con Kin se había entretejido como un vínculo de parentesco. Kin, Jorge —mi marido— y yo éramos una familia.

A colación de este punto, pienso en los principios de parentesco examinados por Levi Strauss (1992), para ser más concretos, el sistema de intercambio como base fundamental y común a todas las modalidades de institución matrimonial, así como en los vínculos de alianza entre diferentes familias biológicas, que es, a decir de Strauss, lo que asegura la primacía de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(Strauss, 1992). Pues bien, con Kin no había un vínculo biológico ni una institución matrimonial, y tampoco —como bien lo denunció Gayle Rubin (1986) desde los años ochenta en la potente relectura crítica que le dirige a la lógica estructuralista de Strauss desde un feminismo materialista—, no había un sistema de intercambio, a saber, un tráfico de mujeres entre diferentes grupos que funcionara como base genérica de la reproducción social.

No obstante, en los orígenes con Kin sí pudo actuar la lógica de un tráfico, sí pudo haber un rapto coercitivo, una separación forzada entre una camada de perros, y entre la camada y la perra que los parió, un grupo animal que fue disuelto con miras a reubicar a distintos organismos sintientes con diferentes "dueños"; una reubicación que también pudo encontrarse marcada por una cuestión genérica y de división sexual: hay hembras que son vendidas con la intencionalidad de procrear, y machos que son vendidos porque se pretende hacerlos de sementales —por eso y porque representan diversas proyecciones culturales humanas—, y todo esto para mantener un sistema capitalista de compraventa que mercantiliza a los perros en función de su plusvalor racial y reproductivo.

De algún modo yo había sido cómplice de ese hurto al recibir a una perra de raza *golden retriever* como un "regalo" que se adecuaba al anhelo por tener una mascota doméstica; la adscripción al modelo cultural del "animal de compañía", a saber, que esa categorización —*animales de consumo* o *de compañía*—, "es un concepto construido por los animales humanos occidentales y que atribuidos a unos u otros animales naturalizan estatus o condición, no es que tengan "la función" sino que se construyen con base en discursos, prácticas y representaciones" (Lázaro, 2018, p. 268). En ese sentido, la práctica habitual de comprar-vender-regalar animales de compañía no hace parecer tan exacta una apreciación elaborada desde el ángulo del derecho acerca de que "la protección del animal solo existe cuando este es un mero ornamento doméstico, inútil para la economía capitalista (una mascota, por ejemplo) pero desaparece cuando aquel es percibido como una potencial fuerza para el beneficio humano" (Bilański, 2018, p. 115). Tal crítica parecería justa, pero en realidad el intercambio de animales con valor comercial aparece desdibujando la caracterización de la mascota como *mero ornamento doméstico*.

Creo, además, que valdría la pena ahondar sobre la adjudicación de "lo doméstico", sobre todo cuando este aparece a modo de una obviedad cultural que, por el contrario, opera como un significante que se hace deslizar como equivalente de lo natural hecho cultura. Pero no, ese relato es una ficción fabricada a modo. Kin, una perra, y cualquier perro, no es ni natural ni cultural, e insisto, nunca es un mero ornamento doméstico —aunque la indiferencia o el maltrato humano hacia estos puedan significarlos como tales; un hecho muy común y por demás cuestionable—. En cambio, opto por seguir a Donna Haraway para considerar que: "los perros son la encarnación de las presencias materiosemióticas en el cuerpo de la tecnociencia. Los perros no están supliendo una teoría; no están aquí sólo para pensar con ellos. Están aquí para vivir con ellos" (Haraway, 2016, p. 16).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En esos entremedios, entre fantasías de bebés y proyecciones domésticas, pero también en las lógicas de compra-venta y en las incidencias materiales respecto a cómo los perros viven con los sistemas biosociales de los animales humanos, yo habría de instituir ciertas formas de vínculo con Kin que se establecerían como una relación de parentesco, la cual funcionaría como un microsistema de posiciones afectivas, interdependencia y cuidados mutuos que, desde una coalición significativa, habilitaría el modelaje de ciertas figuraciones de sujetos[147] y la emergencia de lo pretendidamente humano.

3. Catástrofes sanitarias y experiencias de la enfermedad

Pretendidamente Kin y yo estuvimos juntos en el mismo domicilio durante su primer año de vida. Para su segundo año, en el 2014, nos fuimos a vivir en conjunto Kin, Jorge y yo, pero para su cuarto año, por motivos de trabajo, tuvimos que reajustar nuestra convivencia familiar. Obtuve un trabajo de tiempo completo en la universidad, lo que me hizo desplazarme a la ciudad de Puebla y permanecer ahí toda la semana. Jorge trabajaba en Ciudad de México y decidimos que Kin se quedara con él. Yo regresaría con ellos en las vacaciones, los días feriados y los fines de semana. Así estuvimos varios años, hasta inicios del 2020. El viernes 12 de abril me dispuse volver a Ciudad de México con la intención habitual de regresar a Puebla a inicios de la siguiente semana. Pero no volvería a territorio poblano hasta muchos meses después. De pronto la universidad hizo un comunicado oficial: se suspenderían actividades hasta nuevo aviso. En lo sucesivo, todo el trabajo se llevaría a cabo en escenarios digitales. No solo la universidad, sino que Puebla, Ciudad de México, el país, casi el mundo entero se encontraba en estado de alerta. Tenía ya varias semanas que circulaban noticias, pero también memes más o menos chistosos y una creciente cantidad de información sobre un virus que parecía estar arrasando con la salud poblacional a nivel global.

Un virus "extranjero" que apenas poco tiempo atrás parecía un problema distante y que algunos relatos periodísticos y la imaginería popular insistían en situar de origen en Wuhan, China; más concretamente en un mercado insalubre y, para ser más específicos, en prácticas nutrimentales extrañas, unas ajenas al plato del bien comer[148] de toda normalidad occidental: un murciélago, una sopa; relación que se debió, sobre todo, a una asociación xenófoba puesto que ello permitió culpar a "los chinos" de ser los culpables de la epidemia (Martínez Lomelí, 2020)[149]. Entonces, su transmisión acelerada comenzó a

[147] En adelante utilizaré la noción de figuración de Rosi Braidotti (2004) para generar una forma de problematización política que refiera a modos de subjetividad que potencialmente hagan contraparte a las formas imperantes de representación del yo desde la condición de "lo humano".
[148] El plato del bien comer es una guía de alimentación que forma parte de la Norma Oficial Mexicana NOM-043-SSA2-2012, para la promoción y educación para la salud en materia alimentaria "correcta", la cual establece criterios con "respaldo científico" para la orientación nutritiva en México.
[149] La referencia a "la sopa de murciélago" incluso trastocó espacios académicos, como ejemplo, una compilación que reunía producción filosófica publicada entre febrero y marzo del 2020, y cuyo título "Sopa de Wuhan" (Amadeo,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

recorrer países y continentes de forma amenazante: el coronavirus SARS-CoV-2, y la enfermedad que este causaba, la Covid-19, cada vez hacía más presencia: el 11 de marzo de 2020 se registraban 329 muertos en el mundo; ocho días más tarde esa cifra subía a 1,000; a mediados de abril se alcanzaba un primer pico de más de 7,000 decesos diarios; para el 24 de noviembre se superaría el umbral simbólico de 10,000 muertos diarios (AFP, 2021), y así sucesivamente las cifras aumentarían hasta llegar a los 2,624,677 decesos acumulados totales para el 12 de marzo de 2021 (WHO, 2021).

Los síntomas resultaban comunes y a la vez extraordinarios: tos y/o fiebre y/o dolor de cabeza, acompañados de uno o más de los siguientes: dolor o ardor de garganta, ojos rojos, dolores en músculos o articulaciones (malestar general), entre otros; además, los casos más graves presentaban dificultades para respirar o falta de aire en sus pulmones. Y si bien se consideró que toda la población se encontraba expuesta, se empezó a documentar que quienes corrían mayor riesgo eran las personas adultas mayores, las personas embarazadas y las que tenían alguna enfermedad previa, como cáncer, pero además se alertó que las personas que contraían Covid-19 se agravaban con determinadas comorbilidades que, según cifras en México, las principales eran hipertensión, obesidad, diabetes y tabaquismo (Gobierno de México, 2021).

Se confirmarían algunas fechas por demás relevantes: 27 de febrero, primer caso confirmado en México; 18 de marzo, la primera defunción en el país, y 23 de marzo, el arranque de lo que el gobierno federal mexicano denominó la "Jornada Nacional de Sana Distancia" (Dirección General de Epidemiología, 2020), la cual consistía en: 1) Medidas básicas de prevención (como el lavado frecuente de manos de 10 a 20 veces al día y evitar el saludo de mano, beso y abrazo); 2) la suspensión temporal de las actividades no esenciales de los sectores público, social y privado que involucraran la congregación o la movilidad de personas; 3) la reprogramación de eventos de congregación masiva; y 4) la protección y cuidado de las personas adultas mayores (Secretaría de Salud, 2020). A lo que se sumó la recomendación para que las personas permanecieran en casa, la desinfección constante con cloro de superficies y el mantener una distancia de al menos 1.5 metros entre las personas.

En ese escenario que recién comenzaba, pero que desde muchos ángulos ya se leía en términos catastrofistas, tanto Jorge como yo tuvimos la oportunidad de comenzar a hacer las actividades laborales desde nuestro domicilio por medio de herramientas tecnológicas —como la computadora y el teléfono celular— sin necesidad de desplazarnos físicamente a nuestros centros de trabajo —el llamado *home office*—; eso nos permitió establecer otras dinámicas de convivencia como no teníamos usualmente, pero también nos permitió generar un espacio de vivienda que no se concebía en términos de encierro.

2020) -y su imagen e portada- fue cuestionado por reproducir una lógica orientalista y racista, no obstante, resulta interesante cuestionar la mitificación de lo que supone la existencia de un virus con relación a los diversos efectos sanitarios así como a sus implicaciones a nivel de control y vigilancia social. En ese sentido, cuando menos, el título parece un contrapunto sugerente: la idea de que "todo" comienza en un punto de inflexión, y que una sopa, como elemento ordinario de la vida cotidiana, es el detonante de una catástrofe mundial.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Con certeza, el distanciamiento corporal con otras personas era incómodo, lo mismo la preocupación creciente que derivaba del hecho de considerar que en algún momento nosotros, algún familiar o alguna amistad podía ser alcanzada por el embate creciente de una nueva enfermedad y por ese oleaje angustiante que anunciaba la posibilidad de una muerte fulminante. Como mucha gente, nos enfrentamos a esos imaginarios, instrumentamos muchas medidas de protección higiénica, procuramos seguir ciertas recomendaciones, todo con la intención de contener la infección de la Covid-19; pero la emergencia de la enfermedad llegó por otra vía: la concreción material de la muerte la sufriríamos de otro modo.

A principios del año 2020, Kin tuvo una fuerte infección estomacal, o cuando menos eso fue lo que supusimos antes de ir a la clínica veterinaria a la que regularmente asistía desde hacía un par de años. Ese día de consulta, el 4 de enero, en el expediente quedó asentado que Kin, de 29.3 kg, había presentado 4 episodios de hematemesis y 3 episodios de hematoquecia; y se registraba que era "un paciente alérgico al alimento, esto sucede a raíz de que lo recogieron de la pensión. De ánimo está bien. Sus CF son normales". Sucedió que para las fiestas de fin de año, Jorge y yo habíamos estado fuera de la ciudad, y por ello Kin había pasado algunos días en una pensión a la que solía asistir mientras ambos nos encontrábamos laborando. En la veterinaria le diagnosticaron "gastroenteritis hemorrágica por indiscreción alimentaria", y allí le suministraron maropitan y ranitidina, y además el tratamiento en casa consistió en omeprazol, metronidazol y sinuberase por 10 días. No era la primera vez que se enfermaba del estómago; de hecho, con cierta frecuencia aparecía una diarrea u ocasionalmente algún vómito, pero esta vez parecía distinto.

Hacia finales de enero hicimos un cambio de domicilio. Después de estar 3 años en una colonia muy céntrica de Ciudad de México, pero lejana de muchas de nuestras amistades y, sobre todo, de varios familiares, decidimos que era tiempo de acercarnos a ellos. Tal decisión estuvo basada en considerar que queríamos pasar más tiempo con nuestras madres y nuestros padres y que, además, por el hecho de que tenían una edad algo avanzada, era momento de privilegiar la compañía a su lado y de prevenir alguna acción de atención y cuidado en caso de un imprevisto en salud. Para el momento en que tomamos la decisión de la mudanza, a principios de enero de 2020, la Covid-19 aún se escuchaba a lo lejos, solo como un relato fantástico que aparecía muy de repente en alguna nota periodística con tintes sensacionalistas. La proximidad corporal con el virus, con su significación histórica, con su apreciación moral, era algo aún no edificado. Así que Kin, Jorge y yo hicimos mudanza con dirección al sur de la ciudad. Pero en el curso de esos días y de esas semanas algo comenzó a ocurrir con el cuerpo color paja de Kin: un acto reflejo que ocasionaba que súbitamente arqueara el lomo, tuviera arcadas y que todo deviniera en un vómito, al principio, bastante escaso.

Eso sucedía de vez en cuando, cada 3 o 4 días. Fuera de ello, su semblante lo leíamos de muy buen humor, será porque siempre estuvimos convencidos de que su rostro

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

dibujaba una sonrisa especial y que sus ojos con forma de canica siempre indicaban ternura. Claro está que los regímenes de visibilidad mediante los cuales se regula la inteligibilidad del afecto no son ordenamientos simbólicos que sean característicos de las lecturas corporales que se hacen solo entre humanos. Yo leía a Kin, interpretaba a Kin, imaginaba a Kin, con base en la proximidad que había establecido con ella y con fundamento del convencimiento habitual de que ese lazo afectivo nos había vuelto interdependientes, y aún más, inteligibles entre nosotras. Bien podía figurarme sus ojos de canica, pero la atribución y la circulación de un afecto como es la ternura tiene que ver con sistemas de representación cultural que habilitan el encuentro entre lo que, por sociabilidad —muchas veces impuesta—, se asume como lo no peligroso, un punto al que volveré más adelante para abonar al entendimiento sobre cuerpos racializados y la manera en que se justifica la violencia que se les dirige. Quiero, por el momento, continuar retratando la configuración de la experiencia de la enfermedad.

Por aquellos días de finales de enero y principios de febrero de 2020 ya nos encontrábamos instalados en nuestro nuevo hogar y nos disponíamos a recorrer los fines de semana esa zona con el fin de encontrar parques para Kin y cafeterías y otros lugares de esparcimiento para nosotros dos, aunque en realidad siempre procurábamos localizar lugares en donde pudiéramos estar juntas las tres. No era tanto porque esa búsqueda funcionara bajo la idea de estar en un sitio con un "animal de compañía", porque poniéndolo de otra manera, quizá yo era el animal de compañía de Kin o, mucho mejor dicho, y para tratar de diluir la idea de compañía desde la fijeza de la unilateralidad, creo que se podría considerar que la compañía, si bien no se vive del mismo modo con relación a las partes que la conforman, es una experiencia compartida que habilita convivencias y formas de reconocimiento contiguo.

Diré que Kin, Jorge y yo nos hacíamos compañía en el inicio de la cuarentena, y así, en compañía, el vómito siguió haciéndose cada vez más presente. Entonces la llevamos a otra clínica que también ofrecía servicios de pensión y guardería y en la que también Kin comenzó a asistir con cierta regularidad, cuando menos antes de que se declarara la "Jornada Nacional de Sana Distancia", y antes de que Jorge y yo pudiéramos recluirnos en casa para trabajar desde allí y tener la posibilidad de estar más al cuidado presencial de Kin.

En la nueva clínica veterinaria nos sugirieron modificar su tratamiento. En un principio optamos por terminar el anterior y esperar mejoría de "la paciente". Pero tal mejoría fue fantasmal: un bosquejo que apareció de pronto, y así de pronto se volvió a ir. Hacia finales de marzo, apenas entrados en la "Sana Distancia" pero con el virus del SARS-CoV-2 avanzando por rutas cada vez más cercanas, nos hallábamos cada vez más preocupados por Kin, por sus ojos de canica que le empezábamos a ver más cansados, por su falta de antojo para comer, por sus vómitos habituales. Regresamos a la clínica anterior, en la que había sido diagnosticada a principios de año. En el motivo de consulta se asentó que:

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Continúa con dieta hidrolizada baja en calorías, en su nueva guardería le dan "salchicha" que pidieron quitar hace una semana (en el entendido que tiene claro el Dx de alergia alimentaria y a pesar de eso deciden siempre dar algo de proteína). Se mudaron de casa a mediados de enero y se intensificó desde entonces el problema, las heces están firmes y tiene la misma coloración, solo tal vez hizo aguado una a dos veces, pero la constante es que está bien.*

Kin nunca regresaría a esa clínica. A pesar de haber hecho las pruebas complementarias solicitadas (Pb+Hg+SDMA) y de que se estableciera un "perfil bioquímico sin alteraciones", la emesis crónica (el vómito recurrente) nunca desapareció. Luego, en la nueva clínica del lugar al que nos habíamos mudado comenzó el trayecto final: la internamos una primera vez porque empezaba a presentar signos de deshidratación crónica; salió a los dos días, nuevamente sonriendo, muy cansada, pero de buen humor; o cuando menos queríamos pensar que así era. Por supuesto, el *buen humor* no cancelaba lo doloroso que todo eso podría estar siendo para ella; de algún modo, si bien estábamos conscientes de que "los animales definen sus mundos perceptibles, cognitivos y sintientes a través de diferentes canales, modos de procesamiento, patrones y tácticas ejecutoras de acciones, con concomitantes en su vida subjetiva" (Terán, 2018, p. 186), lo cierto es que había un sentimiento de sufrimiento compartido que nos impulsaba a seguir; nos habíamos convencido de que sus ojos de canica proyectaban no solo mucha ternura, sino también un dejo de esperanza.

Luego la internamos una vez más, porque los vómitos continuaban acortando su frecuencia: ahora eran de un día para otro. Vinieron estudios, medicamentos y muchos pinchazos. Suero, agujas y mucha, demasiada incertidumbre de no saber qué. Hasta que en algún momento hubo un destello de luz, la probabilidad de una salida: pancreatitis, a saber, la inflamación del páncreas que podía estar afectando funciones principales de éste (entre otras, secretar en el duodeno un líquido con enzimas digestivas y secretar, en el dicho órgano, las grandes cantidades de bicarbonato sódico que se requieren para neutralizar el ácido proveniente del estómago). Pero la ruta de salida se clausuró demasiado pronto: con base en la visualización de la abstracción orgánica del páncreas de Kin, se nos aseguró que era pancreatitis, con un pronóstico nada alentador, debido a que ésta es

> *impredecible y varía ampliamente en gravedad […] Los signos graves que acompañan a la pancreatitis aguda fulminante normalmente se siguen de la muerte a pesar de las medidas de soporte, aunque algunos perros se recuperan completamente tras un episodio grave aislado. (Santini, 2019, p. 18)*[150]

[150] Así parecen confirmarlo diversos estudios de caso, como el expuesto en la citada tesis de pregrado: Benicio, un perro de 9 años, recibe eutanasia el 25 de julio de 2018 después de pasar -"decaído y sin ánimos para levantarse"-, poco menos de 20 días durante un exhausto proceso de manejo terapéutico y terapia de sostén. A Benicio y sus acompañantes: mi afecto a la distancia.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

No me detendré a especificar muchos detalles sobre sus últimos días y horas de vida, si acaso solo para establecer que Kin, como muchos otros animales no humanos, gustaba de correr, restregarse en la tierra, oler el pasto y masticar madera; pero ahora difícilmente podía mantenerse parada por sí sola, casi no comía y sus vómitos aparecían varias veces al día y a veces dos o tres veces en la madrugada. Todo ello ocasionaba un dolor lacerante y una angustia desconcertante: fue mirar cómo se consumía día a día su cuerpo color paja; fue saber que ella estaba, pero al mismo tiempo se sentía su ausencia anticipada. La esperanza se apagó de golpe; entonces resolvimos parar.

Kin, Jorge y yo decidimos que el momento había llegado. Ella suspiró por última vez recostada en un sillón de la sala que se había apropiado desde hacía varios años. Se fue acompañada de la sombra de un árbol que se asomaba por la ventana, por fuera del departamento. Transitó a otro plano acariciada por Jorge, por mí, y por algunos familiares que, aun con la posibilidad de la Covid-19 circulando en el aire, y con las recomendaciones gubernamentales por permanecer distantes, decidieron hacer presencia para servir como un pilar de aliento en el curso de tan duros momentos. La decisión que tomamos para que Kin exhalara por última vez en su casa, en su sillón, rodeada de sus objetos y acompañada de su familia fue una decisión terriblemente dolorosa, pero a la vez querida y consensuada.

Puedo asegurar que Kin, Jorge y yo habilitamos un diálogo no hablado, no pronunciado, pero sí muy sentido. Pero, además, quiero destacar que hoy entiendo que ese momento fue en realidad un privilegio: si de algo estábamos convencidos es que, de una u otra forma, queríamos estar allí, en nuestra casa, con nuestros olores, habitando el escenario en el que, a pesar de que estuvimos solo unos pocos meses, construimos tantos recuerdos. No queríamos que Kin estuviera los últimos segundos en un lugar desconocido, en una cama cualquiera, con objetos cualquiera, en un espacio que no reconociera. Es doloroso saber, por contraste ilustrativo, que la generalidad en tiempos de la Covid-19 —cuyo fundamento es un protocolo sanitario anidado en la lógica de un potencial contagio— es que la gente que muere a consecuencia de esa enfermedad no ha contado con la oportunidad, vuelta privilegio, por tener su último aliento en su casa, despedirse de su gente y con su gente, rodearse de sus objetos.

Si bien hay un cierto vacío en el registro de experiencias, es sabido que mucha de esta gente que entró al hospital con complicaciones derivadas de la enfermedad, fue llevada por su gente, sus amigos, sus familiares, con una pretendida esperanza de mejoría, pero la enfermedad nunca más les permitió salir y a estos últimos, por "Lineamientos de Manejo General y Masivo de Cadáveres por Covid-19 en México" (2020). No se les permitió el ingreso a los hospitales y solo alguno que otro pudo entrar para reconocer los cuerpos. La decisión compartida sobre la eutanasia —una muerte digna— es algo que deberíamos habilitar como una opción, aunque la realidad sobre cómo se establece la posibilidad de esa decisión difícilmente lo permita.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Derivado de lo anterior, aclaro que cuando hablo de la enfermedad me refiero más bien a la experiencia mediante la cual esta se configura, no solo a lo causado por un virus en particular, ni por una bacteria, ni por un páncreas inflamado ni por la dolencia o por el malestar corporal. Al respecto, se pueden recurrir a múltiples ejemplos que muestran cómo las epidemias -como el Sars-CoV-2-, al desestabilizar nuestras formas más cotidianas de convivencia -como con el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH)- producen escenas comunes y singulares, a la vez que configuran "un poder de la enfermedad que consiste en volver presente el cuerpo, ponerlo en primer plano, devolverle el estatuto de su materialidad" (Vaggione, 2021, p. 133).

Yo también he podido constatar en investigaciones que he llevado a cabo acerca de la experiencia de personas que viven con VIH, que en realidad este nunca es *solo* un virus, sino un aparato semiótico-material que pone en juego tanto imaginarios, afectos, narrativas y representaciones históricas sobre la enfermedad, que estrategias gubernamentales, disposiciones institucionales, tecnologías biomédicas y una multiplicidad de elementos que, como efecto de conjunto, constituyen al sujeto de la enfermedad. En ese sentido, y desde una perspectiva foucaultiana[151], la experiencia de la enfermedad puede entenderse como una matriz histórica que incide en la formación de saberes, prácticas y subjetividades respecto a lo que emerge como una patología, pero también como un conjunto de acciones localizadas que se reiteran como efecto del cruce de una serie de acontecimientos históricos (Méndez, 2018).

Hago esta aclaración por dos motivos: 1) *La enfermedad de Kin* nunca fue un páncreas inflamado, no tanto por la duda que podía habernos generado si ese era el diagnóstico clínico *correcto*, sino por el reconocimiento de la existencia de una serie de acciones y eventos —a veces dispersos, pero siempre articulados—, que incluían no solo las consultas médicas —y la anamnesis, el diagnóstico, el tratamiento de "la paciente"—, sino las prácticas de cuidado, las contenciones, los deseos, nuestras historias en conjunto y nuestros cuerpos dolientes y en interdependencia. Así, la pancreatitis, como solo un elemento que incidió en la experiencia de la enfermedad, podría ser captada a través de las prácticas cotidianas con las que se *hacía*, en el entendido, siguiendo a Anemmarie Mol (2004), de que la práctica del diagnóstico y el tratamiento requiere cooperación y, por tanto, la enfermedad —que siempre tiene una realidad múltiple— se actúa en forma conjunta; consideración que me lleva a plantear un segundo punto: 2) Poner en primer plano a las prácticas, las materialidades y los acontecimientos para el examen de la enfermedad —como lo propone la misma Mol— permite abrir cuestionamientos acerca de cómo las lógicas de la intervención médica veterinaria —y de la medicina científica en

[151] Foucault (2009) se refiere a un foco de experiencia (de la locura, de la enfermedad, de la criminalidad, de la sexualidad) como una articulación entre las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento, y los modos de existencia virtuales para sujetos posibles.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

general— inciden significativamente en nuestras formas de cohabitar el mundo con animales no humanos.

De pronto con Kin nos encontramos en el epicentro de un universo médico-veterinario de atención, intervención, diagnósticos y tratamientos diversos mediante los que se hacían circular una cantidad inusitada de medicamentos que le fueron suministrados por varias semanas, una explosión farmacológica que inundó su cuerpo de perrita: *cisaprida* tabletas 10 mg, 10 minutos antes del desayuno y otra antes de la cena, pero asimismo *pankreoflat, duspatalin, ripan, fortiflora, tramadol, metoclopramida, raudil, omeprazol, nutri-plus gel, anerex, esomeprazol, ipikrene, ranitidina, unidal*, todos con diferentes horarios, diferentes dosis, diferentes precios.

Tal como la Covid-19 evidenció muchas de las condiciones de precarización en salud con relación al acceso diferenciado a una intervención médica y farmacológica oportuna, y con la producción subjetivizante respecto a que una mejor atención representa mayor desembolso monetario, de algún modo también operaba en nosotros la convicción de que había que gastar lo que fuera —o cuando menos lo que tuviéramos— para intentar salvar la vida de Kin. En la constitución de un deseo por hallar una cura a través de diversos procesos terapéuticos y farmacológicos, nos insertamos en una "economía política de la esperanza" que operó a modo de un campo afectivo que organizó nuestras acciones de intervención sobre el temor, la desesperación y las expectativas que entrañaba el futuro incierto de una enfermedad que se constituía como una amenaza para la vida (Rose, 2012).

Claro está que, al situar la reflexión en el orden de la esperanza para la preservación de una vida no humana, habría que hacer una labor de reconocimiento acerca del acceso diferencial a condiciones de protección *dentro* del amplio espectro que representa la multiplicidad de las vidas animales no humanas y, al mismo tiempo, habría que abogar por el reconocimiento de un "derecho a la salud" para los animales no humanos, incluyendo, por supuesto, aquellos animales "sin hogar", y aquellos animales que no son atendidos, curados y cuidados en virtud de que no acceden al estatuto moral de "la mascota" o el "animal de compañía". ¿Desde dónde se habilita "la esperanza" por las situaciones de salud y las condiciones de vida de los animales desplazados, los desamparados, los que *viven* en situación de calle?

Pienso entonces en la cualidad de lo vivo con relación al proceso genealógico —examinado por Foucault (1978) — sobre la conformación de la medicina como actividad social, esto con la intención de hacer énfasis en el hecho de que, en el dominio de objetos que es propio de la intervención médica, se establece un proceso de medicalización aparejado con una economía política que tiende a establecer a la salud como un objeto de consumo, habría que resaltar, un objeto privilegiado de consumo en una economía de mercado capitalista.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Claro está que Foucault se refiere a las transformaciones de las relaciones entre el poder médico y la sociedad civil para adentrarse en las especificidades de un régimen somatocrático de la vida humana pero, en mi opinión, el desarrollo de la medicina moderna y de sus procesos de medicalización indefinida no solo han generado cambios en el significado del cuerpo y la salud, sostenidos estos en lógicas de riesgo y la dependencia de la población a una oferta de bienes y servicios instrumentados por la industria farmacéutica e instituciones de salud (De la Ravanal y Aurenque, 2018), sino que han habilitado el ingreso de ciertos animales no humanos al flujo de un circuito capitalista —y, por tanto, de generación de riqueza diferenciada— dentro del cual la experiencia sentida, la experiencia vivida, la experiencia compartida forma parte de éste solo cuando adquiere valor monetario. Estas dinámicas de control y de producción subjetiva también forman parte de la experiencia de la enfermedad y de las convivencias entre animales humanos y no humanos. Como tarea pendiente, habrá que seguir con sumo detalle las rutas analíticas de tales procesos desde la consideración de teorías y conceptos que no fueron pensados dentro de un marco antiespecista, pero que bien podrían ser fructíferos para la generación de propuestas claves en estas discusiones.

4. Experiencias de pérdidas en horizontes de temporalidad

Kin falleció la tarde del sábado 30 de mayo del 2020. No solo ese momento, sino varios días previos y muchas semanas después, me sentí inserto en horizontes temporales de subjetividad, es decir, en una especie de portales subjetivos en los cuales la temporalidad no parecía marcada por una racionalidad lógica. Ese sábado se vivía como habitar un entremedio, o como transitar en una especie de puente entre algo que cerraba y algo más que se desplegaba; algo que se abría, pero a la vez se clausuraba. Al tiempo que despedíamos a Kin, en el ambiente se percibían épocas de extraños cambios. De pronto no tanto las fechas, sino una serie de acontecimientos decisivos eran los que anudaban las condiciones de existencia: dos eventos en particular corrieron en paralelo a la partida de Kin, los cuales, de manera retrospectiva, me hicieron reflexionar sobre el papel que juega la temporalidad y las figuraciones del sujeto respecto a la caracterización de entidades significativas desde las que se evalúan las experiencias de pérdidas humanas y no humanas.

Uno de aquellos eventos fue *la Nueva Normalidad,* anunciada por primera vez en la Conferencia de prensa matutina del presidente de México desde Palacio Nacional, el martes 19 de mayo de 2020, y concebida por las Secretarías de Salud; Trabajo y Previsión Social; Economía, y el Instituto Mexicano del Seguro Social, y desde la cual se solicitaba a la población reforzar y mantener las medidas de *Sana Distancia* (López Obrador, 2020). Los lineamientos técnicos de seguridad sanitaria en el entorno laboral de esa "Nueva Normalidad" entrarían en vigor el día 29 de mayo de 2020 y el lunes 1 de junio iniciaría una etapa de reapertura socioeconómica mediante un sistema de semáforo de riesgo

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

epidemiológico semanal por regiones (estatal o municipal), que determinaría el nivel de alerta sanitaria y definiría qué tipo de actividades estarían autorizadas para llevarse a cabo en los ámbitos económico, laboral, escolar y social.

Con relación a los intereses de este texto, me interesa retomar el supuesto de esa idea de normalidad con relación a la centralidad del raciocinio humano respecto a la instauración de un orden que inaugura lineamientos de acción y que busca restablecer una condición más o menos perdida de funcionamiento económico y social. La nueva normalidad del gobierno federal apuntaba a la restitución de las dinámicas sanitarias en entornos laborales, pero de fondo me parece que se trataba de imponer la consideración de una ficción más fundamental: una temporalidad fijada a modo de una bisagra simbólica que se abría para prometer no solo restauración económica, sino horizontes de vida saludables.

La Nueva Normalidad nunca acabó con la Covid-19; nunca pretendió hacerlo, pero más que hacer un diagnóstico sobre la efectividad de ese programa gubernamental, pretendo hacer énfasis en la siguiente cuestión: todo lo que se hizo derivar del virus extranjero que provocó la nueva enfermedad, incluyendo las medidas de contención y de restauración funcional enfocadas desde una temporalidad calculada —la nueva normalidad—, vinieron, entre otras muchas cosas, a revelar la fragilidad del vínculo humano, de la salud humana, de la inestabilidad del tiempo, nada de ello dado por naturaleza, sino generado por la reafirmación de formas de organización social derivadas de una profunda desigualdad estructural e histórica que, a su vez, han incidido en la conformación de ciertas figuraciones que anclan y posibilitan escenarios de vida y muerte.

Pongámoslo de este modo: a mi entender, las figuraciones del sujeto se producen en función de portales espaciotemporales que despliegan horizontes de subjetividad. En mi caso, la nueva normalidad la viví a modo de sentencias concluyentes: lo pesado, lo terrible de encarnar la sujeción del nunca: nunca más volvería a estar con Kin, nunca más volveríamos a recostarnos en una mantita, nunca más volveríamos a correr en un parque. Y también creo que no solo era el terror a la idea —entendida como formulación mental— sino a la posibilidad en el desprendimiento de revestimientos afectivos y a la anulación de las prácticas mismas, en conjunto, a la disolución del sujeto. Con Kin, la pesadez del nunca se hallaba en el no verla jamás, pero de igual forma se enraizaba en la determinación de lo que no volveríamos a hacer juntos. Así, lo terriblemente doloroso de ese umbral temporal que significaba como una de las nuevas normalidades, es que ese nunca más me lanzaba directo frente a la idea de la muerte, del sinsentido; la nada.

Además del inicio de la Nueva Normalidad, ya decía que por aquellos días ocurrió un segundo evento que contribuyó a la reflexión sobre las experiencias de pérdida con relación a la temporalidad de los vínculos humanos en escenarios de profunda desigualdad social. El 25 de mayo, transcurrieron 8 minutos y 46 segundos que develaron de una manera por demás cruel ciertos procesos de violencia estructural vinculados con

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

las apreciaciones diferenciales de la vida. En este caso, el abuso de poder, el racismo y el autoritarismo se concentraron sobre el cuello de George Floyd, un hombre afroamericano de 46 años que, al ser arrestado por supuestamente usar un billete falsificado de 20 dólares en una tienda de autoservicio de Minneapolis, Minnesota, Estados Unidos, fue asesinado por Derek Chauvin, un oficial de policía blanco. Chauvin se mantuvo arrodillado sobre el cuello de Floyd durante esos casi 9 minutos, mientras otros dos oficiales (Alexander Kueng y Thomas Lan) mantenían presión con sus rodillas en la espalda de Floyd y un cuarto oficial (Tou Thao) impedía la intervención de los testigos en la cercanía (Hill, E. Tiefenthäler, A., Triebert, C., Jordan, D., Willis, H., y Stein, R., 2020).

Todo comenzó cuando una persona empleada de la tienda llamó a la policía y reportó que Floyd había pagado con billetes falsos, que estaba muy borracho y que no estaba en control de sí mismo. A su arribo, ninguno de los oficiales procedió primero a averiguar sobre el billete directamente en la tienda, sino que, de inmediato, se fueron directo contra Floyd, quien se encontraba adentro de un auto estacionado. En los registros de las investigaciones sobre el caso se establece que uno de los agentes, Thomas Lane, sacó su arma y le ordenó a Floyd que mostrara las manos. Posteriormente, Floyd se resistió activamente a que lo esposaran, pero una vez esposado, este se mostró conforme mientras Lane le explicaba que estaba siendo arrestado por utilizar moneda falsificada (BBC News Mundo, 2020).

Fue cuando los agentes trataron de meter a Floyd en el auto patrulla cuando comenzó un forcejeo. En un informe se indica que alrededor de las 20:14, Floyd se puso tenso, cayó al suelo y dijo a los agentes que era claustrofóbico. Esos momentos, captados en múltiples teléfonos móviles y compartidos extensamente en redes sociales, serían los últimos minutos de la vida de Floyd: Chauvin colocó su rodilla izquierda entre la cabeza y el cuello del afroestadounidense. “No puedo respirar”, decía repetidamente Floyd. A las 20:27 Chauvin retiró la rodilla del cuello de Floyd. Este no se movía, entonces lo pusieron en una camilla y lo llevaron en ambulancia hacia el Centro Médico del Condado de Hennepin. Lo declararían muerto casi una hora más tarde.

En el informe médico forense del condado se indica que la muerte de Floyd se debió a un paro cardiopulmonar y que su cuerpo presentaba hematomas y cortes en la cabeza, la cara, la boca, los hombros, los brazos y las piernas, pero no encuentra evidencia de que ninguna de esas heridas lo hubiera matado directamente; no hubo daños en los órganos internos, y la autopsia final dice que Floyd tenía una enfermedad cardíaca y antecedentes de presión arterial alta. Los expertos contratados por la familia de Floyd y el médico forense del condado han concluido que su muerte fue un homicidio, pero difieren en lo que lo causó (Brooks, 2020).

Recientemente, el 9 de marzo del 2021, se inició en Minnesota el juicio contra Derek Chauvin (AFPb, 2021), y la familia de Floyd -quien, por cierto, en una prueba realizada el 3 de abril de ese año mostró que este portaba el código genético del virus SARS-CoV-2 y

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

en una segunda prueba, después de su muerte, también dio positivo, aunque ello no tuvo nada que ver con su muerte (Karimi y Fox, 2020)— recibió una compensación de 27 millones de dólares. Al respecto, los abogados de la familia señalaron que: "Este es el mayor acuerdo extrajudicial por un caso de muerte injusta de un hombre negro y envía un potente mensaje de que las vidas negras importan y que la brutalidad policial contra las personas de color debe terminar" (AFPc, 2021).

Ese último fin de semana de mayo del 2020 me hallaba de frente a las lógicas variables del tiempo en el marco de la conformación de experiencias de pérdidas. Si era el racismo encarnado que arranca violentamente una vida negra[152], o el racismo romantizado con que ocurre la categorización mercantil de muchas vidas perrunas; si era la aparición repentina de una nueva enfermedad que avanzaba a ritmos acelerados un virus desconocido o la inflamación crónica de un páncreas; o la intervención médica oportuna soportada en la provisión de fármacos, suficientes y eficaces, que contuvieran posibilidades de muerte, lo cierto es que, en todo caso, se advertía que tanto el aseguramiento en las condiciones sanitarias como las prácticas de cuidado que habilitan la vida dependen del modo en que se modelan las condiciones materiales de existencia, así como de mecanismos de jerarquización social que establecen, por un lado, lo que se reconoce como una emergencia de auxilio, por el otro, lo que se figura en términos de una entidad significativa que es merecedora —o no— de acciones dirigidas a salvaguardar la existencia.

En un caso, un billete hace dinamitar toda la lógica del capital respecto a la importancia que se le da a la monetarización de la existencia: lo que importa es dar atención a un reporte por falsificación, así ello conlleve, abuso policial de por medio, purgar una corporalidad marcada y desechada como corporalidad negra. En otro caso, las diversas formas de habitar la nueva normalidad, muchas de las cuales no estuvieron directamente relacionadas con la necesidad de proveer o seguir lineamientos técnicos para sanear los ambientes laborales con el objetivo de contener el contagio por la Covid-19, sino con la necesidad angustiante de aprehender la salud, formulada como un objeto de consumo esquivo.

En suma, para el reconocimiento de una entidad significativa se requiere considerar que "los marcos que operan para diferenciar la vida que podemos aprehender de la que no podemos aprehender […] no solo organizan una experiencia visual sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto" (Butler, 2010, p. 17); en ese sentido, es desde la operatividad de regímenes políticos-afectivos que suelen evaluarse las experiencias de pérdidas, pero también, es desde donde se legitiman numerosas experiencias de discriminación y de violencia, así como la validación de quién *merece* la muerte, todo ello

[152] "Black lifes matters" ("Las vidas negras importan") sustenta un movimiento social que enarbola manifestaciones globales contra el racismo, la violencia y la brutalidad policial hacia los afrodescendientes.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

contenido en flujos históricos de determinación racistas y especistas; un debate clave para la práctica y el pensamiento antiespecista.

5. Reflexiones finales. Alianzas antiespecistas

En el curso de este texto he querido pensar acerca de algunas implicaciones que se derivan de encuentros entre otredades significativas que no necesariamente se dan en términos armónicos y equitativos, si bien pueden coadyuvar a desmontar el dispositivo de lo humano a partir de elaborar políticas éticas y afectivas desde las que operen prácticas y saberes ecosóficos, esto, partiendo de reconocer los lugares que históricamente nos son asignados, los cuales, desde su cuestionamiento incesante, no tendrían que estar determinados de manera concluyente por los trazos privativos y jerárquicos que da la constitución normativa de lo humano, entendido aquí *lo humano* como el sujeto especista que afirma su existencia en lo animal como "sombra de la ontología humana" (Vélez, 2018) y que hace brutal manejo de la alteridad para reiterar una violenta dependencia hacia los otros: animales humanos, no humanos y diversas otredades significativas.

Respecto a mis propias conexiones interdependientes, y en los entremedios de la voluntad por compensar las experiencias de pérdida, yo me hallé con Kin en un lugar desde el que, durante mucho tiempo, concebí unas terribles ganas por extirparme a cualquier precio el dolor desgarrante que forjaba la contundencia del *nunca (nunca más volveremos a vernos, nunca más volveremos a sentirnos, nunca más volveremos a abrazarnos y a estar en conjunto)*. Por lo que, para soportar los días de llanto y las noches de insomnio, me apoyé de numerosas sustancias —unas más químicas que otras—, me adentré en varias terapias psicológicas que me alertaron sobre *mis* distorsiones cognitivas, y me apoyé también en la convicción de habitar un diagnóstico de depresión, con todo lo que la historicidad de la designación psiquiátrica señala.

Pero Kin, en la proximidad y al mismo tiempo en la distancia, me enseñó a abrir otros puentes y a restaurar tejidos de vida resistentes: con su experiencia, sus recuerdos, y con nuestros procesos de imbricación interdependientes, me hizo reparar sobre las formas en que los sujetos nos reconstituimos en función de esos portales espaciotemporales que despliegan horizontes de subjetividad —el mismo convencimiento por la definitividad que parece encerrar el designio del *nunca más*—, portales muchas veces impuestos, pero de algún modo siempre políticamente gestionados. Asimismo, me hizo reflexionar sobre el desborde normativo de las fronteras corporales y la ficción de la integridad imaginaria del raciocinio humano, así como en los marcos de inteligibilidad que tienden a borrar el sentido de la responsabilidad por las acciones de cuidado en conjunto.

Además, Kin me enseñó sobre la manera en que la experiencia "humana" se encuentra intrínsecamente conectada, en términos afectivos pero también históricos, económicos y políticos, con animales no humanos y con todo un universo de entidades

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

significativas —como el mismo virus SARS-CoV-2—, y sobre los modos en que ese entretejido semiótico-material de alteridades se confecciona de manera reiterada como efecto de la convivencia cotidiana y, por tanto, nunca exenta de emergencias sanitarias, experiencias de enfermedad y prácticas de cuidado, con lo cual, si bien coincido en que la asignación de responsabilidades en el cuidado es un valor clave de la vida política (Tronto, 2018), Kin me ayudaría a entender que la organización de las actividades del cuidado en una sociedad democrática requiere necesariamente incluir de manera equitativa el registro de las vidas animales no humanas.

Por ende, aprendí con ella que nuestras interconexiones no requieren ser juzgadas desde el registro de *lo humano*, sino sentidas y percibidas desde las posibilidades que esas mismas otredades nos brindan; no, por supuesto, al encontrarse estas a nuestra disposición lógica, racional y abusivamente instrumental, sino por la responsabilidad colectiva y ética que demanda la generación de espacios de existencia justos, dignos y necesariamente cohabitables. Vale la pena cerrar estas líneas con una dedicatoria de amor, —o sea, política—por lo que, para abrir alternativas acerca de los procesos de coalición que suponen experiencias compartidas, me adhiero al siguiente pronunciamiento que reestructura nuestras más certeras formas de interacción y convivencia animalistas. En lo sucesivo: "Make Kin, not babies"[153].

Bibliografía

AFP, 11 de marzo del 2021. "A un año del inicio de una pandemia sin precedente". *La Jornada*. Recuperado de https://bit.ly/3bHVaDR]

AFPb, 9 de marzo del 2021. "George Floyd y Derek Chauvin: las dos caras de un juicio por violencia policial en EU". *El universal*. Recuperado de George Floyd y Derek Chauvin: las dos caras de un juicio por violencia policial en EU. Recuperado de https://bit.ly/3lGSKIU]

AFPc, 13 de marzo del 2021. "Familia de Floyd recibirá 27 millones de dólares". *El Universal*. Recuperado de https://www.eluniversal.com.mx/mundo/familia-de-floyd-recibira-27-millones-de-dolares

Amadeo, P. (Ed.). (2020). "Sopa de Wuhan". *ASPO* (Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio).

[153] La traducción al español de la frase de Donna Haraway (2019) es: "¡Generen parientes, no bebés! Importa cómo los parientes generan parientes" (p. 159). Jorge y yo nombramos a Kin así (en inglés, "pariente") porque en su momento encontramos que en lengua maya Kin está relacionado con la concepción del tiempo, pero asimismo entendimos que hacía referencia a lo que concebimos como "el sol" o el sistema solar, lo que nos recordaba a su pelaje dorado y brilloso. Tiempo después, en afortunada coincidencia, me encontré con las maravillosas lecturas de Haraway y su propuesta sobre la recomposición de ensamblajes entre especies. Así, para Haraway, Kin (pariente) "problematiza asuntos importantes, cómo ante quién se es responsable en realidad" (p. 21). Esa es, precisamente, mi consideración afectiva sobre Kin: no mi bebé, sino, siempre, mi compañera de vida.

BBC News Mundo. (31 de mayo de 2020). *George Floyd: qué pasó antes de su arresto y cómo fueron sus últimos 30 minutos de vida*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52869476

Bilañski, G. (2018). "El derecho de los animales no humanos desde la perspectiva de la política de las necesidades". *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales*. Año V Vol. I, junio. Pp. 110-121.

Blanco, M. (2012). "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios: Revista de Investigación Social* 9(19):49-74. DOI: 10.29092/uacm.v9i19.390.

Braidotti, Rosi. (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómade*. Barcelona: Gedisa.

Brooks, B. (1 de junio de 2020). *State, independent autopsies agree on homicide in George Floyd case, but clash on underlying cause*. Reuters. Recuperado de https://www.reuters.com/article/uk-minneapolis-police-autopsy-idUKKBN2383JU

Builes-Cadavid, Clara Inés, Garcés-Giraldo, Luis Fernando, & Saldarriaga, Luz Eugenia. (2018). "Antecedentes de la ecosofía". *Producción + Limpia*, 13(1), pp. 120-125. https://doi.org/10.22507/pml.v13n1a9

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México. D.F. Editorial Paidós Mexicana.

Carsolio, V. "Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida". *Revista Lationamericana de Estudios Críticos Animales*. Año VII. Vol. I. junio 2020, 380-398.

Dawkins, R. (2008). *El cuento del antepasado. Un viaje a los albores de la evolución*, Barcelona. Editorial Antoni Bosch.

De la Ravanal, Martín. (2018). "Medicalización, prevención y cuerpos sanos: la actualidad de los aportes de Illich y Foucault". *Tópicos, Revista de Filosofía 55*.

Diario oficial de la Secretaría de Salud. (29 de mayo de 2020). *Acuerdo por el que se establecen los Lineamientos Técnicos Específicos para la Reapertura de las Actividades Económicas.* Recuperado de http://dof.gob.mx/2020/SALUD/Acuerdo_Salud_290520_VES.pdf

Dirección general de Epidemiología. (2020). *Informe Epidemiológico de la Situación de COVID-19.* Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/570816/Informe_COVID-19_2020.05.11.pdf

Foucault, M. (2009). *El Gobierno de sí y de los otros. Clase en el Cóllege de France (1982-1983).* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (1978). *Medicina e Historia. El pensamiento de Michel Foucault*. Organización Panamericana de la Salud.

Gobierno de México. (2021). *Covid-19*. Recuperado de https://coronavirus.gob.mx/covid-19/

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.

Haraway, D. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Sans soleil ediciones.

Hill, E. Tiefenthäler, A., Triebert, C., Jordan, D., Willis, H., y Stein, R. (31 de mayo de 2020). *How George Floyd Was Killed in Police Custody. The New York Times*. Recuperado de https://www.nytimes.com/2020/05/31/us/george-floyd-investigation.html

Karimi, F. y Fox, M. (4 de junio de 2020). *George Floyd dio positivo por coronavirus, pero no tuvo nada que ver con su muerte, muestra la autopsia*. CNN. Recuperado de https://cnn.it/3cfTuS1]

Lázaro Terol, S. (2018). "Los otros animales: discursos, representaciones y prácticas analizados a partir de una situación social". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año V, Vol. II, 265-318.

López Obrador, A.M. (19 de mayo del 2020). "Protocolo de seguridad sanitaria hacia la Nueva Normalidad". *Conferencia presidente AMLO*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=hMvPzeNq6TI

Martínez Lomelí, L. (31 de marzo del 2020). "Xenofobia, Covid-19 y la sopa de murciélago". *El Economista*. Recuperado de https://www.eleconomista.com.mx/opinion/Xenofobia-Covid-19-y-la-sopa-de-murcielago-20200331-0032.html

Méndez, M. (2018). *Identidades reactivas: Enfermedad, biopolítica y corporalidad en la experiencia de vivir con VIH*. México. La Cifra editorial.

Méndez, M. (2018). "Vivir en transición: La identidad en la experiencia de la enfermedad". En: List; Méndez (coords.). *Cuerpos perfectos o la domesticación de los placeres*. México. La Cifra Editorial.

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. La Plata. UNIPE: Editorial Universitaria.

Rubin, G. (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". *Nueva Antropología*. Vol. VIII, núm. 30, noviembre, 1986, 95-145.

Santini, T. (2019). *Pancreatitis canina: puesta al día en la importancia del diagnóstico definitivo y manejo terapéutico de la enfermedad. Descripción de un caso* (Tesina de pregrado). Corporación Universitaria Lasallista. Facultad de Ciencias Veterinarias. Tandil, Argentina. Recuperado de https://bit.ly/3lrvqP3

Secretaría de Salud. (2020). *Jornada Nacional de Sana Distancia*. Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/541687/Jornada_Nacional_de_Sana_Distancia.pdf

Secretaría de Salud. (2020b). *Lineamientos de Manejo General y Masico de Cadáveres por COVID-19 (SARS-CoV-2) en México*. Recuperado de https://coronavirus.gob.mx/wp-content/uploads/2020/04/Guia_Manejo_Cadaveres_COVID-19_21042020.pdf

Strauss, C. (1992). *Las Estructuras elementales del parentesco*. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Planeta Dagostini.

Teran, E. (2018). "Aproximaciones al estudio del dolor en los animales no humanos (1). fundamentos teóricos", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año V Vol. I, enero junio 2018, pp. 183-209.

Tronto, J. (2018). "Economía, ética y democracia: tres lenguajes en torno al cuidado". En: Arango; Amaya; Pérez-Bustos; Pineda. (Eds.). *Género y Cuidado: teorías, escenarios y políticas*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad de los Andes.

Vaggione, A. (2021). "Notaciones del presente. Articulaciones entre crónica y epidemia(s)". *Revista Letral*, N.º 26, pp. 127- 144.

Vélez Vega, J. (2018). "Entre el hombre y el animal: del llegar-a-ser-con al resistir-con". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año V, Vol. II, diciembre 2018.

World Health Organization. (2021). *WHO Coronavirus* (COVID-19). Recuperado de https://covid19.who.int/

Arán, P. (2016). *La herencia de Bajtín. Reflexiones y migraciones*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Barei, S. y Arán, P. (2005). *Texto, memoria, cultura. El pensamiento de Iuri Lotman*. Córdoba: El Espejo.

Bakhtin, M. (1984). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Lotman, Y. (1970). "Semiótica de los conceptos de 'vergüenza' y 'miedo'". En *Semiótica de la Cultura* (Pp. 205-207). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, Y. (1979). *Estética y semiótica del cine.* Barcelona: Gustavo Gili.

Oxford (2017). *Oxford Dictionary*. Recuperado de: https://www.oxforddictionaries.com/

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

MANUEL MÉNDEZ-TAPIA
Doctor en Ciencias en la Especialidad de Investigaciones Educativas por el Departamento de Investigaciones Educativas del DIE/CINVESTAV; maestro en Medicina Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X) y licenciado en Psicología por la UAM-X. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Profesor Investigador de Tiempo Completo del Colegio de Antropología Social en la Facultad de Filosofía y Letras. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

TEJIDOS

Cada sujeto teje relaciones,
como hilos de una araña,
sobre determinadas propiedades de las cosas,
entrelazándolas hasta configurar
una sólida red que será portadora de su existencia.
Jakob von Uexküll

¿Nuevo Abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales

Novo abolicionismo ou veganismo popular? o problema das políticas de libertação total e seus vestígios modernos-coloniais

New abolitionism or popular veganism? the issue of total liberation politics and its modern-colonial vestiges

Fecha de envío: 14 de marzo de 2020 **Fecha de aceptación: 14 de enero de 2021**

Juan José Ponce León
Doctorando en Psicología en el área de la psicología social y ambiental, en la Universidad Autónoma de Madrid, e investigador del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales.
Email: juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este trabajo tiene como objetivo apuntalar críticas sustantivas a la obra de Steven Best. Primero, se exponen los puntos nodales de la teoría del autor, en cuanto a las políticas de la liberación total. Se enfatiza la propuesta político-ontológica y estratégica-militar del "punto de vista animal". Se sintetizan las críticas de Best, tanto hacia los animalismos como a las izquierdas, y se acentúa la imperiosa necesidad de un encuentro mutuo. Segundo, se presenta una apreciación crítica de la obra señalando tres ejes problemáticos del Nuevo Abolicionismo: 1) semántico y epistemológico, 2) económico-político y 3) los actores políticos. Se interroga al autor su concepción revisitada de progreso moral, así como se cuestiona la capacidad real de operacionalizar las "políticas de alianzas". Finalmente, se presenta una *episteme* animalista del Sur en respuesta a la *episteme* blanco-hegemónica de los veganismos moderno-coloniales, planteando la teoría y práctica del "veganismo popular".

Palabras clave: Steven Best, izquierdas, modernidad-colonialidad, veganismo popular.

Este trabalho visa sustentar críticas significativas à obra de Steven Best. Em primeiro lugar, os pontos nodais da teoria do autor são expostos no que diz respeito à política de libertação total. A proposta político-ontológica e estratégico-militar do "ponto de vista animal" é enfatizada. As críticas de Best, tanto sobre o animalismo quanto sobre a esquerda, são resumidas e a necessidade urgente de um encontro mútuo é enfatizada. Em segundo lugar, é apresentada uma avaliação crítica do trabalho, apontando três eixos problemáticos do Novo Abolicionismo: 1) semântico e epistemológico, 2) econômico-político e 3) os atores políticos. O autor é questionado sobre sua concepção revisitada de progresso moral, bem como sobre a real capacidade de operacionalizar a "política de alianças". Finalmente, apresenta-se uma episteme animalista do Sul em resposta à *episteme* branca hegemônica dos veganismos colonialistas modernos, enfatizando a teoria e a prática do "veganismo popular".

Palavras-chave: Steven Best, esquerda, modernidade-colonialidade, veganismo popular.

This paper presents a substantive criticism of Steven Best's work. First, it exposes the nodal points of the author's theory, regarding the politics of total liberation. The text emphasizes the political-ontological and strategic-military proposal of the "animal point of view" and summarizes Best's criticisms, both of animalism and of the left, highlighting the need for a mutual encounter. The article then provides a critique of his work, pointing out three problematic axes of the New Abolitionism: 1) the semantic and epistemological, 2) the economic-political and 3) the political actors. It questions the author's revisited conception of moral progress, as well as its real capacity to operationalize the 'politics of alliances'. Lastly, the text presents a Southern animalist episteme in response to the hegemonic white episteme of modern-colonial veganism, proposing the theory and practice of "popular veganism".

Key Words: Steven Best, left, modernity-coloniality, popular veganism.

1.Exposición de la obra *The Politics of Total Liberation* de Steven Best[154]

El libro *The politics of Total Liberation: Revolution for the 21st century* de Steven Best comprende seis capítulos en los que se desarrollan perspectivas de la liberación total –humana, animal y de la Tierra–, imbricando teórica y políticamente la justicia social, la cuestión animal y la defensa de la naturaleza. El autor señala la urgencia política de una revolución total, en el marco de la crisis ecológica del siglo XXI: cambio climático, sexta extinción masiva de especies, escasez de recursos, concentración de las estructuras de poder, militarismo rampante, capitalismo global, neo-liberalismo, y un amplio etcétera (xiii).

Para ello, realiza una crítica sustantiva a la acción política y a los movimientos sociales de izquierda por sus características fragmentarias, débiles, regresivas, que no incluyen en sus horizontes históricos de lucha el punto de vista de los animales no humanos. El autor señala, además, las raíces de la opresión en el contexto del sistema capitalista, del neo-liberalismo y de la sociedad basada en la agricultura intensiva. A pesar de que algunos movimientos de justicia ambiental y social se han vinculado entre sí, han omitido de sus alianzas a los animalismos. La política de alianzas al interior de las izquierdas[155] requiere ser interrogada por el animalismo con el objetivo político de superar la histórica alienación humanista en relación con los demás animales y la Tierra. Además, Best cuestiona "el particularismo clasista de los movimientos sociales y las demandas puntuales en clave identitaria, en torno a raza, género, orientación sexual, entre otros" (xii).

La política radical de la Liberación Total busca actualizar los objetivos programáticos de las luchas sociales del presente siglo, al mostrar la analogía de las raíces de la opresión, las cuales no existen aisladas, sino profundamente interconectadas. Es una apuesta normativa por rebasar la parcialidad y lógica separatista de las luchas sociales, lo cual implica que los diferentes movimientos de izquierda se entretejan desde un diálogo honesto y respetuoso que busque apuntar a los objetivos comunes en contra de las estructuras de opresión y dominación transversales a los sectores subalternos.

1.1. Capítulo 1. *The animal Standpoint*

Se busca releer desde el *punto de vista animal* los procesos históricos, sociales y políticos que han originado, desarrollado y perpetuado toda dominación. Esto implica comprender que "la dominación y explotación de los animales no humanos son la base de la dominación entre humanos y contra el mundo natural" (p. 1). La jerarquización de la sociedad empezó al dislocar lo humano de lo animal y lo natural.

[154] Este primer apartado se restringe a presentar una reseña esquemática de la obra de Best. Todas las citas literales son de traducción propia y corresponden a la obra en cuestión. A partir del segundo apartado, se incluyen a otros autores para complejizar la crítica propuesta.

[155] El autor parece concebir a la izquierda como un todo homogéneo y reificado, en este texto me referiré a las izquierdas, en plural o singular, de tendencia humanista.

El punto de vista animal denuncia la perspectiva parcializada de la historia, no solo en su despliegue elitista, patriarcal y racista, sino también especista (p. 2). La historia occidental presupone la superioridad de lo humano sobre lo animal, apelando a virtudes únicas como la racionalidad. Esto legitima la concepción de los no humanos como medios para los fines de los humanos. La propuesta del autor se nutre, por un lado, de la teoría del punto de vista feminista (*feminist standpoint theory*), la cual devela la dominación patriarcal; por otro lado, se articula con base en la dialéctica hegeliana del *amo y el esclavo*, a través de la cual se comprende la opresión de un grupo particular al regresar la mirada sobre los/as oprimidos/as, pues estos/as poseen un punto de vista privilegiado que no tienen los opresores. Este abordaje es similar al de las teorías post-coloniales y teorías críticas antiracistas las cuales denuncian la dominación colonial y el racismo como ejes nodales del origen de la modernidad y del capitalismo global. En ese orden de ideas, según el autor "el punto de vista animal señala las consecuencias sociales y ecológicas del especismo" (p. 3). Además, este punto de vista se construye sobre la base de la tradición de izquierda que busca revisitar la historia desde la mirada de los subalternos, y no desde la de los dominadores. Es la apuesta por una historia animal desde abajo.

La historia de la humanidad no puede ser aprehendida mientras no se sitúe el rol de los animales no humanos, así como el metabolismo de la naturaleza en la sociedad (p. 4). Esto implica reconocer: 1) el *determinismo ambiental*, el cual rechaza el prejuicio antropocéntrico que comprende la sociedad como interacción exclusivamente humana y reconoce el rol de la naturaleza en el entramado de lo societal y 2) la *agencia animal*, la cual, a diferencia del determinismo ambiental, que reduce a los animales como parte de la historia natural, reconoce el rol activo y crítico de los animales no humanos en la naturaleza y en la sociedad. Esto supone resaltar la complejidad animal en términos subjetivos, sociales, emocionales, morales y culturales. La agencia animal, siguiendo a Best, visibiliza la voluntad y el deseo de los no humanos de libertarse, lo cual cuestiona el *supremacismo humanista*, que presupone a "los humanos como únicos seres conscientes y auto-dirigidos y como agentes con propósito" (p. 5).

Según el autor, el especismo, desde un punto de vista co-evolucionista, es constitutivo del origen de las jerarquías. Es muy difícil, continúa Best, imaginar la sociedad humana sin la domesticación animal, la cual "es un eufemismo que invisibiliza un régimen de explotación, confinamiento, trabajo forzado y asesinato masivo de animales" (p. 7). La domesticación de animales y plantas dio origen a las sociedades agrícolas y, con ello, a "la producción de excedente, el crecimiento demográfico y las jerarquías sociales" (p. 8). La domesticación y la sociedad agrícola generaron una visión fragmentada de la humanidad respecto de su animalidad y del mundo natural. Además, acentuaron la lógica de conquista sobre el otro – la otra. La dicotomía humano-animal generó la división: naturaleza-cultura, racional-irracional, civilización-barbarie. De esta manera los animales se volvieron la medida de la alteridad. La animalización, entendida como la consideración de ciertos grupos humanos como "meros" animales, salvajes y

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

primitivos, particularmente, de las mujeres, de los negros, de las personas con diversidad funcional fue fruto de la dominación inter-especie. La des-humanización o sub-humanización del otro – la otra, es resultado del detrimento de los animales. Sobre los no humanos se ensayaba la dominación entre humanos. Allí se hallan las profundas conexiones entre el especismo y el racismo, el sexismo, el colonialismo, la esclavitud y la explotación laboral.

Para concluir, Best plantea que la dimensión ética del punto de vista animal conlleva redefinir la noción de justicia en clave anti-especista. El carácter moral de la sociedad estaría dado por cómo se mira y trata a los animales no humanos. Esta perspectiva de justicia enfatiza la relación inter-especie y la relación humano-naturaleza. Finalmente, el punto de vista animal implica revisar las estrategias políticas de la resistencia. Esto conlleva necesariamente a cuestionar los dogmas hegemónicos en torno al pacifismo, pues el punto de vista animal permitiría considerar la situación de las víctimas y no la de los victimarios. Es decir, según el autor "en lugar de considerar si una acción es legal, o moralmente reprochable, o si es adecuada para la opinión pública, habría que adoptar el punto de vista animal y preguntarse: ¿qué harían los animales oprimidos en sus condiciones? ¿qué cursos de la acción aprobarían, y cuáles condenarían como traición e inadecuadas?" (p. 15).

1.2. Capítulo 2. *The new abolitionism: Capitalism, Slavery, and Animal Liberation*

Se denuncia al capitalismo como un "sistema global de esclavitud, explotación, división de clases, inequidad, violencia y trabajo forzado" (p. 21), el cual se fortaleció a través de: 1) la fuerza de trabajo de millones de esclavos provenientes de África y otras latitudes, 2) un ejército de migrantes, artesanos, trabajadoras domésticas y el proletariado fabril. A lo largo de cinco siglos, diversos movimientos han resistido al colonialismo, a la esclavitud y al capitalismo. En el contexto de este acumulado histórico, se consolidan los movimientos abolicionistas en Inglaterra y Estados Unidos. Según Best,

> *en el marco de la resistencia al racismo, a la dominación y a la explotación, ha estado surgiendo a nivel global una revolución moral en respuesta a una sociedad que considera a ciertos humanos como esclavos animales. Este nuevo movimiento abolicionista busca la liberación animal como un potencial radical de cambio societal. (pp. 22-23)*

En 1830 nació el movimiento abolicionista de Estados Unidos. El abolicionismo articulaba una "crítica radical al racismo y a la esclavitud debido a la deshumanización de la población negra (…). La esclavitud transforma a un sujeto humano en un objeto físico, a una persona en una mercancía y, por tanto, en una forma movible de propiedad" (p.

25), con base en criterios tan arbitrarios como el color de la piel. Esto se consideraba inherentemente inhumano. En consecuencia, continúa el autor, los abolicionistas rechazaban toda forma de reformismo. Se demandaba la emancipación total e inmediata. No se buscaba que los esclavistas fueran amables con sus esclavos, sino que se quebrara la relación amo y esclavo.

El movimiento abolicionista, de acuerdo con Best, era amplio y heterogéneo. Además de la variedad en su composición social, también sus estrategias eran diversas. Las facciones más radicales del abolicionismo legitimaban "el uso de la violencia como auto-defensa a través de la lógica de la violencia recíproca" (p. 26). Entre otros personajes históricos se encuentran William Lloyd Garrison, Frederick Douglas, David Walker. Las mujeres negras ocuparon un rol medular en el movimiento, como Sojourner Truth. El *Underground Railroad* fue una de las facciones clandestinas e ilegales más importantes del abolicionismo.

Según el autor, "en esa relación histórica, la izquierda condena como una falacia categórica el uso discursivo de 'esclavitud' o 'explotación' animal" (p. 29). El dualismo ontológico de la izquierda humanista distingue a los humanos de los demás animales. Por tanto, "esclavitud animal" u "holocausto animal" pueden ser profundamente ofensivos para el antropocentrismo de las izquierdas. Aun así, argumenta Best, el libro seminal de Marjorie Spiegel *The Dreaded Comparison*, plantea una analogía entre la esclavitud animal y humana, partiendo de la animalización de los negros por parte de la civilización blanca y occidental. Por consiguiente, el nuevo abolicionismo no pretende subordinar a ningún grupo explotado, sino ubicar las raíces similares de su explotación. Tanto el especismo como el sexismo y el racismo configuran falsas dicotomías de un grupo en relación con otro, y justifican las diferencias en jerarquías. Estos sistemas son la base de la economía capitalista, pues legitiman el uso de los grupos oprimidos como fuerza de trabajo, mercancías y propiedad privada.

Steven Best considera que "no debería acentuarse la dicotomía entre lo humano-animal, sino entre seres sintientes y no sintientes" (p. 36). Esa es la premisa ontológica y política del Nuevo Abolicionismo, que sienta sus bases en la evolución moral y la transformación social, buscando la liberación animal e incluyendo a los animales humanos. Este movimiento combate la esclavitud animal y "crítica las posturas bienestaristas que pretenden aminorar y no eliminar la explotación animal institucionalizada" (p. 38). Un ejemplo de este Nuevo Abolicionismo es el Frente de Liberación Animal y el Frente de Liberación de la Tierra, quienes a través de la acción directa combaten la explotación animal, sin acudir al Estado ni a sus instituciones.

Finalmente, el Nuevo Abolicionismo se desmarca del veganismo abolicionista de Gary Francione, el cual ha demostrado ser reaccionario. A pesar de criticar ampliamente el neo-bienestarismo y la propiedad animal, su postura cae en la lógica del "consumo, del individualismo y de la despolitización del animalismo" (p. 43). Al rechazar las acciones

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

violentas y la desobediencia civil, Francione ensalza la educación y la persuasión moral como los únicos métodos legítimos. Esta postura se instala en las dinámicas de consumo del mercado y no cuestiona al capitalismo ni al Estado. Este "pseudo-movimiento" abolicionista, enfatiza Best, representa a un "veganismo burgués, elitista e individualista" (p. 46). Es el veganismo pacifista y liberal como estilo de vida y no como práctica política radical que incluya: acción directa, confrontación masiva, desobediencia civil y política de alianzas.

El Nuevo Abolicionismo, al contrario, asume la postura multidimensional de la liberación total que incluye: 1) la defensa de la acción directa militante, como la liberación y el sabotaje económico, 2) la crítica radical al capitalismo y al Estado, 3) la interrelación de las diferentes formas de opresión, 4) la promoción de una política de alianzas anti-capitalista, 5) la superación de las limitaciones del humanismo "progresista" y la interpelación a las masas politizadas respecto de la urgencia del veganismo y la liberación animal para apuntalar la liberación humana (p. 49).

1.3. Capítulo 3. *The Paralysis of Pacifism: In Defense of Militant Direct Action*

El autor problematiza el pacifismo, "en términos morales y políticos, como un medio que favorece las relaciones de poder" (p. 52). Denuncia las posturas pasivas, tímidas, apolíticas y domesticadas del veganismo contemporáneo, y defiende la acción directa militante como un método contextual y pluralista. Por tanto, no rechaza las acciones pacíficas y tampoco busca fetichizar la violencia. Finalmente, defiende el principio de la "auto-defensa extendida" hacia los animales no humanos.

Según Best, el pacifismo ha sido desvirtuado y ha adquirido una connotación negativa. Se ha olvidado, o seleccionado parcialmente, la tradición histórica de desobediencia civil no violenta de Gandhi y Martin Luther King Jr. Se ha transformado, de un enfoque orientado a la acción y a la confrontación activa no-violenta en contra de la opresión y la injusticia que operaban en la esfera pública, a través de protestas, demostraciones y desobediencia civil, en un movimiento de consumo masivo. El pacifismo se ha vuelto "pasivismo", se ha abandonado lo público y la agitación, por el "activismo de Facebook" y la educación. Es un enfoque centrado en los consumidores, el cual enfatiza las dinámicas del mercado, que omite el problema del Estado y de las corporaciones. De acuerdo con el autor, se trata de "un modelo liberal que encuentra la solución en la educación basada en un veganismo del consumo" (p. 55). En relación con lo anterior, el enfoque fundamentalista de Francione rechaza la acción directa y presupone que la educación y la persuasión moral son capaces de impactar en los explotadores de animales. Esto omite el poder de la propaganda especista y sobrevalora la dimensión racional y ética del cambio social, en clave individualista. En última instancia, el pacifismo responde a "los privilegios de una clase media alta, occidental y liberal" (p. 59).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Steven Best continúa el capítulo cuestionando la visión caricaturizada y distorsionada de la violencia. El autor plantea que los pacifistas han internalizado el lenguaje del Estado y de las corporaciones al acusar de "eco-terroristas" y "violentos" a quienes optan por tácticas militantes. Estas acusaciones desvían la atención de "lo realmente violento ocasionado por las verdaderas fuerzas criminales: el Estado, las corporaciones, las fuerzas represivas, los medios masivos" (p. 60). Esto es, los crímenes contra la vida de los animales, la tierra y los pueblos. La violencia se ejerce contra seres sintientes, no contra la propiedad privada.

Concluye el capítulo con la apuesta a una política postpacifista, que cuestione el fundamentalismo y el "pasivismo" liberal asociado con el pacifismo. Best defiende el método de la acción directa militante, tomando como referente el punto de vista animal. Esto supone entender que los animales no humanos harían todo lo posible, bajo cualquier medio, para defender su vida y liberarse de la esclavitud y explotación.

Lo anterior implica asumir un punto de vista pragmático y contextual sobre el uso de la violencia como auto-defensa extendida hacia los demás animales y la Tierra. La pregunta es: "¿Qué táctica es la más oportuna, desde el punto de vista animal, para dicha situación específica?" (p. 74). Esto significa asumir las condiciones de una guerra total en donde se busca 1) causar el mayor daño posible a los explotadores, 2) liberar a los enjaulados de su situación de cautividad, tortura y muerte y 3) frustrar el asalto a toda forma de vida a través del medio que sea necesario. Este método interroga la utilidad de la democracia, del Estado, de las instituciones y de las vías hegemónicas de acción política, como la educación, la legislación, e incluso las demostraciones públicas. Se asumen, por tanto, las lecciones históricas de cómo el Estado y sus aparatos operan al servicio del capital. Aunado a lo anterior, esto implica asumir la liberación animal por cuenta propia, y hacerse totalmente responsable de los ataques, bloqueos, sabotajes y todo acto que busque detener el biocidio imperante.

1.4. Capítulo 4. *Rethinking Revolution: Veganism, Animal Liberation, Ecology and the Left*

El autor analiza la lucha animalista y ecologista como un lugar de ruptura y crítica respecto del "reduccionismo de clase de la vieja izquierda, pero también al antropocentrismo y humanismo de la nueva izquierda y de los Nuevos Movimientos Sociales" (p. 80). La liberación animal y la práctica del veganismo han cuestionado los dogmas especistas y humanistas de las tradiciones radicales y progresistas de izquierda. A pesar del reconocimiento de la interseccionalidad de la opresión, y del creciente vínculo entre la justicia social y la defensa de la naturaleza, no se encuentran esfuerzos significativos y concretos que unan las luchas por la liberación humana y de la Tierra a los movimientos por la liberación animal. Best plantea que "tanto la izquierda como el

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

animalismo se han ignorado mutuamente, aunque los dos tengan mucho que aprender entre sí" (p. 81).

Por un lado, la crítica de la izquierda al animalismo hegemónico, en su vertiente legalista, pacifista y particularista, consiste en señalar la visión ingenua que tienen del Estado, la cual adolece de una crítica estructural a la forma de operar de los intereses del capital. Tanto el animalismo bienestarista, como el abolicionismo de Francione critican las históricas prácticas de lucha y resistencia de los movimientos de izquierda: el liberacionismo y las tácticas de boicot y sabotaje. Estas dos vertientes del animalismo, en la práctica, legitiman al Estado, al capital y al mercado. En su visión miope omiten la dominación y lucha de clases, y el problema del imperialismo y del neo-liberalismo. Según el autor, "el particularismo de la defensa animal es indiferente o ignora otras luchas sociales, incluso muchos grupos de derecha y conservadores alegan la defensa animal a costa de los derechos humanos" (p. 85). Esta es la conocida perspectiva misantrópica del animalismo. El animalismo, insiste el autor, ha sido cooptado por un enclave elitista y privilegiado que intensifica la opresión de clase, en tanto sus reformas operan al interior del sistema capitalista y glorifican la sociedad de mercado. Este tipo de animalismo no se reconoce en la tradición histórica de lucha de la clase trabajadora y de otros sectores subalternos, sino que opera como clase privilegiada, por tanto, se puede permitir la misantropía y la superioridad moral.

En síntesis, el animalismo hegemónico omite la dimensión compleja y estructural de la economía basada en la esclavitud animal, refuerza el sistema y legitima el mito de la democracia burguesa. A la par, las olas del veganismo *new age*, así como el "animalismo espiritualista", limitan su experiencia al consumo y a la transformación individual. Sin embargo, el principal problema de la crítica de la izquierda al animalismo, enfatiza Best, es justamente la concepción homogeneizada del movimiento, pues se omiten las fracciones insurreccionales, liberacionistas y anarquistas de los animalismos. Además, se invisibiliza el aporte sustantivo en cuanto a los horizontes normativos que ofrece el animalismo, para transformar el conjunto de la sociedad.

Por otro lado, el horizonte histórico de la liberación animal sitúa al supremacismo humanista en un nivel similar al supremacismo blanco y al privilegio masculino. El animalismo liberacionista cuestiona, en términos cognoscitivos y prácticos, la división arbitraria entre lo humano y lo no-humano. Esto implica interrogar "la totalidad de las instituciones sociales, que definen a los animales como propiedad, mercancía, recursos u objetos al servicio del humano" (p. 90). En ese sentido, los animalismos cuestionan a las izquierdas por ignorar una de las formas de explotación y opresión más severas del planeta: el especismo. Las izquierdas se han visto interpeladas por sus posturas antropocéntricas y por la hipocresía de la moral especista, la cual implica rechazar y denunciar la dominación, pero formar parte de ella, a través del consumo de los cuerpos desmembrados de los animales no humanos. Al respecto, Best denuncia que "los productos de origen animal forman parte de un sistema de producción y consumo, cuyo

imperativo de crecimiento indefinido del capital está acabando con la Tierra, los pueblos y los animales" (p. 92). Además, el agro-negocio es la principal causa de la destrucción ambiental en la actualidad. En ese contexto, a pesar de que a partir de los setentas las izquierdas comenzaron a tomar en cuenta la cuestión ecológica, por ejemplo, "a través del ecologismo social de Bookchin" (p. 97), desde el punto de vista animal, las izquierdas son regresivas y reaccionarias en su dimensión humanista y especista, pues están omitiendo una de las problemáticas, interconectadas con otras formas de opresión, más severas del sistema capitalista.

Best concluye apuntalando la necesidad tanto de las izquierdas como de los animalismos de alimentarse mutuamente. El veganismo y la liberación animal aportan una crítica radical al conjunto de la sociedad y cuestionan la totalidad de las formas de opresión, al situar el especismo como el eje nodular de la dominación. Las izquierdas pueden interrogar y actualizar a las facciones apolíticas, ahistóricas, elitistas, particularistas y misántropas de cierta facción del animalismo. En consecuencia, "la liberación animal no es una condición suficiente para la revolución total, pero sí una condición necesaria" (p. 104).

1.5. Capítulo 5. *Minding the Animals: Cognitive Ethology and the Obsolescence of Left Humanism*

Best cuestiona la supuesta exclusividad de lo humano. Con base en los avances tecnológicos, y en virtud de la etología cognitiva, se interpela el dualismo ontológico de lo humano y lo animal. Se parte del interrogante: ¿Qué significa realmente ser humano? En primer lugar, se sitúa el concepto de humanidad como una construcción social, y no como una determinación biológica. Esto implica que el paradigma de la construcción identitaria de especie se ha visto interpelado por el giro ontológico del "post-antropocentrismo, post-especismo y post-humanismo" (p. 108). Luego, la ética por el respeto a toda forma de vida sintiente, humana y no-humana, y el reconocimiento de la Tierra como una totalidad, subvierte conceptual y empíricamente el supremacismo humanista. Tal fallo ontológico y epistemológico sitúa al racionalismo, antropocentrismo y especismo occidental de las izquierdas en un lugar conservador y reaccionario.

El autor continúa esbozando la crítica al humanismo con base en el transhumanismo, en términos de la nueva condición post-humana de las especies ciborgs. Sobre esta base, cuestiona la división ontológica entre los humanos y las máquinas, y entre los humanos y los demás animales. En ese contexto, el anti-especismo y el biocentrismo funcionan como un dispositivo que permite continuar con el descentramiento del humano.

Además, critica la supuesta división biológica en la cadena evolutiva del Homo Sapiens respecto del resto de especies animales. Best argumenta que "el humano chimpancé, retomando a Jared Diamond, significa el dislocamiento del humano en su

lugar de exclusividad, al ser situado como el tercer chimpancé" (p. 121). Luego, en cuanto a la dimensión subjetiva, la etología cognitiva aporta al estudio de la compleja naturaleza de los animales no humanos, esto es, el nivel emocional, cognitivo, lingüístico, social y conductual. Las respuestas reaccionarias a esta rama científica acentúan "el mecanicismo, el dualismo, el conductismo y el especismo" (p. 123), negando las expresiones culturales y de profundo significado de los demás animales.

Best concluye el capítulo enfatizando la particularidad de los animales no humanos en cuanto a habilidades específicas superiores a las de los humanos y, en paralelo, profundiza la crítica a la diferencia humana y no-humana como justificativo programático de la subordinación de los segundos respecto de los primeros. El autor termina planteando que "tal como le tomó a la izquierda alrededor de un siglo asumir la importancia de la cuestión ecologista, es indispensable, dado el contexto de crisis ecológica y social actual, comenzar a asumir el punto de vista animal" (p. 135), en virtud de un cambio radical cognitivo, ético y de horizonte político.

1.6. Capítulo 6. *Moral Progress and the Struggle for Human Evolution*

Best critica la noción moderna de progreso como "una dinámica de expansión del imperio humano por sobre los animales y la naturaleza" (p. 137). El autor, además, señala el lugar subordinado de "lo 'primitivo', lo 'salvaje' y 'barbárico' como estadios pre-modernos de la existencia humana, enaltecidos por la tecno-ciencia, el mecanicismo y la sociedad de mercado" (p. 137). En consecuencia, se denuncia que "el discurso del progreso ha operado como un elemento legitimador del eurocentrismo, del colonialismo, de la industrialización, del capitalismo, del imperialismo y del consumismo" (p. 139). El progreso se define como el avance lineal de la historia, el cual se desarrolla hacia una dirección deseable y de mejoramiento permanente. Muchas narrativas del progreso conciben "la domesticación de los animales no humanos y las plantas como un tránsito a celebrar, pues permitió realizar el salto de lo 'salvaje' a lo 'civilizado'" (pp. 140-141). Por consiguiente, según Best, cualquier intento que busque interrogar a la modernidad y criticar el progreso, tendrá que fundarse en el post-humanismo como crítica radical al antropocentrismo y al especismo. Esto porque el progreso niega la animalidad y omite o invalida las formas de vida pre-modernas, en cuanto a sus concepciones de mundo u ontologías otras.

Lo antedicho ha implicado una aproximación desde la técnica y la dominación hacia la naturaleza. El humanismo de la ilustración sería, a parecer del autor, "la versión secular de la visión histórica de la providencia teológica del dominio sobre la Tierra" (p. 142). El predominio de la razón instrumental del mundo "civilizado" e "iluminado" ha generado el desarrollo tecnológico y científico de la dominación animal a través de los procesos de industrialización. Por tanto, el humanismo se sostiene sobre la base de la esclavitud y del exterminio de los demás animales sobre el planeta: "desde el punto de

vista animal y ecologista, el 'progreso' es regresivo, la ciencia es sadismo, el humanismo es barbárico y la 'ilustración' de la Razón ha traído oscuridad y locura" (p. 147). Esta sociedad moderna se ha fundado sobre la muerte y el sufrimiento de los animales no humanos y la Tierra.

Para concluir el capítulo, Best plantea que 1) la identidad humana, la filosofía, la teoría social y la ética tienen que trascender los límites del humanismo, 2) el progreso, tal como ha sido definido, tiene que deconstruirse y reconstruirse desde una perspectiva post-humanista, anti-especista y no lineal de la historia, 3) existe la necesidad de un "nuevo universalismo" (p. 152) y de una "nueva ilustración" o "nuevo iluminismo" (p. 156) cuyo progreso moral subvierta la dominación, las jerarquías y la concepción dual que sitúa al humano por encima del resto de seres vivientes; perspectivas que serán problematizadas en la siguiente sección. Todo lo anterior con el sentido de generar una metástasis en el sistema capitalista, derrocar la división entre humanos y no humanos y ampliar el "nuevo iluminismo" hacia toda la comunidad de otras especies, hacia una "bio-comunidad" (p. 158). Para lograr aquello, dado que el capitalismo no puede ser humanizado en su matriz inherentemente destructiva hacia los humanos, animales y la Tierra, urge una política de la liberación total que sea capaz de superar la fragmentación de las luchas y que busque derrumbar toda forma de dominación y jerarquía, sin distinción de especies.

2. El Nuevo Abolicionismo de Best y sus políticas de la Liberación Total: ¿vestigios moderno-coloniales o neo-colonialismo totalizante?

La obra de Best acierta en exponer la necesidad teórica y política de superar la lógica particularista y fragmentaria de las luchas sociales, en respuesta a la crisis ecológica actual. Las políticas de la liberación total (liberación humana, animal y de la Tierra), en cuyo sustrato se encuentra la propuesta del Nuevo Abolicionismo, se presentan como una urgencia política que toma como referente el punto de vista animal. La necesidad de politizar los animalismos y de deshumanizar o, mejor dicho, animalizar a las izquierdas se proyecta como el antídoto principal contra la ininteligibilidad de los discursos entre distintos frentes de lucha y sus respectivos movimientos. Por tanto, el autor, al situarse desde la teoría política, asume un rol normativo y prescriptivo en cuanto al pensamiento político-estratégico animalista.

Aunque el trabajo de Best podría analizarse a la luz de otras teorías (por ej., abolicionismo de la cárcel, *resistance studies*, entre otras) voy a tomar como paraguas analítico la crítica decolonial. A continuación, se presentarán los principales elementos problemáticos de la obra de Best: semántico y epistémico; económico y político; y sociológico político. En este último punto, la lectura sobre lo decolonial se hace a la luz de la experiencia de gobiernos progresistas, y sus conceptos, así como del problema de lo popular para una renovación del debate latinoamericano en torno a la cuestión animal.

Este pretende ser un ejercicio intelectual de irreverencia político-epistémica por y desde los pueblos del Sur.

2.1. El problema semántico del Nuevo Abolicionismo

En primer lugar, se halla un problema de orden semántico. Aunque Best cuestiona el humanismo y la modernidad, es problemática su propuesta del Nuevo Abolicionismo que tiene como ejes: 1) el progreso moral, 2) una nueva ilustración, y 3) el nuevo universalismo que busca incluir a los no humanos.

Por tanto, conviene retomar a De Sousa Santos (2017), quien crítica la "pérdida de los sustantivos críticos" en las tradiciones intelectuales de izquierda; esto implica reconocer que, otrora, el amplio espectro de la teoría crítica contaba con sustantivos que permitían demarcar claramente las diferencias político-ideológicas entre la tradición crítica y las teorías convencionales, burguesas o reaccionarias. Según el sociólogo portugués, estos sustantivos fueron desapareciendo y, con ello, "la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales" (De Sousa Santos, 2017, p. 30).

Los ejemplos más paradigmáticos de lo anterior se han dado en los llamados gobiernos "progresistas" de América Latina, en el marco ideológico del socialismo del siglo XXI, con conceptos y propuesta como: desarrollo "alternativo" o "sostenible", democracia "radical" o "participativa", cosmopolitismo "subalterno" o "insurgente", derechos humanos "colectivos", "radicales" e "interculturales" (De Sousa Santos, 2017, p. 30); para el caso ecuatoriano fue notorio el uso de este sistema de reapropiación conceptual, por parte del gobierno de la denominada Revolución Ciudadana, pues se hablaba de minería "responsable" y ganadería "sostenible", entre otros. Lo cual fue similar en los otros gobiernos progresistas de los Países Andinos y el Cono Sur.

De Sousa Santos (2017) reconoce que dicha lógica de reapropiación puede ser utilizada de forma contrahegemónica, como fue el caso del derecho a la "resistencia" impulsado por el movimiento indígena en el debate constituyente en Montecristi, Ecuador, en el año 2008, lo cual ha dotado a los sectores subalternos de una herramienta legal para salir a las calles y frenar, al menos un poco, la criminalización y judicialización de la protesta; por otro lado, aunque estos sustantivos constituyen el marco hegemónico de la contienda[156], se podría entender que estos, al mismo tiempo, pautan el horizonte de posibilidades y, por tanto, los límites de los debates y la operacionalización real en lo político. De este modo, se plantea que "la eficacia del uso contrahegemónico de conceptos

[156] Al respecto de esto, revisar la negociación entre los sectores subalternos y las élites locales en el Gran Cauca y la disputa por un republicanismo popular (Sanders, 2017). Para profundizar en la viabilidad política e histórica de la conformación de otras modernidades, a través del estudio del análisis del universalismo periférico que acompañó la experiencia de la revolución haitiana, ver James (1938).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso" (De Sousa Santos, 2017, p. 30). Para Best, parece no haber consciencia de dichos límites, al utilizar deliberadamente sustantivos tan reaccionarios y conservadores como: progreso, ilustración y universalismo, tan solo agregando el adjetivo "nuevo", para denotar su intento de de/reconstrucción. En consecuencia, este problema de orden nominal con implicaciones políticas nos lleva a un conflicto epistémico y cierto simplismo lineal de sus juicios normativos.

2.2. Modernidad-colonialidad en la episteme blanco hegemónica de Best: las características eurocéntricas de la Liberación Total

Las políticas de la Liberación Total y su Nuevo Abolicionismo terminan por seguir circulando dentro de la matriz ideológica de la modernidad e, incluso, se reproducen ciertos desplazamientos eurocéntricos o blancos en la propuesta de Best. Según Anthony Bogues,

> *Las versiones sobre el estado actual del pensamiento político radical están todavía inmersas en una episteme occidental que gira alrededor de dos acontecimientos históricos: la Revolución Francesa, de 1789, y la Revolución Rusa, de 1917. Hasta quienes proclaman el fin del eurocentrismo analizan el pensamiento radical dentro de esos dos modelos históricos. (citado en Mignolo, 2007, p. 117)*

Los elementos eurocéntricos de Best, a pesar de su crítica epistémica a la concepción lineal de la historia, reproducen lógicas revisitadas en torno a la esfera semántica y axiológica, principalmente de orden ético y político, de su propuesta del Nuevo Abolicionismo y las políticas de la Liberación Total. En ese sentido, la propuesta romántica de Best se presenta como un "post-humanismo anti-especista" que, sin embargo, reivindica la noción revisitada de progreso, evolución moral y de universalización; elementos que engloban el paradigma moderno de la historia universal europeizada.

El autor plantea que "el movimiento del Nuevo Abolicionismo, que busca la liberación animal, ha emergido a partir de la ebullición de la evolución moral y la transformación social" (Best, 2014, p. 37). El énfasis que realiza el filósofo político en la noción de "evolución moral" le lleva a reproducir dispositivos coloniales, como se muestra a continuación: "el nuevo abolicionismo se esfuerza en *iluminar* (*enlighten*) a otros acerca de la compleja situación de los animales no humanos y sobre sus derechos" (Best, 2014, p. 37). En consecuencia, el eje argumental de Best acerca del Nuevo Abolicionismo y sus políticas de la Liberación Total se edifica sobre la construcción de una exterioridad radical en cuyo lugar de diferencia se coloca la ausencia del conocimiento de la otredad acerca de la cuestión animal, la cual tendrá que ser "ilustrada".

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En este sentido, según Todorov (1989), la ideología colonialista supone un "descubrimiento" o encuentro, en cuya base se despliega un sentimiento de extrañeza radical. Aunado a lo anterior, la modernidad-colonialidad se entiende como ese momento límite e intenso de encuentro en el escenario de un otro exterior y lejano; este momento es el "descubrimiento" y la conquista de lo que hoy se conoce como América, que tuvo como comienzo el año de 1492. Por estos motivos, este texto denuncia los componentes neocoloniales del pensamiento de Best.

Por tanto, la liberación animal estaría dada por la modernización, en este caso, entendida como evolución o progreso moral. En ese orden de ideas, se puede argumentar que la propuesta de Best está inscrita en una "estructura colonial del poder" (Quijano, 1992), dado que se sigue queriendo implantar o, tomando sus propias palabras, "iluminar" a las poblaciones colonizadas, esto es, racializadas e indigenizadas. Esto expone un grave problema epistémico con respecto a la característica eurocéntrica del autor, junto con un problema falogocéntrico. ¿Es que las propias formaciones culturales, sociales y políticas de estos pueblos no podrían edificar una propuesta animalista desde las propias epistemes del Sur? Este interrogante se aborda en las conclusiones del presente artículo.

Según el autor, "no se trata solamente de deconstruir la noción de progreso y ubicarnos a nosotros mismos en una isla nihilista sin un compás moral, sino que se trata de *reconstruir* el concepto" (2014, p. 150). Entonces, a pesar de que el filósofo critica el progreso como desarrollo, o mejoramiento, y cambio hacia un lugar teleológicamente deseado, no es su interés derrumbar dicho concepto, sino resignificarlo hacia una definición "holística que pueda capturar la interrelación y evolución permanente entre el mundo natural, humano y animal" (2014, p. 151). En suma, se busca una aproximación post-moderna y post-humanista de la noción de progreso que sea capaz de corroer el binarismo de especie y el supremacismo humanista. De forma similar, se busca reconstruir la idea de universalismo y de ilustración. Así comenta Best:

> *el progreso moral acarrea una nueva forma de ilustración (a new form of enlightenment) que supera toda forma de discriminación, incluyendo el especismo; que reconoce y respecta el derecho animal elemental de que los no humanos son seres sintientes, y que, por tanto, trata a los vivientes con el mismo respeto como si se tratara de un miembro de la propia especie. (Best, 2014, p. 156)*

De este modo, el autor plantea la necesidad de edificar un "nuevo concepto de progreso que sea ecológico, humanitario (*humane*) y basado en una ética de la naturaleza, uno que pueda mediar dialécticamente entre las necesidades e intereses de los humanos, animales y la Tierra" (Best, 2014, p. 157). Además, el autor plantea un "nuevo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

universalismo" que pueda trascender los enclaves humanistas y, en consecuencia, que abrigue a los no humanos y a la Tierra. A pesar de que Best puntualiza sobre

> *los ataques postmodernos acerca de las teorías "totalizantes" y las grandes narrativas, el problema no son los relatos demasiado amplios que invisibilizan las diferencias culturales, sino que se busca marcos de referencia que no sean universales, pero sí lo suficientemente inclusivos. (Best, 2014, p. 152)*

De todos modos, el autor reitera elementos altamente problemáticos en su búsqueda por reconstruir dichos conceptos de la modernidad-colonialidad. Esto es un ejemplo claro de la "colonialidad del poder", en donde se busca desplazar construcciones intersubjetivas a través de las cuales se imponen "los propios patrones de expresión de los dominantes" (Quijano, 1992, p. 438).

Esto se evidencia en el pensamiento blanco[157] de Best, no solo debido a su búsqueda de resignificar dichos conceptos, sino también porque su obra sufre de profundas inconsistencias teóricas y políticas internas. Por un lado, su texto se muestra crítico con lo que él llama la "paleo-izquierda" y sus preceptos reaccionarios y conservadores en lo que a la cuestión animal refiere. Además, se advierte acerca de no caer en los metarrelatos y en las grandes narrativas que niegan la pluralidad y, a la par, critica la concepción lineal y teleológica de la historia. Sin embargo, por otro lado y como se ha demostrado, afirma y refuerza los presupuestos epistémicos y políticos de la modernidad-colonialidad a través de su propuesta del Nuevo Abolicionismo y de las políticas de la Liberación Total, al resignificar la noción de progreso, desarrollo, universalismo e ilustración. Incluso en su aparente crítica a la concepción lineal-ascendente de la historia plantea: "entre tantas posibilidades evolutivas e interpretaciones narrativas de la historia, uno puede trazar una tendencia amplia, cierto patrón de desarrollo (…) uno puede incluso encontrar –particularmente, a través del estudio de los últimos siglos de la historia de Europa y América–, un avance en el ***progreso moral***" (Best, 2014, p. 155) (el énfasis es mío).

Lo anterior sugiere un relato unidireccional de la historia, cuyo punto de culminación de una trayectoria civilizatoria conlleva a pensar en que el progreso moral se caracteriza como "lo nuevo y lo más avanzado de la especie" (Quijano, 2014, p. 790), lo que tiene como efecto que quienes no alcanzan mencionado avance son ubicados como inferiores. Esta es una perspectiva histórica hegemónica que corresponde a la lógica europea-occidental que justifica la modernización de lo Otro de Europa.

Esto es problemático porque toda noción de progreso, reconstruida o no, presupone un *thelos* que, a su vez, demanda un sujeto histórico homogéneo y uniforme (sujeto "humanidad", dentro del paradigma de la modernidad). En este punto, conviene

[157] Ver "Modernidad y Blanquitud" (Echeverría, 2010), a propósito de la relación entre la modernidad occidental americana y la blanquitud.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

retomar a Dussel (1994), quien plantea la colonización de América como un rasgo constitutivo de la Modernidad, en donde la lógica colonial será nodal en la "configuración del 'ego' moderno y de su subjetividad, entendida como 'centro' y 'fin' de la historia" (p. 21). Esto supone que la historia y la modernidad son concebidas como mundiales y, en su afán totalizante, por tanto, niegan y encubren todo lo Otro de Europa, cuyo fin último es un inexorable proceso de modernización. Según Dussel, se trata de "un 'desarrollismo ontológico' de los mundos coloniales con respecto al 'ser' de Europa" (1994, p. 32).

Este rasgo del planteamiento de Best, lejos de ser un vestigio, es un elemento estructural del pensamiento moderno e incompatible con una utopía de encuentro político entre diversidades, pues tradicionalmente ha sido parte de los dispositivos de racismo epistémico de la colonialidad. De este modo, la alteridad de la modernidad se encubre y, en dicho proceso, se enaltece un "europeísmo que se funda en una 'falacia eurocéntrica' y 'desarrollista'" (Dussel, 1994, p. 22). Sobre el cual se construye un racionalismo universalista y su respectivo momento irracional: el mito sacrificial, en sus características genocidas, victimarias y profundamente destructoras de todo lo que la modernidad europea concibe como "periferia". Es la "irracionalidad del mito moderno" (Dussel, 1994, p. 22) la que pareciera envolver a Best en su propuesta del Nuevo Abolicionismo. Al fin y al cabo, su lugar de enunciación política no puede superar su condición de pensador blanco, por más crítico que busque ser con las matrices epistémicas occidentales.

Otro elemento, de orden eminentemente político e inconsistente en los planteamientos de Best, consiste en su perspectiva universalista y neocolonialista de las políticas de la Liberación Total. A pesar de que el autor crítica los planteamientos de los animalismos reformistas y del abolicionismo fundamentalista de Francione (Best, 2014), en tanto estos despliegan prácticas políticas y discursos que legitiman estructuras de poder y dominación, junto con sus respectivos arreglos institucionales que favorecen la ideología especista, termina por reproducir y refundar ciertos paradigmas epistémicos y políticos de la modernidad capitalista, los que tienen como base un entramado colonial y blanco. Esto, como se mencionó anteriormente, no permite que se expanda un nuevo horizonte ontológico de comprensión del mundo o "un mundo donde quepan muchos mundos" (Escobar, 2014, p. 19), es decir, pluriversos[158] que no "desotren" a las "periferias". A continuación, se abordará en extenso el problema económico y político del Nuevo Abolicionismo y la Liberación Total como despliegue neocolonial que tiene como centro elementos relativos a lo que Spivak (1998) llamó violencia epistémica y, por tanto, se delinea la urgencia de "desmantelar la matriz colonial del poder" o efectuar un arduo trabajo de "desobediencia epistemológica" (Mignolo, 2010), incluso en los animalismos más radicales.

[158] Para revisar los "Estudios del pluriverso", caracterizados por ser inter-epistémicos, que buscan acompañar la crítica a los uni-mundistas modernos infectados de relatos universalistas, ver Escobar (2014).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2.3. Violencia epistémica y neo-colonialismo en las políticas de alianzas: liberación humana, animal y de la Tierra

Para abordar el problema económico-político en los planteamientos de la obra del autor, conviene retomar el interrogante de Ávila Gaitán (2017a):

> *¿Hasta qué punto debemos aceptar pasivamente la "liberación total" como normatividad ético-política? ¿Cómo saber si la "liberación total" no es otro proyecto colonial en continuidad con la exportación de otras "grandes narrativas" (Lyotard, 1996) como el cristianismo, el liberalismo y el comunismo? Si es la "liberación total" lo que se persigue, y si esa liberación incluye por lo tanto el problema histórico de la colonización y la esclavitud, ¿no debería ser planteada, desde el inicio, de manera mínimamente pluriversal y no, de nuevo, universal? (p. 246)*

De acuerdo con el cuestionamiento anterior, conviene mencionar que Best, aunque sí aborda una perspectiva anticapitalista que critica el ensamblaje entre Estado y mercado, pierde de vista el sustrato de clase, de género y de etnia en su propuesta política del Nuevo Abolicionismo. Es decir, siguiendo a Quijano (2014), el autor solo ataca uno de los frentes: a la Colonialidad Global del Poder en su crítica general al capitalismo, pero omite o trata vagamente la colonialidad del poder, el eurocentrismo y el patriarcado. Pues, el "progreso moral" de la sociedad tiene como cimiento el crecimiento económico, e incluso las perspectivas acerca del decrecimiento, como podría ser la concepción de Best (2014) en torno a una "bio-comunidad" siguen pautando: 1) premisas universalistas y 2) horizontes desarrollistas en sus esquemas político-económicos.

A propósito de las premisas universalistas, Ávila Gaitán (2017a) critica las "políticas de alianzas" y la "liberación total", y plantea que Best confunde "globalidad con universalidad cuando se piensa que no hay globalidad si no se posee una 'ideología totalizante' ('liberación total')" (p. 347), así como situacionalidad con normatividad, en el sentido de un horizonte histórico de sentido que encubre "un neo-universalismo neo-colonial, desatento con la diferencia y enamorado de valores trascendentes" (Ávila Gaitán, 2017a, p. 347). Pues, los elementos normativos de la teoría política tienden a caer en aproximaciones demasiado abstractas que omiten la heterogeneidad y el conflicto de los/as actores/as en cuestión. Sobre este problema se volverá en párrafos posteriores.

Por otro lado, respecto al problema del desarrollo, en otro texto interrogué a los Estudios Críticos Animales a la luz de su potencial apuesta decolonial, en el marco del giro animal en las ciencias sociales:

> *conviene interrogar al giro animal a la luz de las condiciones estructurales, y político-culturales de la región (…) ¿Cómo problematizar el giro animal en el marco de la*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *plurinacionalidad y multi-culturalidad de los países de nuestra América Latina? (…) ¿Cómo descolonizar el giro animal sin perder de vista las condiciones históricas de dependencia estructural e ideológica de la región? ¿Cómo problematizar, desde este giro, el problema del "desarrollo", entendido como el gran relato de la identidad latinoamericana? Dicho de otro modo, ¿Cuáles serían las miradas animales a las narrativas desarrollistas en América Latina? ¿Es acaso este giro otra asimilación, por no decir importación, discursiva e intelectual de los/as pensadores/as críticos/as del Sur? (Ponce, 2020a, p. 414)*

Lo cual resuena con los interrogantes de Ávila Gaitán (2017a), quien plantea que las perspectivas teóricas animalistas en la región no pueden convertirse en una sucursal, que opera casi como un órgano de difusión panfletario acrítico de los pensadores del Norte global, ni, en el peor escenario, "vampirizar las experiencias latinoamericanas y regurgitarlas en los términos de moda del norte" (p. 348). Esto implica abordar el problema del desarrollo desde una mirada animalista y desde una "opción decolonial", "pensamiento que surge de la experiencia de morar en la exterioridad, en las fronteras creadas por la expansión de Europa en la diversidad (lingüística, religiosa, social, subjetiva, económica, política) del mundo" (Mignolo, 2009).

Retomando el problema del desarrollo, con base en los cuestionamientos arriba señalados, no sorprende que Best, en su resignificación de la noción de "progreso", reitere lo que Svampa (2010a) llama la "ilusión desarrollista". Vale recordar que los gobiernos progresistas de América Latina, en sus pretensiones "izquierdistas", tanto en sus matrices liberales como en las configuraciones en clave nacional-popular, pretendieron resignificar la noción de progreso, criticando las aproximaciones monoculturales a los procesos de modernización de los Estados y, en paralelo, paradójicamente, profundizaron el modelo extractivista y predatorio contra la naturaleza y los animales no humanos. Estos Estados desarrollistas reafirmaron el modelo productivista y la visión homogenizante del progreso (Svampa, 2010a). De forma similar, el Nuevo Abolicionismo de Best, en cuyas matrices socio-políticas se encuentra el nuevo universalismo y sus formaciones neo-coloniales, puede terminar operando de forma similar a la "ilusión desarrollista" de las izquierdas en Latinoamérica, según se explica a continuación.

Aunque el autor cuestiona la visión lineal de la historia y la lógica predatoria y de crecimiento indefinido del capital, la misma idea revisada de "progreso", junto con las nociones reconstruidas del "nuevo universalismo" y la "nueva ilustración", presupone una concepción evolucionista y teleológica de la historia. El crecimiento económico de la sociedad capitalista tardía no es compatible con su progreso moral, sino solo con su progresiva degradación. Dicha sociedad solo podría seguir una trayectoria de progreso moral a través de un proceso de decrecimiento, que no puede suceder en el contexto de una aldea global superpoblada. El decrecimiento y su propuesta de una construcción localista de la cultura es incompatible con un escenario universal homogéneo para el

diálogo y el encuentro entre diversidades. Esto es la concepción del cambio como unidireccional y totalizante.

Entonces, tanto las premisas universalistas como los horizontes desarrollistas en la propuesta del autor parecieran operar de forma parecida al despliegue colonialista y racista de los Estados en la región, en cuya configuración de la idea homogénea de nación han buscado permanentemente anular las diferentes concepciones de mundo o "pluriversos" (Escobar, 2014). En consecuencia, siguiendo a Blaser (2009), de acuerdo con el Grupo de Modernidad/Colonialidad, no se trata de pensar un proyecto que sea capaz de articular otras formas de modernidad, sino de pensar configuraciones diferentes o alternas a la propia modernidad. Esto es radicalmente opuesto al despliegue neomoderno de Best y su reformismo intelectual, que busca reconstruir la noción de progreso moral, universalismo e ilustración.

En ese sentido, el Nuevo Abolicionismo[159] podría operar como racismo epistemológico y, además, perder de vista las condiciones materiales de los sectores subalternos que no pueden encajar en este relato. Esto dificultaría la viabilidad material y política de las políticas de alianzas. En ese orden de ideas, en respuesta al "nuevo universalismo" neo-colonial de Best, Ávila Gaitán (2017a) propone una "política animal y decolonial". En este punto conviene señalar que, además de las inconsistencias teóricas y políticas antedichas, las tesis desarrolladas por el autor siguen pensando, debido a los límites del propio canon disciplinario de la filosofía política, en los animalismos y animalistas como substancias abstractas.

Lo cual nos lleva al último problema, la cuestión de los/as actores/as políticos. Se entiende por actores/as políticos, retomando la definición de Garretón (2002), como aquellos/as que despliegan escenarios de acción colectiva e individual, tanto material como simbólica, con el objetivo de interpelar principios instituidos de la sociedad; se definen en clave de identidad, alteridad y contexto o, según Modonesi (2010) en términos de subalternidad, pues el/la actor/a reconoce su experiencia de subordinación (poder sobre); la respuesta conflictiva y contestaria (poder contra), se identifica un adversario; y, autonomía, se despliegan proyectos de emancipación (poder para). Entre quienes se ubica una tensión permanente entre el movimiento de su acción histórica y la materialidad que el/la actor/a-sujeto busca instituir (poder instituyente).

Por tanto, la prescripción normativa de la teoría política de Best olvida a los/as actores/as-sujetos y sus luchas concretas. Esto diluye la capacidad real de operacionalizar las políticas de alianzas, cuyo objetivo "supremo" o fin escatológico es la revolución total.

[159] Aunque Best retoma la lucha histórica abolicionista del siglo XIX, en relación con la crítica antirracista, para plantear su perspectiva del Nuevo Abolicionismo desde el punto de vista animal, no diferencia claramente entre los "Nuevo" y los "Neo" Abolicionismos, es decir, no es claro su posicionamiento dentro de la teoría política abolicionista en general. Además, una parte de los "nuevos abolicionismos" en Estados Unidos se concentran en la abolición de las cárceles; consignas como "la encarcelación de la crisis" o "Estado carcelario" forman parte del potente discurso político abolicionista, esto no se menciona en ningún momento. Al respecto, ver Davis (2011) o, para un trabajo más actualizado, revisar Alexander (2020).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Pues, no se muestran las prácticas, los discursos y las estructuras organizativas y dinámicas contenciosas de los movimientos sociales y ampliamente heterogéneos que presenta. La falta de especificidad de su propuesta, los juicios normativos y las conclusiones simplistas en contra de los/as actores/as producen, por ejemplo, que Best critique, e incluso denuncie el "activismo de Facebook", desconociendo por completo el rol fundamental de la tecno-política (Toret, 2013) y del ciberactivismo en las movilizaciones sociales contemporáneas, como fue el caso del Movimiento 15-M o la Primavera Árabe (Castells, 2012); así como que minimice el rol de la educación, vinculando estos repertorios de acción al "pasivismo" y al abolicionismo fundamentalista y "estéril" de Francione, omitiendo el rol transformador de la educación popular (Freire, 2005). Estas sentencias categóricas pierden de vista el contexto de los movimientos pues aluden a afirmaciones ahistóricas que no comprenden la complejidad de la acción social y política.

Best parece estar más preocupado por el sentido más alto del discurso y las metanarrativas animalistas que con la comprensión procesual, relacional y situada de las formas heterogéneas en las que se configuran los sujetos ético-políticos anti-especistas, a través de los cuales se podría articular ya sea una "política de alianzas", en clave de un horizonte histórico de sentido hacia la liberación total, o una "política animalista y decolonial". En ningún momento menciona a los/as sujetos, su contexto histórico y espacial, es decir, omite sus condiciones territoriales y materiales. Esto sugiere, por tanto, que la obra de Best habla más de substancias que de procesos, más de entidades consolidadas que de sujetos en formación y crisis, y más de discursos que prácticas ancladas en un tiempo y un espacio determinados. En otras palabras, conviene sociologizar la perspectiva animalista crítica de Best. Esto, en consecuencia, requiere situar a los/as actores en el mundo, en la estructura económica y en las matrices de dominación colonial (Quijano, 1992) en las que se encuentran. Es decir, hace falta transitar desde una concepción de los/as actores animalistas como conciencias suprasociales o subsocializadas hacia la composición plural, heterogénea y contradictoria de los animalismos insertos en estructuras de clase/raza/género/edad/ideología, entre otras categorías sociológicas explicativas[160], que permitirían comprender los repertorios de acción de los y las actores situados históricamente.

Lo anterior arroja algunos interrogantes: ¿Cómo articular, en términos político-estratégicos, la cuestión animal con los demás sectores subalternos? Desde la perspectiva del nuevo abolicionismo del autor, ¿es posible pensar una bio-comunidad que incluya a los animales, pero que no opere como dispositivo de colonialidad para los pueblos que se sitúan en los márgenes de la modernidad?

[160] Dado que este no es el propósito principal de este artículo, para una revisión de la historia política de los animalismos en el caso del Ecuador, sus actores políticos, dinámicas contenciosas, horizontes históricos en disputa y prácticas heterogéneas, ver Ponce (2020b).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

3. A modo de cierre: "*veganismo popular*", hacia una episteme animalista del Sur. Perspectivas decoloniales y anticapitalistas sobre la cuestión animal

Lo que hoy se conoce como América Latina engloba a los llamados pueblos de Abya Yala, caracterizados por cierta densidad histórica y una importante heterogeneidad estructural y cultural. En ese contexto, y retomando a Quijano (2011), no habría lógica en que se "haya producido o cobijado un imaginario histórico homogéneo, universal, como alternativa a la Colonialidad Global del poder" (p. 858). Es decir, cada pueblo proviene de experiencias históricas, particulares, de poder; no obstante, se podría rastrear cierta comunalidad en cuanto a las experiencias de colonización de las poblaciones racializadas e "indigenizadas". Es en este sentido que la propuesta del Nuevo Abolicionismo de Best, que encierra el nuevo universalismo por sus características neo-coloniales y modernizantes, previamente elaboradas, es poco compatible con el desarrollo de una episteme animalista del Sur, o lo que en otros trabajos hemos llamado "veganismo popular[161]" (Ponce y Proaño, 2020a, 2020b).

Conviene mencionar que estoy plenamente consciente de la advertencia de De Sousa Santos (2017) sobre la pérdida de los sustantivos críticos. Es decir, incluir el adjetivo "popular", "comunal" o "decolonial" al término veganismo es un intento deliberado de "plebeyizar" y demarcar a los animalismos del Sur respecto de los animalismos blanco-hegemónicos y del "veganismo moderno-colonial" (Ávila Gaitán, 2014, párr. 7) del Norte global, con todos los límites epistémicos y políticos que supone girar en torno a la noción eurocentrada y anglosajona de estos. Por eso, ya hemos dicho, en Ponce y Proaño (2020), que:

> *el veganismo en el Sur no debe plantearse desde las lógicas del Norte porque entonces su implantación seria violenta, constituyendo un nuevo dispositivo de colonización. Pero también resulta muy complicado fundamentarlo y llevarlo a la práctica desde el Sur, porque las raíces mismas de su enunciación están atravesadas por elementos coloniales y neocoloniales. (p. 53)*

De este modo, conviene aclarar que, según Svampa (2010b), en América Latina se entiende la noción de lo plebeyo como "la irrupción de las clases populares en el espacio público y, más aún, de modo general, a las formas de participación de lo popular" (p. 29), lo cual está directamente anclado a los procesos de cambio social. Por tanto, la práctica teórica y política que busca articular un "veganismo popular" o plebeyo, siguiendo a Svampa (2010b), tendría las siguientes características: la auto-afirmación de, por un lado, lo históricamente negado, encubierto y opacado a través de la reivindicación de lo popular; por otro lado, un manifiesto permanente de corte anti-elitista respecto de la cultura dominante.

[161] Para revisar una primera mención del término, ver CEALA (2014).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

A este respecto, el veganismo popular y su episteme animalista del Sur busca ser una respuesta a lo que Fals Borda (1970) llamó "eurocentrismo umbilical", incluso en las teorías críticas del Norte global. El esquema explicativo, presentado más abajo, pretende responder a "cómo las viejas corrientes intelectuales colonizadoras del norte hacia el sur pudieran estar cambiando parcialmente de curso en estos años para volverse en dirección contraria, del sur hacia el norte" (Borda, 1970, p. 157). Esto, por supuesto, demanda desechar toda tesis universalista y totalizante de la cuestión animal. En consecuencia, dicha episteme animalista del Sur se encuentra obligada a tensar todo relato teleológico y unidireccional de la historia, incluso al interior del propio horizonte histórico de sentido, denominado liberación animal. En el plano de las ciencias sociales, la des-colonialidad del poder, implicaría apuntalar una "ciencia guerrillera y politizada" (Borda, 1970, p. 16), que sea capaz de no solo dar recetas prescriptivas y normativas, sino de brindar esquemas explicativos y descriptivos de las realidades locales, en cuanto a la cuestión animal se refiere. Retomando a Mignolo (2010), se trata de una desobediencia epistémica, en donde "la diversidad y pluri-versidad de las historias locales insurge y disputa el control de la historia universal" (p. 8). Dicho "desprendimiento epistémico" ha implicado revisar y desmontar los presupuestos fundamentales del animalismo blanco hegemónico, tanto los criticados por Best, es decir los animalismos reformistas, neo-bienestaristas y legalistas, como el animalismo nuevo-abolicionista del filósofo.

Ahora bien, si separamos a los pensadores de la teoría crítica, entendidos como europeos criticando a otros europeos, y colocamos al pensamiento decolonial como "pensadores oprimidos (colonizados) que pensaban la opresión (colonialidad)" (Ponce & Proaño, 2020b, p. 52), esto demanda una pregunta epistémica central en la apuesta teórica-política de un veganismo plebeyo: ¿Cómo pensar la cuestión animal desde el Sur? considerando que nuestro lugar de enunciación político, por más que provenga de las latitudes de las regiones colonizadas, por un lado, es irremediablemente mestizo (de alguna manera blanqueado), condicionado por la transformación de la convivencia en relación con la naturaleza y los demás animales debido a la esclavitud y la colonia y, por tanto, está inscrito en una estructura de clases particular; y, por otro lado, jamás podremos acceder a la experiencia de opresión de los animales no humanos. Es decir, es preciso aclarar que este ejercicio intelectual tiene límites de ininteligibilidad del otro-animal, que remiten a la tensión política-epistémica entre el sujeto político y el sujeto oprimido. De todos modos, asevero que dicho ejercicio de desprendimiento epistémico consiste en "mirar la cuestión animal como indios, como pobres y como animales" (Ponce, 2020a, p. 414) y, urge agregar también, como mujeres y maricas.

Entonces, el veganismo popular o animalismo abolicionista decolonial del Sur es un proyecto en construcción, una propuesta abierta que busca responder a las realidades locales de la región y, por tanto, se plantea desde las epistemes de los pueblos de Abya Yala. Esta dimensión plebeya del veganismo busca articularse con los sectores subalternos sujetos a la dominación de clase, de género y de etnia, cuyo objetivo político central es:

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

"insertarse en el proyecto de autonomía de estos pueblos y sectores, retroalimentando el proyecto de autonomía y liberación de los animales no humanos" (Ponce y Proaño, 2020b, p. 53). Lo cual supone regresar la mirada a las formas de valoración y esquemas vinculares de los pueblos originarios[162] con los animales no humanos y la naturaleza que se encuentren en tensión u oposición al especismo[163].

Aunado a lo anterior, es importante mencionar que consideramos que el especismo se agudiza y recrudece en la modernidad-capitalista-occidental. Esto quiere decir que en los márgenes de dicha modernidad: "Esto es: las sociedades pre-modernas o alter-modernas o trans-modernas no son hegemónicamente especistas. Esto es así porque en tales sociedades el ser humano no está dislocado del mundo, está imposibilitado de alzarse como 'sujeto' de la historia" (Ponce y Proaño, 2020a, p. 29). Además, esto se ve apoyado y edificado sobre la matriz instrumental de occidente, entendida como "modernidad-racionalidad", la cual es un complejo cultural que se pacta sobre la base de la dominación colonial europea y se presenta como "paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo" (Quijano, 1992, p. 440). Dicha relación instrumental, que tiene como amparo la relación tecno-científica con el mundo y los vivientes, supone: objetivar, subordinar y degradar al otro (Ponce y Proaño, 2020a).

Por último, el especismo se expresa en al menos dos esferas, una simbólica y otra estructural, las cuales interactúan entre sí, "las dos adquieren y refuerzan un sustrato de apropiación material, simbólica y bio-física de los animales no humanos. Sobre ello reposa la lógica del especismo como un mecanismo de reproducción de las desigualdades inter-especie" (Ponce, 2019, p. 207).

Por lo anterior, se entiende la importancia teórico-política de articular un veganismo popular, pues el especismo forma parte del rizoma de la modernidad-colonialildad-capitalista y adquiere configuraciones particulares en la región. Por ello, la importancia de pensar la cuestión del desarrollo desde una mirada animalista, dado que el régimen de acumulación capitalista que corresponde al modo cultural específico latinoamericano de explotación animal es el régimen colonial. Esta formación histórica específica en la que la configuración humano-animal está pautada por la colonialidad en la región no ha sido explorada, salvo por los trabajos de Nibert (2013) y de Ávila Gaitán (2017b), y excede a los propósitos de este artículo; sin embargo, es muy relevante dado

[162] Retomando a Rivera (2010), conviene advertir que la noción de "origen", "remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico (…) se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza" (p. 59). Por tanto, la alusión a "pueblos originarios", en este artículo, no tiene la intención de amortiguar la "pulsión descolonizadora", encubierta en un discurso multiculturalista.

[163] Con esto no quiero plantear una visión romántica, caricaturizada y "folclorizada" de los pueblos originarios y, mucho menos, aseverar que puede hablarse de posturas anti-especistas en la episteme de los pueblos de Abya Yala. Primero, porque la categoría de especismo es un constructo occidental y moderno; y, segundo, porque dicha categoría no es capaz de "describir el complejo entramado de estructuración social, simbólica y material de los pueblos originarios" (Ponce y Proaño, 2020b, p. 53) hacia los demás animales y la Tierra.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

que esta modalidad de relación es la que persiste en los sectores campesinos y subyace a la relación consumidor - productor de los sectores urbanos.

En consecuencia, si el veganismo y la liberación animal, provenientes del Norte global que se proyectan como una matriz universal de saber-poder imperialista y neo-colonial, se importa a las latitudes del Sur, se presenta como inexorablemente incompatible e incluso enfrentado a los intereses y al horizonte político de la clase trabajadora, los/as campesinos/as, los/as indígenas, las mujeres y cuerpos no-binarios precarizados y los/as ecologistas populares. Por tanto, la propuesta de la política de alianzas de Best (2014) no podría superar la teoría ni enraizarse en la práctica política situada y concreta, si no se genera un programa decolonial y popular animalista.

De este modo, desde el punto de vista de una episteme animalista de/desde el Sur, el lugar material y simbólico de encuentro entre los sectores subalternos, incluidos los demás animales, es la "herida colonial", entendida como:

> *la noción dominante de la vida en la que gran parte de la humanidad se convierte en mercancía (como los esclavos de los siglos XVI y XVII) o, en el peor de los casos, se considera que su vida es prescindible. El dolor, la humillación y la indignación que genera la reproducción constante de la herida colonial originan, a su vez, proyectos políticos radicales, nuevas clases de saber y movimientos sociales. (Mignolo, 2007, p. 119)*

La herida colonial nos hermana como sujetos políticos y, a su vez, permite que nos reconozcamos en los sujetos oprimidos, los animales no humanos y toda la comunidad de vivientes; de este modo, nos hace manada. Pues, el ejemplo de Mignolo acerca de la mercantilización de ciertos grupos animalizados o "sub-humanizados" con respecto a los esclavos de los siglos XVI y XVII sigue siendo una realidad inmediata para los animales no humanos. Así, retomando a Frantz Fanon, hablamos de "los condenados de la tierra" (en Mignolo, 2007, p. 119), cuando se propone una episteme animalista del Sur enfrentada a la episteme blanco-hegemónica de los veganismos/animalismos moderno-coloniales. A continuación, se presenta un breve resumen de la dimensión práctica del veganismo popular, que emerge de dicho ejercicio de desprendimiento y desobediencia epistémica.

La particularidad de lo "popular" o "plebeyo" del veganismo del Sur radica en su lugar de posición material y simbólica frente al otro, en este caso, el pueblo, desde el cual se parte y se despliega la lucha, en sus diferentes configuraciones de poder y resistencia (sobrevivencia y pervivencia). Por tanto, a diferencia de los veganismos del Norte global, el veganismo popular no busca que el "el pueblo llegue a considerar moralmente a los animales no humanos como a los humanos, y que ese proceso de bases permita la extensión al ámbito jurídico de esa consideración moral. No se pretende nada de esto

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

porque no es más que filantropía humanista hacia los animales no humanos, es humanización de los no humanos" (Ponce y Proaño, 2020b, p. 54). Esta "pulsión descolonizadora" del veganismo se aparta de toda pretensión totalizante, típica de la modernidad, que opera como un "formulismo encubridor de un proceso de recolonización agresiva" (Rivera, 2010, p. 61). Al contrario, se busca que

> *el pueblo reconozca que la noción de humanidad y sus expresiones fundamentales están determinadas por la economía capitalista, el Estado, la razón instrumental, la individualización y liberalización del ser; es decir, que la ontología social burguesa es la fuente de los problemas y males sociales que se padecen en la cotidianidad y que nos oprimen. En este proceso de reconocimiento de las causas del mal social, del carácter aborrecible de la modernidad y la civilización occidental y todo eso llamado "humanismo", el veganismo popular pretende que el pueblo reconozca como el horizonte último de toda lucha a la animalización o reanimalización del ser, del humano. (Ponce y Proaño, 2020b, p. 54)*

Esto es viable solo en tanto y en cuanto este discurso descolonizador del veganismo se ancle materialmente a "prácticas descolonizadoras" que sean capaces de denunciar y subvertir "procesos de arcaización y conservadurismo económico, cultural y político, que reproducen y renuevan la condición colonial de toda la sociedad" (Rivera, 2010, p. 62), incluidos los no humanos. En consecuencia, la noción práctica del veganismo popular nace de la particularidad de las diferentes luchas populares[164] y sus estrategias de resistencia y supervivencia, tanto aquellas dirigidas hacia la reivindicación étnica y de género como aquellas articuladas en clave de la defensa, autonomía y autodeterminación de los territorios, entre los cuales están las luchas por la soberanía alimentaria y el amplio espectro del antiextractivismo en la región o lo que Svampa (2010b) ha llamado "giro eco-territorial" en América Latina.

De este modo, se busca que el o la luchadora popular pueda identificarse con el animal no-humano, bajo el sustrato experiencial y material de la "herida colonial" y, de esa manera, reconocer una misma matriz general de dominación colonial: el humanismo. Por tanto, "el animal abolicionista repudia su humanidad y se asume como 'otro animal' que no ayuda a su semejante, a su prójimo, sino que 'es solidario' con cualquier otro animal que habite el mundo" (Ponce y Proaño, 2020b, p. 55). Esta práctica decolonial rompe con la lógica filantrópica del discurso modernizante y del progreso moral.

Para concluir, los aspectos más concretos y operativos de esta pulsión descolonizadora del veganismo se pueden materializar en 1) comités barriales y comunitarios con principios autogestivos e independientes que busquen la autonomía

[164] En este sentido, la "política de alianzas" no busca parasitar, cooptar o capitalizar las luchas particulares para imponer una agenda animalista. Es decir, no se trata de una relación instrumental y unilateral, sino, al contrario, de un vínculo dinámico y dialéctico, se trata de un encuentro de alteridades.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

alimentaria y la recuperación de la memoria ancestral en cuanto a las prácticas del Buen Vivir, en donde, con base en la economía popular y solidaria a través del ahorro, el consumo y la producción circular y el cuidado de la salud familiar y comunitaria, se construyan huertos urbanos y mercados de comercio justo, que permitan vincular al campo y a la ciudad sin la intermediación y la tercerización, y que, fundamentalmente, excluyan a los animales no humanos de las dinámicas productivas; 2) el correlato rural de lo anterior reposa sobre el campesinado, en donde se busca potenciar las fincas familiares a través de principios agro-ecológicos y permaculturales, las cuales deberán caracterizarse por apartar "la competencia con animales silvestres al igual que la explotación de animales domésticos" (Ponce y Proaño, 2012b, pp. 59-60), de esto se desprenden los proyectos anti-especistas y populares que tienen un buen potencial de articulación con la vía campesina: "las fincas-santuarios permaculturales", en donde "tanto animales silvestres libres como animales domésticos liberados puedan gozar de espacios naturales y saludables de acuerdo con sus necesidades para poder existir tan libres y felices como se los permita su propia naturaleza, al tiempo que contribuyan a las dinámicas ecológicas del sitio" (Ponce y Proaño, 2012b, pp. 59-60). Esto busca edificar un modelo productivo a través de agroecosistemas que sean capaces de sostener económicamente a las fincas. Por otro lado, formas novedosas de "agro-ecoturismo" podrían emerger a partir de este modelo. Estos dos puntos, que vinculan a la ciudad y al campo, buscan cerrar:

> *el ciclo económico entre productor directo y consumidor final excluyendo lo más posible a la cadena de intermediarios. Esto permitiría un contacto humano, económico y cultural, entre sectores subalternos urbanos y rurales suficiente como para generar un horizonte compartido, un sentido de oportunidad histórica común y de pertenencia a un mismo proyecto de autonomía, dignidad, seguridad y soberanía alimentaria en el que el veganismo y la liberación animal sería el gran eje transversal articulador de todo el proyecto. (Ponce y Proaño, 2012b, pp. 59-60)*

Aunado a lo anterior, tanto en el proceso urbano como en el rural, se desplegarían procesos de base con amplio contenido cultural que tengan como centro la animalidad en escuelas, colegios, centros culturales, casas barriales, espacios ocupados, entre otros. Este bosquejo es una propuesta abierta y en construcción[165] que, junto con los procesos autónomos de resistencia en todo el territorio de Abya Yala, busca funcionar como el bidón, la molotov y la cizalla de los y las luchadoras del Sur frente al despojo y el aniquilamiento de los Estados, el capital, el patriarcado y el especismo.

[165] Para el caso ecuatoriano, la experiencia práctica que sigue estos principios se encuentra en la zona costera del país a través de la finca santuario-permacultural "Hogar Verde Hogar". Para mayor información contactar a David Proaño: davpro19@hotmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Ávila Gaitán, I. D. (2014). Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas–de-vida: una propuesta política (ya en marcha). *Revista Desde abajo*. Recuperado de: https://www. desdeabajo. info/ambiente/item/25149-especismo-antropocentrico-veganismo-moderno-colonial-y-configuracion-de-formas-de-vida-una-propuesta-politica-ya-en-marcha. html

Ávila Gaitán, I. D. (2017a). El Instituto latinoamericano de estudios críticos animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, *27*, 339-351.

Ávila Gaitán, I. D. (2017b). *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá: Ediciones desde abajo. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892019000300181&script=sci_arttext&tlng=en"

Alexander, M. (2020). *The new Jim Crow: Mass incarceration in the age of colorblindness*. New York: The New Press.

Best, S. (2014). *The politics of Total Liberation: Revolution for the 21st century*. New York: palgrave macmillan.

Borda, F. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Editorial nuestro tempo.

Blaser, M. (2009). Political ontology: cultural studies without 'cultures'? *Cultural Studies*, *23* (5-6), 873-896.

Castells, M. (2012). *Redes de Indignación y Esperanza: los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza Editorial.

CEALA. (2014). Veganismo Popular: criollo, raizal y constructor de identidades. *Animales & Sociedad III. Publicación Antiespecista*. Recuperado desde: http://animalesysociedad.com/ediciones-anteriores/animales-y-sociedad-iii/

Davis, A. (2011). *Abolition and democracy: Beyond empire, prisons, and torture*. New York: Seven Stories Press.

De Sousa Santos, B. (2017). Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. *Revista Crítica de Ciências* Sociais*, 114*, 75-116.

Dussel, E. (1994). *1492 El Encubrimiento el Otro. Hacia el origen del "mito de la modernida*d". La Paz: Plural Editores.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Freire. P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

Garretón, M. A. (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina. *Revista de la CEPAL*, *76*, 7-24.

James, C.L.R. [1938] (2010). *Los jacobinos negros*. La Habana: Casa de las Américas.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En Heraclio Bonilla (Ed.), *Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Quijano, A. (2011). "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. *Ecuador Debate, 84*, 77-87.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E, (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa editorial.

Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación*, *2*, 251-276.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Nibert, D. (2013). *Animal oppression & humand violence. Domesecration, capitalism and global conflict*. New York: Columbia University Press.

Ponce, J.J. (2019). Estado Especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Reflexiones marxistas sobre la cuestión animal. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, *6* (2), 199-234.

Ponce, J. J, y Proaño, D. (2020a). Reflexiones animalistas desde el Sur (pp. 16-32). En Ponce, J. J y Calle, A, (Eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Ponce, J. J, y Proaño, D. (2020b). El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda (pp. 33-48). En Ponce, J. J y Calle, A, (Eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Ponce, J. J. (2020a). Estudios Críticos Animales & Sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, *7* (1) , 399-421.

Ponce, J. J. (2020b). Animalismos en el Ecuador: historia política y horizontes de sentido en disputa. *Cartografías del Sur Revista de Ciencias, Arte y Tecnología*, *12*, 189-224.

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sanders, J. E. (2017). *Republicanos Indóciles: Política Popular, raza y clase en Colombia, Siglo XIX*. La Paz: Plural Ediciones.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, *6*, 175-235.

Svampa, M. N. (2010a). *Movimientos Sociales, Matrices socio-políticas y nuevos escenarios políticos en América Latina*. Kassel: Universitat Kassel. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Alemania/unikassel/20161117033216/pdf_1110.pdf

Svampa, M. (2010b). Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial. *Revista Internacional de Filosofía Política, 35*, 21-46.

Todorov, T. (1989). *La Conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI editores.

Toret, J. (2013). Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M como nuevo paradigma de la política distribuida. *datanalysis15m.wordpress.com* Recuperado de> http://datanalysis15m.wordpress.com/2013/06/20/lanzamiento-tecnopolitica-y-15m-la-potencia-de-las-multitudes-conectadas-el-sistema-red-15m-un-nuevo-paradigma-de-la-politica-distribuida/

JUAN JOSÉ PONCE LEÓN
Psicólogo Clínico por la Universidad San Francisco de Quito. Magíster de Investigación en Sociología Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador. Doctorando en Psicología, en el área de la psicología social y ambiental, en la Universidad Autónoma de Madrid. Investigador del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales. Coautor y compilador del libro Reflexiones Animalistas desde el Sur (2020). Ha publicado otros trabajos sobre la cuestión animal en revistas indexadas, entre estos se encuentran: Animalismos en el Ecuador: historia política y horizontes de sentido en disputa; Ontología política de las subjetividades animalistas anti-especistas del Ecuador. Giro animal: el ocaso del humanismo; Subjetividad animalista: una mirada desde los Estudios sobre Varones. Masculinidades veganas o lo abyecto del ser varón antiespecista.

Anima:
El rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob Von Uexküll

Anima:
O papel da imaginação e da empatia na monadologia de wajdi mouawad e jakob von uexküll

Anima:
imagination and empathy in wajdi mouawad's and jakob von uexküll's monadology

Fecha de envío: 30 de septiembre de 2020 **Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2021**

Diego F. Moreno Mancipe
Filósofo y magíster en filosofía, Facultad de filosofía Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Investigador predoctoral, Universidad Complutense de Madrid.
Email: diegofmorenom@gmail.com

Anima: el rol de la imaginación y la empatía en la monadología de Wajdi Mouawad y Jakob von Uexküll

Diego F. Moreno Mancipe

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este artículo explora el rol de la imaginación y la empatía en la composición de una monadología animal en la novela del escritor y dramaturgo Wajdi Mouawad, *Anima*, y en la obra del biólogo Jakob Von Uexküll. La novela de Mouawad sirve como medio para trabajar los alcances y límites de la distinción radical entre los modos de aproximación y descripción de la vida animal en el quehacer del científico y en el del poeta. Por un lado, cuestionamos la antinaturalidad que ciertas voces desde los estudios literarios atribuyen a la obra de Mouawad; por el otro, mostramos cómo –contrario al juicio de Uexküll– la objetividad de la práctica etológica no es posible sino atravesada por un halo de ficción.

Palabras clave: imaginación, empatía, etología, comportamiento, *Anima*.

Este artigo explora o papel da imaginação e empatia na composição de uma monadologia animal no romance *Anima* do escritor e dramaturgo Wajdi Mouawad e no trabalho do biólogo Jakob Von Uexküll. O romance de Mouawad serve como meio para trabalhar o alcance e os limites da distinção radical entre as formas de abordar e descrever a vida animal na obra do cientista e na do poeta. Por um lado, questionamos a anormalidade que certas vozes dos estudos literários atribuem à obra de Mouawad; por outro, mostramos como - contrariamente ao juízo de Uexküll – a objectividade da prática etológica só é possível se for atravessada por uma auréola de ficção.

Palavras-chave: imaginação, empatia, etologia, comportamento, *Anima.*

This paper discusses the role played by imagination and empathy in the constitution of an animal-monadology in Wajdi Mouawad's *Anima* and Jakob von Uexküll's work. *Anima* is used as the medium to exhibit the highlights and limits of the radical distinction between natural scientists and poets' ways of approaching and describing animal life. On the one hand, we discuss the artificiality attributed by literary critics to Mouawad's work; on the other, we demonstrate how – contrary to Uexküll's thought – the objectivity of the ethological practice is only feasible when crossed by a halo of fiction.

Key Words: Imagination, Empathy, Ethology, Behavior, Anima.

1. Anima

La narratología antinatural [*Unnatural narratology*] es una disciplina enfocada en el estudio de narrativas antimiméticas que se identifican como antirrealistas y ficcionales. Para Jan Albert, el término denota "la imposibilidad física, lógica o humana de ciertos escenarios y eventos" (2016, p. 25) que nos arrastran a una sensación permanente de no familiaridad y extrañeza. La narración mediada por la perspectiva de animales, parlantes o no, es uno de los vectores más estudiados dentro de esta aproximación a la literatura. El animal narrador encarna el modelo por excelencia de desfamiliarización. La pregunta "cómo sería…", declinada en la pregunta "cómo se siente ser…" [*What is it like to be…*] otra forma de existencia en general –orgánica o inorgánica, animal o no–, lleva de suyo la labor de cuestionar los límites de nuestra propia experiencia y de concebir la experiencia del otro.

Para la narratología antinatural, lo mimético es sinónimo de realista. Según Albert & Richardson, el uso flexible del concepto de *mímesis* por parte de los teóricos de la narratología antinatural da a entender que su parentesco con el realismo implica la asunción de prácticas representacionales que buscan ser percibidas como congruentes con nuestra experiencia cotidiana. Esta pareja de autores entiende que la disposición antimimética de la teoría narratológica antinaturalista se contrapone directamente a la raíz platónica del concepto de *mímesis*, acercándose más a una posición aristotélica (2020). Recordemos que en el Libro X de la *República*, Sócrates define mímesis como "el arte de la imitación" (2008, 595A), esto es, como la producción de imágenes sensibles, de copias sin ser de lo real. Y también que Aristóteles, en la *Poética*, equipara el término *mímesis* con el proceso de representación y simulación (1999, 1448a-b). Así las cosas, por una parte, lo antimimético del antirealismo señala un proceder contrario al principio de imitación del mundo real –esta vez en sentido no inteligible–, y, por la otra, lo antinaturalista apelaría a cierta apropiación de la mímesis en sentido de representación ficcional.

El antinaturalismo narrativo implica una suerte de imposibilidad fenomenológica que, por lo general, no ha sido convencionalizada o naturalizada; esto es, que no ha sido normalizada o atrapada como anomalía dentro del ámbito de propiedad. Los recursos fantásticos del antinaturalismo se resisten a ser suspendidos o puestos entre paréntesis por la estructura de la experiencia corriente para conservar así su alteridad. Con todo, es característico del antinaturalismo facilitar la familiarización con lo extraño. De ahí que los elementos antinaturalistas tiendan a ser convencionalizados y sistematizados rápidamente; como es el caso de los animales parlantes que en las fábulas infantiles son un recurso ampliamente trabajado, aceptado y aplicado. El antinaturalismo no niega por principio el realismo. La narrativa antinaturalista no excluye todo cruce posible con el realismo, sino que irrumpe la verosimilitud del relato natural abriendo e instalando un espacio para la imaginación. El universo narrado a través de la mirada animal, el mundo-

para-el-otro, reclama una estructura sensible e intelectual plástica capaz de entrar y salir del mundo-para-nosotros y ponerse "en situación de". En este juego de roles, la esfera de propiedad de la experiencia humana exhibe su propia finitud, y al ser burlada va más allá de sus propios contornos.

Anima es una novela escrita por el dramaturgo canadiense de origen libanés Wajdi Mouawad, cuya formalidad poética concretiza el espíritu de la narrativa antinatural, especialmente en lo relacionado con los límites de las habilidades y las capacidades de la experiencia humana del mundo. Tres de los cuatro capítulos de la novela –'*Bestiae verae*', '*Bestiae fabulosae*' y '*Canis lupus lupus*'– son narrados por animales de distintas especies identificados con sus nombres científicos (*felis sylvestris catus carthusianorum, serinus canaria, vulpes vulpes, oryctolagus caniculus*, *musa domestica*, entre muchos otros). Esta parte de la novela despliega escenarios a través de la perspectiva de organismos no humanos, sorteando con recursos plásticos la imposibilidad lógica y epistemológica para acceder inmediatamente a la experiencia del mundo del otro. *Anima* propone un juego complejo: hacernos salir de la familiaridad del mundo experimentado a través del cuerpo humano a la vez que se acerca a ese hombre desde una mirada ajena que lo objetiva. El experimento especulativo y fenomenológico operado por Mouawad consiste, no en entregar un relato del mundo animal en el que este aparece ahí para nosotros, sino en invertir la estructura de las vivencias haciendo aparecer al hombre como un cuerpo entre otros cuerpos dentro del campo de sentido de una existencia animal. La escritura asume la inmanencia de la conciencia del animal-narrador como punto de referencia. La perspectiva y la voz animal –que dice yo percibo, siento, entiendo o me sorprendo con el comportamiento de ese otro enfrente de mí, ese *homo sapiens sapiens*– trueca la orientación antropocéntrica del espacio y el tiempo.

En ese sentido, la novela de Mouawad se fundamenta tanto en un ejercicio etológico ingenuo –por no estar científicamente soportado–, como en lo que podemos llamar una contraetología. Primero, el autor construye la perspectiva del mundo de los narradores-animales gracias a determinadas características de su comportamiento y sensibilidad: sus hábitos alimenticios, las trayectorias gramaticales de sus movimientos y las determinaciones de sus potencialidades visuales, auditivas, táctiles, etc. Segundo, Mouawad emplea el resultado de la investigación para perfilar el modo en el que sus narradores observan y describen el comportamiento del personaje principal, el humano llamado Wahhch Debch. De estas elecciones narratológicas resulta que "el carácter de Wahhch siempre es descrito desde el exterior (no hay monólogos internos, ni representaciones de sus pensamientos en un estilo libre directo, tampoco hay representaciones autoritarias de su pensamiento en general salvo contadas excepciones)" (Patron, 2020, 37). Los estados mentales, al igual que los deseos o apetitos del hombre, son inferidos por el animal en virtud de lo que los actos del hombre le enseñan, formando una trama de análisis, reflexiones y conjeturas. Así, por ejemplo, un grupo de gorriones (*passer domesticus*):

> *Durante dos días no se movió de la cama en que lo habían acostado. ¿Se levantaría al llegar la noche, para ir y venir por la habitación, presa de su tristeza? Nuestra naturaleza, ligada al movimiento diurno de la existencia, nos impide afirmarlo con certeza, a pesar de la atención que ha puesto en él el grupo. (Mouwad, 2012)*

En su estudio narratológico sobre *Anima*, Patron afirma que la situación de los narradores animales de la novela no es oral ni escrita[166] (2020). La narración no sugiere el empleo de ningún medio oral o escrito por parte de los animales; en general no puede aseverarse que los narradores estén contando la historia a un tercero. El trabajo de Mouawad manipula la falta de medios y de situación para componer una ficción fenomenológica en la que –al fusionar ambas dimensiones en la experiencia del organismo que narra– la diferencia entre vivencia y narración. El dispositivo narrativo de Mouawad se trata, pues, de hacerse al punto de vista del otro para contar la vida de otro más. Y eso no es todo. La novela articula aun mayor complejidad al integrar a la relación epistemológica diádica entre la experiencia del narrador-animal y el objeto de experiencia Wahhch Debcha la relación intersubjetiva entre múltiples narradores-animales de distinta especie. En otras palabras, Mouawad forma una naturaleza común en virtud del juego de co-percepciones y comunicaciones cuya continuidad y unicidad es interrumpida y quebrada por la desarmonía inseparable de la variedad de cuerpos, sensibilidades e inteligencias que la constituyen.

¿Cuáles son, sin embargo, las condiciones de posibilidad de ese "asumir el punto de vista del otro"? ¿Es siquiera posible hacerlo sin incurrir en abusos epistemológicos? ¿Se trata de un procedimiento ficcional válido para la literatura fantástica, pero ilegítimo en términos estrictamente filosóficos?

Desde los estudios narratológicos, Patron (2020) recupera la expresión "consistencia epistémica" que Richardson desarrolla en textos como *What Is Unnatural Narrative Theory?* (2011) y *Unnatural Narrative* (2015). Brevemente, la idea de consistencia epistémica se refiere al problema epistemológico de carácter monadológico que señala un obstáculo insalvable para un personaje basado en características del mundo real, a saber: conocer en detalle los contenidos mentales de otro personaje (Patron, 2020, p. 38). En términos literarios ocurre una violación de la consistencia epistémica cuando en un escenario levantado sobre principios "normales" un personaje A accede a la inmanencia de las vivencias de la conciencia de otro personaje B. Al respecto, la novela deja caer contadas transgresiones de este tipo. Un análisis global constata que en casi todos los casos los animales-narradores se aproximan al comportamiento de Wahhch sin reclamar el conocimiento de aquello mismo que es ser Wahhch Debch.

[166] La situación narrativa es aquella en la que se encuentra el narrador al comienzo de la historia. Esta puede ser oral, escrita o mixta, e implica una justificación o motivación que tiene el narrador para dar inicio y continuidad al relato.

Ahora bien, nosotros sostenemos que el problema literario de la consistencia epistémica no es radicalmente diferente al problema fenomenológico del modo de aparecer del otro en tanto que otro del que se ocupa Edmund Husserl y del problema epistemológico acerca de los límites y posibilidades de la biología teórica del comportamiento de Jakob Von Uexküll. Esto significa que la cuestión del acceso a la esfera de experiencia inmanente del otro no solo entraña una dificultad poética para el escritor, que debe hallar los recursos narrativos para sostener la verosimilitud de un mundo en el que coexisten diversos agentes de distintas especies, sino que, sobre todo, toca el nervio de un asunto elemental del quehacer de escritores y naturalistas: la relación de exclusión, complementariedad o imbricación entre experiencia empírica y fantasía en lo relativo al hacer aparecer para sí mismos los mundos de otras formas de vida.

2. Mónadas, esferas de propiedad

Cada narrador en *Anima* es en un punto de vista singular del todo, una mónada. Desde una perspectiva fenomenológica, el término mónada designa el campo de relaciones noemáticas que se constituyen entre un cuerpo y los objetos de sus intencionalidades. Así, la mónada es una unidad de experiencia no monolítica, está compuesta por al menos un punto y un contrapunto, acto y objeto intencional. Para una fenomenología naturalizada –una fenomenología de conciencias encarnadas que experimentan otros cuerpos en el horizonte de una naturaleza común– interesada en la observación y descripción del comportamiento del otro-animal, el concepto de mónada significa, en primer lugar, que ninguna existencia necesita nada fuera de sí para experimentar el mundo ni su propio ser en él. Todo organismo experimenta el mundo por sí mismo, sin relación inmediata con ninguna existencia externa. La mónada es, por ello, una perspectiva del mundo que se autosatisface perceptivamente. Los animales de la novela de Wajdi Mauawad son mónadas pues cada uno es un campo de sentido del mundo inaccesible para otros en su inmanencia.

Además, el concepto de mónada implica que, para cada una de las mónadas, la perspectiva del mundo del otro resulta ajena e imposible de asumir. En palabras de Leibniz: "las mónadas no tienen ventanas por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas" (*Monadología*, §7). Las vivencias del animal extraño, incluso cuando este sea de nuestra misma especie, son inmanentes e inmediatamente inverificables, lo que limita su estudio y comprensión a la observación y descripción de su comportamiento, aquello accesible desde una mirada exterior. El otro siempre es percibido desde el "aquí" de un cuerpo vivido como un cuerpo ajeno que está "allí". Cada esfera monádica es un campo de evidencia disponible solo para sí, tal como los narradores en *Anima*, quienes tienen acceso inmediato a su propia experiencia mientras poseen una perspectiva limitada desde la cual solo tienen acceso mediato al ser anímico de los demás. Desde su propio campo de sentido conocen y viven su propio ser, pero observan, describen y creen comprender al extraño.

La distinción entre experiencia y observación implica una segunda distinción de orden gramatical, esto es, una distinción en los usos y juegos del lenguaje legítimos en cada caso (Finkelstein, 2008): cuando estudiamos el comportamiento del otro animal emitimos juicios sobre ello que pueden ser verificados por la observación, decimos saber o no saber; pero cuando experimentamos dolor, alegría, tristeza, etc., simplemente afirmamos sentir[167]. Así pues, la diferencia entre experimentar y vivenciar, por un lado, y observar y comprender, por el otro, señala un desfase epistemológico en el orden del lenguaje derivado de la naturaleza ambigua de la mónada: su interioridad está cerrada y clausurada, es accesible solo para sí misma; la mónada se constituye en objeto de experiencia para otras existencias que la advierten desde sus propios espacios monádicos. De esta manera cobra sentido la afirmación según la cual cada mónada experimenta solipsísticamente el mundo. Aún cuando los organismos co-existen en una naturaleza común, cada uno se descubre y descubre a los otros desde su propio campo de sentido. Para cada ser vivo el mundo esta ahí contrapuesto como algo percibido; y otros seres imaginados o supuestos experimentan el mundo como él mismo.

La fenomenología de Edmund Husserl proporciona un valioso análisis de los distintos estratos que constituyen la experiencia inmanente y solipsista de un ego: i) la constitución solipsista de la identidad espacio-corporal del propio cuerpo vivido [*Leib*] se da como un aquí indeclinable que ii) orienta la constitución de una naturaleza espacial a partir de dicho punto cero. iii) En esta naturaleza a los objetos y las otras mónadas les corresponde necesariamente darse en el modo espacial del 'allí.' Husserl llama esfera de propiedad de la conciencia [*Eigenheitssphäre*] a este ámbito de experiencia inmanente orientado a partir del propio cuerpo y en el que tanto el mundo como los otros en él son experimentados desde "aquí" (2009). En la experiencia que una existencia tiene de otro ser, las vivencias de una esfera de propiedad extraña resultan intransferibles ya que, para acceder a su inmanencia, el modo espacial de darse del extraño tendría que ser idéntico al modo espacial propio, el "allí" idéntico al "aquí". Para vivir el mundo circundante del otro, nuestro "aquí" debería ser absolutamente el mismo "aquí" de otro cuerpo. Más que la superposición de dos cuerpos en un mismo punto, o el cambio de lugar de uno por el otro, sería necesaria la imposible fusión de dos conciencias en una.

Si redefinimos el concepto de mónada como una unidad fenomenológica compleja y paradójica con una dimensión inmanente que resulta inverificable para los otros, y otra dimensión pública u exterior que es objeto de experiencia para los extraños, nosotros proponemos emplear el concepto de *esfera de propiedad* husserliano para referirnos a la

[167] En "*Sensation, Animals and Knowledge*" (2008), David Finkelstein apunta, tomando como referencia las Investigaciones filosóficas de L. Wittgenstein, cómo las "gramáticas" empleadas en la descripción de un cuarto y la descripción de un estado mental propio, son radicalmente diferentes. La descripción de un objeto reclama fundamentos epistemológicos que le den sentido, la descripción de mis propios estados mentales no. "Cuando alguien se queja de un dolor de cabeza no está juzgando sobre estas u otras bases que está sufriendo. Por el contrario, está expresando su dolor" (Finkelstein, 2008, p. 135).

primera de estas dos dimensiones, es decir, a esa dimensión en la que el mundo es vivenciado desde una perspectiva propia[168].

El "aquí" del propio cuerpo vivo y el "allí" del cuerpo vivo extraño se excluyen mutuamente. Si esto es así, ¿las mónadas están condenadas al aislamiento y la diferencia más radical? Husserl propone una "transferencia de sentido analogizante" (2009, p. 149) como medio de relación entre uno y otro. Esta transferencia de sentido analogizante, conocida como *impatía*, ha sido regularmente interpretada por los críticos del padre de la fenomenología como un proceso unidireccional en el que un yo constituye a otro según su propia experiencia. Sin embargo, si atendemos a la argumentación del autor, podemos percatarnos de que se trata de una fusión entre lo propio y lo extraño. En otras palabras: el lugar del otro es aprehendido como *análogon* de mi "aquí" tanto como este último es aprehendido como "allí" del primero en una fusión que complementa ambos términos individuales. Si esto es así, entonces la identidad espacial (y la identidad en general) del otro no es una simple modificación intencional del yo, sino un elemento co-estructural de nuestro ser. El estar aquí solo es posible por el no estar allí; la conciencia de nuestra propia posición nos es dada por la conciencia de no estar ahí en el lugar de lo otro. De ahí que la unidad y la consistencia de la esfera de propiedad de una existencia deba ser comprendida en la articulación de dos ejes: aquí-allí, propio-impropio, yo-otro.

Para Husserl (2009), la experiencia de la espacialidad en sus distintos niveles se constituye gracias a un complejo de relaciones intencionales; primero, del cuerpo animal con otros cuerpos físicos extraños, de donde emerge el sentido de su naturaleza circundante; segundo, de una mónada con otra mónada que irrumpe en su campo de sentido, en donde ambas pueden referirse al mismo objeto co-intencional en una mínima naturaleza común; y tercero, en la red monadológica en la que una infinidad de mónadas constituyen una naturaleza y un mundo compartido por todos. Husserl sale al paso de quienes acusan a la fenomenología de ser una filosofía solipsista centrada en el ego con la idea aquí expuesta y que podemos resumir así: al ego, a cada existencia, le es co-estructural el ser con y para otros, co-existir; cada conciencia es solo un escorzo del plexo de relaciones monadológicas que lo envuelve y que constituye con otros. Aún cuando cada narrador de *Anima* posee su propia esfera de propiedad inaccesible para los demás desde la que relata de manera limitada la desgracia de Wahhch Debch, (i) cada uno de ellos es un potencial objeto de experiencia para los otros, (ii) el mundo en el que cohabitan Wahhch y los animales no puede ser reducido a ninguna de las perspectivas propias de los testigos pues, precisamente, ese mundo está formado gracias a sus relaciones.

[168] Una aclaración de suma importancia: la noción de esfera de propiedad no es de ninguna manera equiparable o siquiera similar a conceptos como el de *Inwelt* o mundo interno del animal. Mientras que la esfera de propiedad husserliana indica cómo el mundo es vivenciado por una conciencia, el mundo interno es empleado por biólogos, como Jakob Von Uexküll, en relación con los procesos psicofísicos en los que se ve envuelto el sistema nervioso central.

3. Mónadas y mundos circundantes

Jakob Von Uexküll, uno de los padres fundadores de la etología como ciencia del comportamiento animal, reconoció como principio de su quehacer que todo conocimiento del otro es dado según los límites y posibilidades de nuestra experiencia. Esta convicción delimita el estudio de otras formas de vida al campo de la observación y la descripción, descartando críticamente cualquier tipo de psicología comparada. Para el etólogo, los animales hacen parte de su campo de sentido, los ve desde su "aquí" como objetos de su experiencia "ahí". Sin embargo, la observación de los hábitos comportamentales del animal permite al etólogo formular esquemas formales que objetivan las acciones de los organismos. El naturalista científicamente riguroso reconoce no saber nada de las vivencias del otro; tan solo encuentra que algunas de las propiedades de su propio mundo son también percibidas por la existencia que ha tomado como objeto de estudio. El etólogo renuncia a saber con certeza cómo aparece el mundo a través de los órganos del otro, pero se aplica al análisis de aquellos portadores de sentido de su mundo que hacen también parte de ese mundo distinto[169]. El biólogo dispone de elementos empíricos, la forma y las acciones de los animales, a partir de los que elabora un plano de situaciones que da cuenta de la relación animal-mundo exterior. A este esbozo de relaciones entre organismo y entorno Uexküll lo denominó *Umwelt*, mundo circundante.

En *Theoretical Biology* (2017) –libro que sintetiza todo su trabajo–, Uexküll diferencia aquello que el animal experimenta efectivamente de aquello que es presupuesto de su experiencia: por una parte, tenemos el mundo contrapuesto [*Gegenwelt*] –el mundo desde el cuerpo del organismo–; por la otra, está el entorno [*Umgebung*]. "El entorno está constituido de tal manera que no posee o exhibe indicadores en los que el animal pueda hacer presa" (Uexküll, 2017, p. 127). El entorno es la naturaleza primordial que subyace a toda experiencia singular, una suerte de substrato material, pre-objetivo, desde el que emergen los mundos circundantes de los animales. De ahí que el entorno no sea idéntico al mundo circundante. Este último concepto, el mundo circundante, implica una apropiación sensible, una determinación vital, del entorno. Para Uexkull, el estudio de los mundos circundantes de los animales exige distinguir lo que para un sujeto animal es "el espacio próximo del espacio restante" para "con ello rodear, como con una cáscara de huevo, 'lo extenso' más pequeño que le corresponde" (Uexküll, 2014, p. 90)[170].

[169] Thomas Nagel ha mostrado la imposibilidad de reducir la experiencia a sus términos fisicoquímicos observables precisamente porque "cada fenómeno subjetivo está esencialmente conectado con un punto de vista particular" (1974, p. 437). Hay algo así como "aquello que se siente ser un murciélago y tener la experiencia de un murciélago" que es cualitativamente diferente a nuestra experiencia del mundo. El libro *What it´s Like to Be a Dog?* (2017) del neurocientítfico Gregory Berns controvierte el artículo de Nagel – "What is it like to be a bat?" – cuando afirma la posibilidad de hacernos una idea de la experiencia del otro mediante mapeos cerebrales. Según Berns, los mapeos cerebrales muestran cómo la actividad cerebral de otras formas de vida es similar a nuestra actividad cerebral cuando experimentamos situaciones similares. En este sentido, los mapeos cerebrales nos enseñan que también los animales sienten algo similar a nuestra alegría, atracción, temor, sufrimiento, tristeza, ansiedad, nerviosismo, etc. Al parecer, el verdadero descubrimiento aquí es el antropocentrismo de los que ven en esta obviedad algún avance científico.

[170] Franz de Waal diferencia igualmente el mundo circundante, en tanto que realidad propia de cada especie, de la noción de nicho ecológico, que concierne al hábitat necesario para la supervivencia (2016, p. 20).

Uexküll distingue dos dimensiones fundamentales de la constitución del mundo circundante: i) el mundo perceptible [*Merkwelt*], que comprende el vínculo entre objetos externos y los órganos sensoriales; ii) el mundo efectual [*Wirkungswelt*], que vincula los órganos efectuales con los objetos de sus intenciones. Ambos aspectos permiten ofrecer una descripción del comportamiento animal que esquiva el problema del acceso inmediato al mundo inmanente de la otra mónada. El círculo funcional [*Funktionkreis*] que comprende el paso de la percepción –círculo perceptible– al acto –círculo funcional– es una estructura formal cerrada y sin vacíos del comportamiento; la observación y descripción etológica no necesita recurrir a ninguna interioridad más allá de lo que podemos observar y describir para hacer inteligible los hábitos de una existencia. Ninguna metafísica de la voluntad es necesaria para salirle al paso al problema epistemológico y fenomenológico de la paradójica clausura monádica.

Para Uexküll (2017), la biología teórica ofrece una alternativa a la ausencia de una "Crítica de la voluntad" en la obra de Immanuel Kant[171]. La esfera de propiedad monádica, el campo de sentido en el que el mundo se presenta de cierta forma para el animal, es distinto del mundo circundante que estudia el fenomenólogo-etólogo. Ahora sabemos que el primer concepto –la esfera de propiedad– hace referencia a una espacialidad vivenciada inmediata e inmanentemente desde un "aquí", desde el propio cuerpo vivo. El segundo concepto –mundo circundante– denota el modo en el que una existencia observa y describe desde el exterior la experiencia inmanente de otro, objetivándola. Con la decisión metodológica de obviar el enigma de la verificación de la interioridad del mundo circundante, Ueküll remplaza conceptos como los de "esfera de propiedad" o "mundo vivido" del animal, y cierra así el hiato entre exterior e interior. Para conocer el mundo del otro, al observador-descriptor le basta con identificar el número y la naturaleza de las cualidades de su propio mundo que operan como portadores de sentido –como signos perceptuales o efectuales– en el mundo circundante del otro.

Según una aproximación a partir de indicadores, esto es, desde nuestra propia experiencia del comportamiento del animal, la estructura relacional del mundo circundante del otro no es una unidad continua. Recordemos que tenemos indicadores perceptuales e indicadores efectuales inscritos en dos momentos distintos del círculo funcional. Esto lleva a Uexküll a admitir que, en sentido estricto, no tenemos idea del sentido unitario que tiene el néctar de una flor para una abeja, por ejemplo, pues el ejercicio etológico desdobla el néctar en dos: un indicador A para la esencia del néctar y otro indicador B para referirnos a su viscosidad. El indicador A –la esencia u aroma– pertenece al mundo sentido del animal. Por su parte, el indicador B –la viscosidad–

[171] Dicha crítica podría encontrarse como desarrollo especulativo, no científico, en El mundo como voluntad y representación de A. Schopenhauer, obra en la que "la voluntad se manifiesta como el ser en sí del propio cuerpo" (2009, p. 158). Allí el autor lleva hasta las últimas consecuencias la teleología morfológica de Kant afirmando que el cuerpo es la manifestación fenoménica de la cosa en sí, de la voluntad. Para Schopenhauer, quien quiera conocer la cosa en sí ha de volver la mirada sobre su propio cuerpo: las garras y colmillos de los depredadores objetiva el hambre, así como los músculos en las patas traseras de las presas objetivan el miedo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

pertenece al mundo efectual de la aprensibilidad. Y con todo, el tránsito de A a B acontece sin quiebres, como correspondencia entre ambas características y funciones. La descripción del paso de la atracción al consumo se cierra en el círculo funcional de tal manera que el etólogo ha logrado construir una imagen objetiva de lo que en principio resulta inaccesible: el mundo compacto y cerrado de otro organismo.

4. La impatía y la fantasía como medios de acceso al ser otro del otro-animal

El otro-animal se nos presenta como otra mónada en nuestra esfera de propiedad. ¿Cómo experimentamos al otro en tanto que otro? El problema del otro y del mundo más allá del yo –la teoría de la experiencia del mundo objetivo– es planteado por Husserl como el problema del ser ahí para mí [*für-mir-da*] de los otros a través de la impatía [*Einfühlung*] (2009). El cuerpo extraño enfrente de mí se apresenta como otro y tal apresentación es un *factum* de la percepción. Pero ¿qué quiere decir que el otro cuerpo se apresente como otro? Quiere decir que ese otro enfrente se nos aparece como otro ser animado y no solo como cuerpo físico. No hay experiencia que se agote en la presencia del mero cuerpo físico; toda experiencia está atravesada por un halo de negatividad. Pensemos en la experiencia de un objeto corriente como una tabla. Para nosotros está vivencia está dada en escorzos a partir de perspectivas limitadas: en este momento observo la parte frontal, quedando oculto su respaldo. No obstante, con la presentación de la parte visible acontece la apresentación de las caras ocultas. Veo el frente y la imaginación completa del objeto a través de una proyección de lo que debe ser su respaldo. La imaginación va más allá de lo positivo, de lo dado a la percepción, y da unidad y forma a la totalidad de la vivencia. No hay tal cosa como la pura percepción sin fantasía o la pura fantasía sin percepción. Es la imbricación entre ambas la que constituye objetos completos más o menos determinados.

La precariedad de la experiencia es la esencia de la percepción. Toda percepción se encuentra enredada en una trama junto con la plenificación y la libre variación del sentido que, gracias a la imaginación, produce unidades sintéticas. Este fenómeno se radicaliza en la experiencia de otro cuerpo orgánico: aunque el cuerpo se muestre siempre como un objeto físico desde nuestro campo de sentido, y además resulte imposible tener la certeza de que existe algo así como una perspectiva del mundo para ese objeto, el otro nunca nos es dado simplemente en esta única dimensión cósica y actual. Justamente en la apresentación de lo nunca presente –el ser animado del otro cuerpo vivo– se juega el ser otro del otro en general. Toda presencia es opaca y está ligada a un más allá de lo positivo. No hay un desdoblamiento entre el cuerpo físico y el ser anímico del otro-animal. De golpe y sin más, el cuerpo orgánico emerge como cuerpo vivo, como cuerpo animado, más que físico. La percepción es un modo intencional corporal e intelectual. Percibimos al otro como ser vivo aparejando nuestro ser psicofísico con el ser psicofísico del otro, y este aparejamiento del sentido de lo propio con lo impropio es motivado por una adecuación carnal y activa que puede variar en múltiples grados: ese otro organismo se ve y se comporta como nosotros. Para Husserl, la impatía es corporal en la medida en que es motivada por la similitud entre apariencia y comportamiento de los cuerpos, e intelectual

ya que sin la fantasía no sería posible atender a la dimensión anímica que se anuncia en el comportamiento de los cuerpos.

Cuando observamos y describimos el comportamiento del otro, la impatía y la imaginación apresentan el ser animal del otro. Recordemos que, fenomenológicamente, esta apresentación es posible por una modificación intencional del mundo primordial del yo, es decir que, sin abandonar nuestra propia esfera de propiedad, establecemos una relación intencional que tiende un puente entre el punto de vista ajeno y el propio que obedece a la estructura del "como si yo estuviera en su lugar" (Husserl, 2019). El fenómeno de la alteridad demanda ese hacer "como si" [*als ob*] fuéramos ese otro, como si fuéramos esa ave, ese insecto, ese felino, ese hongo, etc., aunque nos mantengamos anclados a este cuerpo, a esta inteligencia y a esta sensibilidad tan nuestras. Es la impatía la que abre un espacio de encuentro entre lo incompatible e inasimilable sin necesidad de esperar una comprobación inmediata de la interioridad de los términos en relación.

Reconocer la conciencia de sí, tanto en uno como en el otro-animal, es un movimiento interrelacional, no cognitivo ni solipsista que pasa por la impatía. En ese mutuo reconocerse, nosotros y los otros, el observador y el observado, se encuentran como perspectivistas, es decir, como seres conscientes de sus propios estados y, además, como seres capaces de atribuir intenciones a los otros (Despret, 2018, p. 138). Vinciane Despret se apropia del término "perspectivista" del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro para dar nombre a la forma en la que algunos naturalistas no académicos –entrenadores, cuidadores, guardabosques, etc., sin formación académica en biología– entienden a los animales con los que coexisten, conviven o trabajan. Tener al otro por un perspectivista significa concederle la capacidad, no solo de tener un punto de vista solipsista del mundo, sino sobre todo de imaginarse como siendo visto por otros (2018, pp. 138-139). El perspectivista empatiza con otros organismos al punto de ser capaz de imaginar cómo estos lo tienen a él mismo como objeto de experiencia. La conciencia del perspectivista se constituye como el juego no egocéntrico de actuar y ser para otros.

La fenomenología naturalizada cuyas líneas generales hemos venido trazando en estas páginas bien podría ser una fenomenología del alma *à la* Bachelard (1997), es decir, una filosofía de la fantasía, la imaginación y los afectos relacionados con ella en la coloración de mundos variopintos. Esta fenomenología no está exenta de paradojas, ¿cómo podríamos esperar describir las mutaciones operadas sobre el mundo por la afectividad y la fantasía del otro si persistimos en afirmar la inaccesibilidad de la otra mónada? Lo anterior nos lleva a preguntarnos por la transubjetividad de la experiencia particular y por nuestra capacidad para concebirla, pues el salto de lo subjetivo a lo transubjetivo no puede darse como un salto de fe. Hablamos de transubjetividad y no intersubjetividad ya que no buscamos explicitar cómo es posible la objetividad de la experiencia para mónadas cuyos sistemas de aparición se encuentran en armonía.

Esta es la tarea que emprende Edmund Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*. Nosotros esperamos exponer cómo es posible la experiencia del ser otro del

otro animal, cuyos sistemas de aparición –anímicos y corporales– presentan diferencias cualitativamente disímiles a las nuestras. Aunque el rol del observador-descriptor mostró una vía de acceso objetiva y exterior al ser otro del otro, este horizonte está anclado a la primacía de la experiencia propia y a su posible ampliación mediante la imaginación. ¿Cuáles son los límites de esta aproximación al problema del otro-animal?

Puedo imaginarme habitando otros mundos y teniendo otros cuerpos. Pero los límites de tal ejercicio ficcional están dados por las mismas posibilidades de la fantasía: se trata de experimentos mentales que en principio no nos comprometen como lo hace la radicalidad de una situación efectiva. Saber qué se siente ser un murciélago requiere mucho más que imaginarse que tenemos brazos alados, que pasamos el día colgados de cabeza en una cueva o que en vez de ojos poseemos un sonar. Nagel lo dice forma clara: "si bien puedo imaginar todo esto (lo que no es muy lejano), ello solo me dice lo que para mí sería comportarme como un murciélago se comporta. Pero esa no es la pregunta. Lo que queremos es saber cómo se siente para un murciélago ser un murciélago" (1974, p. 439). El frágil espacio del "como si" abierto por la imbricación entre impatía y fantasía colapsa cada vez que volvemos a orientarnos en el mundo desde aquí. Las posibilidades técnicas de acceso a la experiencia del otro que han sido abiertas por prótesis para simular la percepción ofrecen una salida muy flaca al asunto. Estos nuevos modos de simulación siguen teniendo valor relativo respecto de nuestra experiencia normal. Ni la fantasía ni la tecnología desmienten hoy el hecho de que cada mónada organiza su experiencia teniendo su propio cuerpo vivo como centro indeclinable de orientación. Las condiciones monadológicas de la experiencia del otro solo confirman hasta qué punto el otro permanece como *analogon* del ego en todos estos ejercicios de descentramiento antropológico. El uno y el otro no pueden ni intercambiar sus perspectivas ni asumir la perspectiva ajena porque la inmanencia en la que viven sus esferas de sentido es irreductible.

Es necesario recordar que la impatía no reclama un saber objetivo de la esfera de propiedad extraña. Con todo, "aunque no podamos sentir lo que sienten [los animales], podemos salirnos del estrecho marco de nuestro propio *Umwelt* y aplicar nuestra imaginación al suyo" (De Waal, 2016, p. 21). Por ello la teoría de la impatía es cómplice de la teoría de la fantasía y se separa de las nociones de certeza y evidencia. Ni la impatía ni la fantasía esperan socavar las diferencias ontológicas y epistemológicas descritas por la fenomenología monadológica porque, precisamente, se fundan en ellas. Desde la impatía, no hay forma de fundir en una conciencia encarnada una multiplicidad de conciencias corporal, espacial y anímicamente inadecuadas.

La fenomenología de la imaginación es una fenomenología microscópica (Bachelard, 1997) que trabaja con variables minúsculas de la experiencia que un análisis de las estructuras fundamentales de la conciencia pasa de largo, aunque sean patentes para cualquier naturalista no académico. Nos referimos, por supuesto, a aquellas variaciones de tono, color y afecto que modulan la experiencia que dos individuos de una misma

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

especie pueden tener de un mismo objeto o situación. Ahora bien, solo hace falta la conciencia de estar frente a otra alma [*Seele*], frente a un perspectivista, para pensar que alrededor del otro se tiende una trama de hilos invisibles que configuran un mundo propio. Si la palabra alma nos compromete más que ninguna con el otro es porque, como Bachelard sostuvo, esta nos remite a una luz interior que no proviene de exterioridad alguna, sino que se refiere a una forma singular de iluminar el mundo desde "aquí".

El alma es un principio productor de luces que colorea con un tono u otro la experiencia. Es el alma la que nos ofrece una visión interior de lo externo alrededor. Los objetos y los espacios son lo que son gracias a las luces originadas en el sentido más íntimo de la pasión, el deseo, el miedo, el hambre. Semejantes matices, si por matiz entendemos los distintos modos de aparición que una misma cosa puede tener para una existencia, son pues fenómenos anímicos, del *anima*. En cada uno de estos fenómenos está tan comprometida la fantasía como en cualquier producto consciente del espíritu [*Geist*] o la autoconciencia [*selbstbewusstsein*]. Para una aparición poética, imaginativa, no hace falta tener ningún proyecto, solo un pequeño movimiento del ánimo. En cada aparición poética el ánimo se manifiesta, el alma es la primera potencia en inaugurar un ámbito de significación. Gracias a que tenemos alma, podemos reconocer la animación frente a nosotros.

5. Ciencia y literatura en la constitución de un saber etofenomenológico del animal

Uexküll describe la manera en cómo la imagen del mundo del cangrejo ermitaño posee un esquema formal bastante sencillo: todo objeto de forma cilíndrica o cónica es percibido como marcador de sentido. Sin embargo, la descripción formal es insuficiente si preguntamos la razón por la cual un mismo objeto de forma cilíndrica o cónica cambia de significado para este animal. "Para representar las cosas provistas de una relevancia vital en el mundo circundante de un animal, le prestamos a la imagen perceptual que proveen los sentidos un tono efectual, para captar íntegramente su significación" (Uexküll, 2016, p. 105). La misma anémona aparece ante el cangrejo como amenaza, como cuerpo habitable o como alimento según el animal se encuentre desprotegido, carezca de refugio o esté hambriento. En todo caso, el significado del mismo portador de sentido fluctúa rompiendo cualquier carácter unívoco. Este ejercicio sirve a Uexküll para comprobar que la afectividad da sentido al comportamiento ya que los "tonos afectivos" (2016, p. 102) no pertenecen a un ciclo autónomo y separado de la funcionalidad y la percepción: las relaciones entre organismos y objetos se vuelven más inteligibles gracias a los afectos. En palabras de Uexküll: "el mundo circundante recién adquiere su admirable certidumbre para los animales que lo habitan al tomarse en cuenta los tonos efectuales" (2016, p. 106). ¿Pero cómo es posible un conocimiento biológico y no metafísico de los estados de ánimo del animal? ¿Cómo acceder al alma, es decir, a la dimensión afectiva que ilumina con tonos variopintos el mundo del otro sin recurrir a la metafísica o a la

psicología comparada? Recordemos: los hábitos y la afectividad se iluminan mutuamente. Los afectos pueden ser inferidos de los actos recurrentes de los animales mediante un estudio objetivo y paciente que a su vez ilumina los motivos de sus acciones.

En una serie de cartas dirigidas a su esposa y publicadas durante diez semanas por la revista *Deutsche Rundschau* de 1919 –que posteriormente serán editadas bajo el título de *Cartas biológicas a una dama*–, Uexküll resume su posición con las siguientes palabras:

> *La vida anímica de los animales que los poetas entienden narrar con tanto encanto está bloqueada para el investigador-observador naturalista que puede investigar solo lo que es accesible a sus sentidos y que sabe muy bien que ninguna sensación como no sean las suyas le podrán enseñar experiencia alguna.* (Uexküll, 2014, p. 86)

Según esto, solo en fábulas los escritores pueden representar los sentimientos y pensamientos de los animales. En contraste, el etólogo debe reconocerse ignorante de las vivencias de estos. Esta idea demarca, por un lado, los campos de legitimidad y extralimitación del quehacer científico y, por el otro, los de los saberes populares y las narraciones de ficción. El ámbito de la etología como saber objetivo y científico estaría así estrictamente restringido a la observación y descripción del comportamiento. En este orden del conocimiento, el investigador prescinde de toda interioridad infiriendo los estados anímicos de los animales de sus movimientos y gestos. Fuera de este espacio encontraríamos los abusivos y antropologizantes relatos de artistas "ignorantes" que pueden permitirse indiscreciones u operaciones ilegítimas como describir estados mentales animales a través de los propios, o pretender saber lo que se siente ser otro organismo. Esto confirmaría el levantamiento de fronteras insuperables entre el quehacer científico y el saber popular, entre el conocimiento objetivo y la antropologización de la alteridad, entre un decir verdadero de un decir falso.

De sostener tal frontera tendríamos que admitir también la distinción de la narratología antinatural [*Unnatural narratology*] que expusimos en la primera parte de este trabajo: la distinción entre un discurso natural y realista, por un lado, y un discurso antinatural y ficcional, por el otro.

Incluso los estudios de narratología antinatural reconocen que cualquier narración de este tipo está siempre en una relación dialéctica con lo natural y lo real. De igual manera, la fenomenología husserliana y la fenomenología del alma *à la* Bachelard hacen explícito que la experiencia del otro en tanto que otro está ya atravesada por un halo de negatividad y ficción, de manera que la comprensión del comportamiento pasa necesariamente por la afirmación de un principio de animación en el otro que ilumina el mundo con tonos afectivos multicolor. Si eso es así, ni la narratología natural es manifiestamente distinguible de la antinatural, ni el quehacer del etólogo puede oponerse sin más al del naturalista no académico o al del poeta.

Esta contraposición no solo es improductiva, sino que empobrece nuestra relación sensible e intelectual con otras formas de vida. Por lo anterior es posible afirmar que la narrativa antinatural no es más que la narrativa etológico-fenomenológica que se pone en juego constantemente en todo estudio de la vida y no implica ninguna ruptura con lo real. En otras palabras, la narrativa antinatural se diferencia poco o nada del ejercicio descriptivo natural de cierta etología.

Para Uexküll, la dimensión subjetiva de los organismos –aquella que los distingue de los objetos naturales y artificiales como rocas o herramientas– se hace manifiesta en su poder perceptivo-efectual para constituir el sentido de su mundo circundante. En ese sentido, todo lo que constituye el mundo circundante de un organismo es significativo pues la subjetividad llena de sentido el medio ambiente. La comprensión del comportamiento animal va acompañada de la pregunta por la particular experiencia del mundo de esa otra existencia. Para Uexküll, por qué el animal se comporta de cierta manera y cómo este percibe el mundo son preguntas indisociables. La agudeza del enfoque decididamente biológico uexkülliano frente a una postura fisiológica es patente si atendemos a los principios con que ambas posiciones se aplican a la observación de los ciclos vitales de los animales: para el fisiólogo todo ser vivo es un objeto del mundo humano, mientras que para el biólogo el ser vivo es además un sujeto que habita su propio mundo (Uexküll, 2016).

Podemos señalar como condición necesaria para la posesión de un mundo que aquel siempre se abre para un maquinista, no para una máquina. Por ejemplo, planteada la pregunta de si la garrapata es una máquina o un maquinista, el fisiólogo responderá que la garrapata no es otra cosa que un autómata compuesto de aparatos receptores y efectores interconectados por un mecanismo de control interno, el sistema nervioso central. Entonces, las acciones de la garrapata son interpretadas a partir de un circuito de *inputs* y *outputs* basado exclusivamente en la necesidad causal de los reflejos, en las excitaciones nerviosas causadas por un estímulo externo sobre un receptor de la máquina que responde. El proceso iniciaría con un receptor que reacciona a determinada causa exterior –en el caso de la garrapata el ácido butírico y el calor– causando el movimiento efector de un miembro. El concepto de *arco reflejo* de Uexküll denota el sistema lineal compuesto por receptores, efectores y el sistema de conexión que comunica los impulsos provocando reflejos.

En el arco reflejo del fisiólogo el maquinista está ausente pues no encontramos factor subjetivo alguno en la descripción del acto. La descripción del mismo evento varía cualitativamente asumiendo una perspectiva biológica y etológica: los organismos no solo reaccionan a causas exteriores; sobre todo se comportan, se dirigen intencionalmente hacia el mundo. Lo anterior implica que los organismos vivos no solo hacen parte de nuestro mundo y de la naturaleza como otros tantos objetos, sino que poseen y están abiertos a un mundo propio. El exterior no causa sin más cierta reacción en ellos. La constitución corporal de los animales filtra y destila los estímulos. Con todo, si llevamos

hasta sus últimas consecuencias la objetividad del método etológico uexkülliano, el resultado de las andanzas por los mundos circundantes de los animales no puede ser más que decepcionante. Es precisamente la dimensión de la experiencia inmanente del mundo del otro –aquella que posee el germen de la animación– la que históricamente ha sido sacrificada en favor del carácter científico de la observación empírica de la conducta.

Este proceso de conversión de la etología en ciencia dura no es ajeno al proyecto biológico de Uexküll, que guardaba en sí mismo, virtualmente, esta posibilidad. Como bien resume Despret, la deriva conductista de la etología uexkülliana se debe a que la teoría del *Umwelt*: primero, es especialmente provechosa como medio de descripción del comportamiento de animales más o menos simples, como la garrapata; y, segundo, a que la teoría ha alentado a los investigadores a trabajar en la identificación de los signos que disparan efectos, haciendo que su trabajo se concentre en comportamientos instintivos y predecibles (2018, p. 177). El primer aspecto disuelve la especificidad de lo orgánico por su similitud con la máquina, mientras el segundo aspecto es un resultado directo del anterior y revela la potencial deriva automatizadora del concepto de mundo circundante. El resultado de lo anterior ha sido el encapsulamiento de los animales en rutinas de actividades y hábitos inmodificables, por un lado, y el enroque del arco reflejo lineal por el circuito de retroalimentaciones que llamamos círculo funcional como esquema de comprensión de los *inputs* y *outputs* que causan el comportamiento. El procedimiento de validación epistemológica del *Umwelt* y su rol en la institucionalización científica de la etología emprendido por Nikolaas Timbergen, Karl von Frisch y Konrad Lorenz supuso la eliminación de aquello que desde sus orígenes distinguió a la biología teórica uexkülliana respecto de lo que –el mismo Uexküll– calificó como mera física mecánica aplicada a la esfera orgánica: la inquietud por la subjetividad formadora de mundos sin la cual es inconcebible una comprensión plástica de la vida.

La cientificidad en el estudio de la vida animal es un fenómeno histórico que produjo una profunda escisión entre subjetividad y objetividad y entre saber y opinión al interior de la descripción e interpretación del comportamiento. La acusación hecha por Uexküll apropósito de la ligereza de los poetas para referirse a la vida anímica de los animales es manifestación de un movimiento intelectual interesado por sentar las bases de una ciencia rigurosa de la vida y por tomar marcada distancia de las historias y anécdotas sin fundamento epistemológico que describían el comportamiento animal. Desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, los naturalistas empezaron a mostrarse cada vez menos generosos en la atribución de estados mentales y afectivos a los animales. La rígida objetivación y cosificación de la vida animal y vegetal se cristaliza con la adopción del antropocentrismo como término sombrilla cuya extensión sirve para designar todo tipo de arbitrariedades, imprecisiones, ingenuidades, mitos y equívocos en los que cae la "canalla ignorante" al hablar de la relación con sus animales de compañía, jornaleo y cuidado. Para el momento en el que Uexküll escribe las cartas biológicas a su esposa, la escritura en la que el animal aparece atravesado por pasiones, sentimientos,

intenciones, voliciones, deseos y pensamientos está plenamente desacreditada o relegada al ámbito de la literatura, como es el caso de los ensayos sobre la vida de las hormigas, abejas y termitas de Maurice Maeterlinck. El empleo del lenguaje de la academia científica se diferencia tajantemente de la escritura popular en su exclusión de cualquiera de las modalidades de humanización de la vida animal recurrentes en anécdotas, relatos y fábulas.

La tendencia intelectual –ya dominante en tiempos de Uexküll y a la que parece oponerse en principio, aunque realmente esté atrapado por sus vientos– despoja al animal de su subjetividad y emplea polémicamente el adjetivo "antropocéntrico" como estrategia de desacreditación de un modo de pensar y de entender el comportamiento pre-científico en el que se conceden características anímicas al animal. En ese sentido, el adjetivo "antropomórfico" tiene un uso político y polémico pues descalifica otros modelos de pensamiento a la vez que produce la distinción entre prácticas y discursos científicos y no científicos (Despret, 2018). La diferencia entre naturalistas científicos y naturalistas aficionados debe entenderse como el resultado de una ofensiva política en la que una élite de intelectuales e ilustrados trazan los límites y posibilidades de una nueva ciencia autónoma a través de un proceso de negación y exclusión de otros modos de construir conocimiento. A partir de Konrad Lorenz la etología asumida como ciencia del comportamiento será directamente asociada con la descripción en términos de reacción y ya no de sentimientos o pensamientos, lo cual hizo desaparecer la intencionalidad, la iniciativa y, en general, la esfera de propiedad de la experiencia animal.

Como en cualquier disciplina científica que apunta al cultivo de una experticia, el desarrollo de las competencias necesarias para la producción de conocimiento biológico pasa por el antagonismo con aquellos –amateurs, cazadores, cuidadores, entrenadores, alimentadores– que reclaman competencias iguales o siquiera similares sin haber seguido el currículo de formación profesional. Paralelamente es alimentado el prejuicio de la insuficiencia de la experiencia de no académicos por parte de un grupo selecto de personas estudiadas que, además, reclaman la posesión de un saber teórico sobre las causas y mecanismos fisiológicos de la conducta.

Como ha mostrado el examen fenomenológico de las condiciones de posibilidad de la experiencia del otro animal que hemos llevado a cabo, no hay fundamentos epistemológicos para sostener el desprecio por la ficción en una disciplina en la que percepción y fantasía están inextricablemente ligadas en la experiencia del otro-animal en tanto que otro. Este desprecio a la ficción solo se sostiene políticamente. El rechazo del antropocentrismo deja al descubierto el interés de los científicos profesionales en deslegitimar, bloquear y censurar formas de observación, descripción y narración que amenazan su privilegio académico; la persecución del antropocentrismo tiene poco que ver con la relación entre nosotros y los animales; pero dice mucho de las rivalidades entre hombres. Lo mismo ocurre en el campo de la literatura académica, donde abundan las distinciones narratológicas como fruto inmediato de prácticas profesionales que alientan

la competitividad, la experticia y la creación de nuevos nichos temáticos. La separación de narratologías natural y antinatural ensancha y dota de una aparente relevancia erudita e investigativa la oposición entre realismo y ficción; a su vez que refuerza disposiciones científico-positivas como la mutua exclusión entre un decir natural y objetivo, y otro antinatural y subjetivista.

El problema de la consistencia epistémica que Patron desarrolla desde el análisis narratológico antinatural, a propósito de la escritura de *Anima* de Mouawad, circunscribe la presentación del punto de vista del mundo del otro animal como un asunto eminentemente poético, dando por sentado que la producción textual natural del científico no enfrenta ni trampea la misma barrera monadológica. Siguiendo a Patron, el escritor opera una renaturalización de la antinatural narración ofrecida por los animales. Estos atestiguan el infortunio del protagonista en las primeras tres partes del libro, haciendo intervenir la voz del protagonista en la cuarta parte. Allí el detective encargado de investigar el asesinato de la esposa recibe un manuscrito del propio Wahhch Debch en el que este le remite su historia narrada a través de gatos, perros, caballos, cerdos, monos, serpientes, búhos, etc. El coronel recuerda haberse topado de frente con la imponente figura del perro negro de Wahhch un año antes. Entonces la mirada del animal parecía decirle: "le he hecho venir para que pueda testificar por mí. Pero, por favor, hágalo con la lengua que inscribiré en su carne" (Mouawad, 2012). La lengua fundamental, espiritual y casi muda de los recién nacidos y de las bestias: gritos, chillidos, alaridos, gruñidos, etc. Con este giro Mouawad convierte las primeras tres partes de la novela en un ejercicio de escritura de ficción absolutamente natural. Patron salva la dimensión antinatural del texto apelando a la experiencia de una segunda lectura en la que las tres partes construidas a partir de las perspectivas parciales de los animales siguen conservando su consistencia y el mismo efecto en el lector a pesar de que este conozca ya la revelación de la cuarta parte.

La etología científica y la teoría narratológica antinatural admiten la separación antifenomenológica entre percepción y fantasía, la primera acentúa la observación empírica mientras que la segunda hace lo propio con la imaginación. En ambos casos, se pierde de vista que la experiencia empática del otro animal, en tanto que otro cuerpo vivo, esta de facto dada en un horizonte de negatividad en la que el sentido del cuerpo extraño es constituido gracias a transferencias de sentido analogizantes. Siempre que el estudio del comportamiento animal y la escritura de fábulas estén interesados en aproximarse lo máximo posible a la experiencia del mundo del otro, será necesario fantasear para descentrar el propio punto de vista.

En otras palabras, lo natural es la mutua generosidad con la que animales y hombres se co-experimentan como seres animados, perspectivistas o sujetos. Lo natural, lo que no tiene nada de irreal ni antinatural, es el mutuo juego de ponerse en el lugar del otro para asecharse, engañarse, escapar, ocultarse o coordinarse. Tanto el etólogo como el novelista parten de la inadecuación monadológica: dada la irreductible inadecuación de nuestra experiencia con la experiencia de otras mónadas animales, nos hallamos abocados a

realizar un ejercicio fenomenológico del alma extraña que es potenciado por la impatía como medio de presentación [*Darstellung*] para sí mismos de lo irrepresentable [*Vorstellung*]: la experiencia del mundo del otro animal.

Uexküll afirma que nos es imposible conocer la unidad de los objetos tal y como son experimentados por otras existencias. Por ejemplo, desconocemos el sentido que tiene el néctar de una flor para una abeja. La descripción objetiva del comportamiento del picaflor descompone la unidad del néctar vivenciado en dos circuitos y conjuntos de signos: i) un círculo perceptual en el que la fragancia del néctar aparece como signo perceptivo que atrae y ii) un círculo efectual en el que la viscosidad del néctar aparece como signo efectivo apresable. Ambas dimensiones se encuentran y sintetizan en el círculo funcional que describe el paso de la percepción y atracción al consumo del néctar. A su vez, este círculo funcional específico se incorpora a los círculos funcionales de otros comportamientos configurando el mundo circundante del animal. Sea como fuere, el círculo funcional es una suerte de constelación en la que se relacionan los portadores de sentido desencajados y se da cierta forma a su multiplicidad para disponer un cuadro o una escena que otorga unidad plástica a lo que en principio resulta inasequible: el mundo del otro. Sin importar si la descripción es simbólica, gráfica o literaria, el etólogo se sirve de elementos heterogéneos, de escorzos de observación, de notas sueltas sobre acciones, etc., para componer una imagen que ostenta la manera en cómo aparece el néctar deseado para el insecto recolector. Esta no es una labor menos artística que la escritura de Mouawad.

La articulación entre percepción y fantasía hace de *Anima,* no una ensoñación, sino "un libro de ficción que contaba los hechos" (Mouawad, 2012). Mouawad constituye fenomenológica y monadológicamente una naturaleza y una trama común a través de la co-percepción y los comentarios que distintos sujetos tienen del mismo evento. La objetividad se funda precisamente en la transubjetividad. No es un detalle menor que la novela no de lugar a sucesos y episodios que no hayan sido atestiguados por al menos un narrador, o a versiones contradictorias sobre la facticidad de lo acontecido. Los hechos son percibidos e interpretados de manera diferente según la constitución corporal de los organismos y sus estados de ánimo, pero la pluralidad de perspectivas no mina la consistencia de un plano de experiencia compartido.

Ahora bien, *Anima* desarrolla con bastantes licencias la síntesis de los puntos de vista. Para los animales, el mundo no existe más que como experiencia propia, de los suyos y a lo sumo de unos cuantos. La idea de un único mundo, tal y como es propuesta por Husserl en la quinta meditación cartesiana, es instaurada en virtud de una apertura infinita e ideal en la que cada ego particular está provisto de sistemas constitutivos mutuamente correspondientes con los de los otros, es decir, trascendentales. Por ello "a la constitución del mundo objetivo pertenece esencialmente una 'armonía' de las mónadas" (Husserl, 2009, p. 143). Gracias a esta armonía trascendental el fenomenólogo se permite pensar la identidad del mundo, pues la supone resultado de una súper síntesis

que ocurriría entre las experiencias de una comunidad perfectamente afinada y ensamblada: la comunidad de egos que llamamos seres humanos. La idea de un único mundo y una única Tierra –como aparece en *La tierra no se mueve* de 1034– solo tienen sentido para nosotros. Solo el hombre podría entender el alcance de la formulación leibniziana según la cual "a la multitud infinita de las sustancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que perspectivas de uno solo según los diferentes puntos de vista de cada mónada" (*Monadología*, §57).

Que "el mundo no existe" (Gabriel, 2016) es una formulación que todo naturalista tiene que tomarse en serio para luego subvertirla. Cada micro y macroesfera admite una suerte de aislamiento del absoluto que el etólogo y el poeta deben rearticular con el todo. Así, Uexküll integra la interrelación de los organismos con el exterior y con los otros en el círculo de la conformidad a un plan [*Planmässigkeit*] que guía su ontogénesis. Para el biólogo, entre los individuos de distintas especies acontece una comunización no intelectual, sino funcional, de comportamientos y acciones conjuntas en las que se manifiesta la co-experimentación y coordinación. Una suerte de ley técnica y práctica provoca el ajustamiento de cada animal monádico con los objetos y cuerpos de su mundo circundante. Esta ley "sirv[e] de base a la especie, a la familia y al Estado. Forma en su conjunto la conformidad a un plan que sostiene y forma al mundo entero" (Uexküll, 2014, 147). La composición de la melodía polifónica de la naturaleza –el ajustamiento entre los organismos– es el fin viviente al que tiende todo apoyo mutuo, toda caza, juego, cena o huida en grupo. "Este es el medio de obtener toda la variedad que se pueda, pero con el mayor orden posible, es decir, es el medio de obtener tanta perfección como se pueda" (*Monadología*, §58) en medio de una multiplicidad irreductible a una unidad coherente.

De la misma manera, los multiversos animales desde los que los narradores de *Anima* relatan la tragedia de Wahhch Debch componen una suerte de mundo asociado que no es propiedad de ninguno. La monadología implícita en el trabajo artístico de Mouawad y en la labor científica de Uexküll atraviesa sus obras con un espíritu conjuntivo y poético más que analítico y reduccionista. En ambos casos los animales son vistos como seres con un mundo propio y a la vez asociado. La asociación de los mundos circundantes entrega un plano de consistencia para la articulación funcional de aquello que desde nuestra perspectiva llamamos mundo en general. La teoría del *Umwelt* uexkülliana y la monadología narrativa moauawadiana ponen en jaque la objetividad fundada en el rol central y constitutivo de la intersubjetividad antropológica a través de un reconocimiento del ser anímico del animal –del punto de vista o ser perspectivista del otro– que aboca a los seres humanos a despojar el mundo de su inmediata familiaridad y a extrañarse de sí mismos, a verse como objetos de experiencia de mundos extraños. Un extrañamiento del propio mundo y de sí mismo los acerca, sin embargo, al mundo vivenciado por las bestias. Este ejercicio de extrañamiento acaba por arrancar a los hombres de la antinatural esfera en la que se aíslan del resto de la naturaleza y los conduce a confrontarse con su pequeñez y limitación natural. Etología y literatura se apoyan en la fantasía, no como fármaco y

tecnología de escape hacia un más allá de nuestra experiencia del otro, allende quién sabe dónde, sino como un vehículo privilegiado de contacto con lo real de los animales.

Bibliografía

Albert. J. A. N. (2016). *Unnatural Narrative: Impossible Worlds in Fiction and Drama*. Nebraska: UNP.

Albert. J & Ricardson. B. (2020). *Unnatural Narratology: Extensions, Revisions and Challenges*. Ohio: The Ohio State University Press.

Aristóteles. (1999). *Poética*. García, Y. V (Trad.). Madrid: Gredos.

Bachelard, G. (1997). *La poética del espacio*. Ernestina de Champourcin (Trad.) Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Berns, G. (2017). *What It´s Like to Be a Dog? And Other Adventures in Animal Neuroscience*. Nueva York: Basic Books

Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales… si les hiciéramos las preguntas correctas?* Sebastián Puente (Trad.). Buenos Aires: Cactus.

De Wall, F. (2016). "Pozos mágicos". En: *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Ambrosio Gracía (Trad.). Bogotá: Tusquets.

Finkelstein, D. (2008). "Sensations, Animals and Knowledge". En: *Expression and the Inner*. Cambridge: Harvard University Press.

Gabriel, M. (2017). *Por qué el mundo no existe*. Madariaga, J. M (Trad.). Barcelona: Pasado y Presente.

Husserl, E. (2009). *Meditaciones cartesianas*. Mario A. Presas (Trad.). Madrid: Editorial Tecnos.

(2014). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Antonio Zirión Q. (Trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Leibniz, G. W. (2010). *Monadología*. En: *Obras filosóficas y científicas Vol. II.* Ángel Luis González (Ed.). Granada: Comares.

Mouawad, W. (2012). *Anima*. Martín, S. P. (Trad.) [Versión Kindle]. Barcelona. Ediciones Destino. Disponible en: https://espaebook.mobi/anima/

Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?" En: *The Philosophical Review*, *83* (4), pp. 435-450.

Patron, S. (2020). "Anima by Wajdi Mouawad: Unnatural or Naturalized?". En: *Unnatural Narratology: Extensions, Revisions and Challenges*. Albert. J & Ricardson. B. (Eds.). Ohio: The Ohio State University Press.

Platón. (2008). República. En: Diálogos IV. Eggers L. C (Trad). Madrid: Gredos.

Richardson, B. (2011). "What Is Unnatural Narrative Theory?" En: *Unnatural Narratives—Unnatural Narratology*. Alber, J. y Heinze, R. (Eds.), De Gruyter, 2011, 23–40.

(2015). *Unnatural Narrative: Theory, History, and Practice*. Ohio: The Ohio State UP.

Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación, Vol. I.* Pilar López de Santamaría (Trad.). Madrid: Trotta.

Uexküll, J. V. (1934). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. R. M. Reneiro (Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.

(2014). *Cartas biológicas a una dama*. Tomás Bartoletti & Laura Cecilia Nicolás (Trads.). Buenos Aires: Cactus.

(2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Marcos Guntin (Trad.). Buenos Aires: Cactus editorial.

(2017). *Theoretical Biology*. D. L. Mackinnon (Trad.). Londres, Reino Unido: Forgotten Books.

DIEGO F. MORENO MANCIPE
Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. Filósofo y magíster en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Intereses de investigación: 1) la relación entre estética, política y filosofía de la historia; 2) la fenomenología del espacio y el comportamiento en clave etológica y uexkülliana.

Figuración animal en el arte contemporáneo peruano como posibilidad subversiva frente al desencanto de la Modernidad

A figuração animal na arte contemporânea peruana como possibilidade subversiva frente ao desencanto da Modernidade

Animal figuration in contemporary Peruvian art as a subversive possibility in the face of the disenchantment of Modernity

Fecha de envío: 30 de septiembre de 2020 **Fecha de aceptación: 08 de febrero de 2021**

Lorena Lucia Menacho Montenegro
Bachiller en Artes Plásticas con mención en Pintura. Facultad de Arte y Diseño de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
Email: lorena.menacho.montenegro17@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La presente investigación propone un modelo de revalorización de las culturas no hegemónicas mediante la representación animal como una posibilidad subversiva de exploración identitaria en diálogo con la alteridad. En primer lugar, se elaborará la relación entre lo latinoamericano y lo animal como identidades híbridas surgidas de la estrategia diferenciadora de los esquemas modernos. Luego, se proponen estas interacciones profanas como una posibilidad para la exploración conjunta de nuevos devenires. En segundo lugar se propone al arte como lugar de diagnóstico y experimentación de estas exploraciones mediante los posibles modos de representación de los animales desde las culturas híbridas. Finalmente, se analiza semánticamente la figuración animal en el arte contemporáneo en el Perú, sin perder de vista su posible instrumentalización en la cultura. Entre premodernidad y posmodernidad ¿qué se ha perdido con el humanismo y qué se ha vuelto a encontrar, mediante la representación del animal?

Palabras clave: identidad, arte, decolonialidad, posthumanismo.

A presente investigação propõe um modelo de revalorização de culturas não hegemônicas mediante a representação animal como possibilidade subversiva de exploração identitária em diálogo com a alteridade. Em primeiro lugar, a relação entre o latino-americano e o animal será elaborada como identidades híbridas decorrentes da estratégia diferenciadora dos esquemas modernos. Logo, essas interações profanas são propostas como uma possibilidade para a exploração conjunta de um novo ser. Em segundo lugar, a arte é entendida como um local de diagnóstico e experimentação de tais explorações por meio dos possíveis modos de representação dos animais desde as culturas híbridas. Por fim, a figuração animal na arte contemporânea do Peru é analisada semanticamente, sem perder de vista sua possível instrumentalização na cultura. Entre a pré-modernidade e a pós-modernidade, o que se perdeu com o humanismo e o que foi reencontrado, por meio da representação do animal?

Palavras-chave: identidade, arte, decolonialidade, pós-humanismo.

The present investigation proposes a model of revaluation of non-hegemonic cultures through animal representation as a subversive possibility of identity exploration in dialogue with otherness. In the first place, the relationship between the Latin American and the animal will be elaborated as hybrid identities arising from the differentiating strategy of modern schemes. Then these profane interactions are proposed as a possibility for the joint exploration of new becomings. Secondly, art is proposed as a place for diagnosis and experimentation of these explorations through the possible modes of representation of the animal from hybrid cultures. Finally, animal figuration in contemporary art in Peru is semantically analyzed, without losing sight of the possible animal instrumentalization in culture. Between pre-modernity and postmodernity, what has been lost with humanism and what has been found again, through the representation of the animal?

Key Words: identity, art, decoloniality, posthumanism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

En su novela *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), Arguedas ilustró la hibridación y desterritorialización cultural que ocasionó la llegada de la modernidad, estableciendo un símil entre una condición degradada imputada a las culturas no hegemónicas y los animales como identidades híbridas. Tras un final incierto, aún figura la pregunta de qué es lo que deparó el futuro globalizador a estos grupos. Es así que esta investigación propone un modelo de problematización y revalorización de las culturas no-hegemónicas y los animales en circuitos de hibridación que buscarían reconfigurar ambas identidades en diálogo conjunto y experimental mediante la interacción y sus tentativas representacionales.

En un primer momento se establecerá una relación entre lo latinoamericano y los animales en tanto identidades híbridas como problema y posibilidad. Para ello, primero revisaremos las estrategias de dominio de los esquemas modernos de la mano del sociólogo peruano Aníbal Quijano, el filósofo francés Bruno Latour, y del historiador del Reino Animal Jason Hribal. Luego, desde el antropólogo argentino Ernesto García Canclini, revisaremos enfoques más complejos sobre estas identidades como posibilidad de experimentación ante el cuestionamiento de los valores de la modernidad. Paralelamente, como hilo conector de los conceptos tratados, se usará la obra de José María Arguedas, por representar las convivencias interculturales e interespecie desde un Perú en proceso de modernización.

En un segundo momento sostenemos que ante la incertidumbre que supone el desencanto de la modernidad, es necesario el uso de métodos exploratorios que permitan dentro de sus estructuras el lugar de la especulación, la experimentación, y lo sensible como una revalorización del cuerpo. De este modo, reflexionaremos sobre el arte como herramienta de pensamiento mediante sus tentativas representacionales, en la búsqueda de nuevas formas de diálogo con la alteridad. Por ello, realizaremos un análisis de las representaciones animales en los círculos artísticos contemporáneos del Perú, como cultura híbrida. La metodología de nuestro análisis tomará como referencia las diversas dimensiones de la figuración animal contenida en el universo arguediano, que serán extrapoladas a las obras de un grupo de diez artistas peruanos contemporáneos seleccionados, en la búsqueda de un diagnóstico sobre la relación humano/animal a través de la figuración animal y sus tentativas de exploración.

¿Qué nociones se pierden y cuáles persisten en el Perú contemporáneo sobre la relación humano/animal?

2. Hilando puentes desde José María Arguedas

2.1 José María Arguedas como referente etnográfico

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

"Son muchos estos personajes y la definición de sus distintas almas no puede quizá hacerse sino a través de la novela"[172]

"Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir incondicionalmente para interpretar el caos y el orden"[173]

Según el filólogo y lingüista Alberto Escobar, el gran valor paradigmático contenido en la obra del antropólogo y novelista peruano José María Arguedas consiste en la relación que establece entre las transformaciones lingüísticas de su obra y las dinámicas sociales ocurridas entre los grupos humanos de una región que atravesaba un proceso de asimilación cultural entre lo local y occidente (Quijano, 2014). Este es el contexto que el novelista experimenta durante su infancia, ya que confronta las diferencias socioculturales que existieron entre el entorno de servidumbre indígena en el que creció, y la vena criolla aristocrática de su familia, de la cual se desprende:

> *Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa. (Arguedas, 2006, p. 11-12)*

Durante este proceso aprende de la subjetividad y la lengua de los pueblos de la sierra sur del Perú. No obstante, los límites de una lengua sin escritura narrativa, como es el quechua, lo llevan a hacer uso del español como medio para la revalorización cultural andina, "pero a condición de ir convirtiéndolo en vehículo apto para portar todas las necesidades expresivas del quechua. [...] El resultado es una lengua constituida por esa específica co-presencia de ambos idiomas" (Quijano, 2014, p. 693) que ofrece un modelo de convivencia multicultural desde la representación literaria: la saturación de la brecha entre lo local y occidente en la forma de una integración de sus diversidades (Quijano, 2014).

> *[...] intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores [...] El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. [...] Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. (Arguedas, 2006, p. 12)*

[172] Arguedas, 1983, p. 195.
[173] Arguedas, 2006, p. 30.

Así, mediante una adaptación de las formas tradicionales a los procesos modernizadores, logra no solo preservar, sino condensar y extender las múltiples subjetividades de las culturas andinas del Perú, que en ese entonces no eran sino saberes condenados por el "desprecio social, la dominación política y la explotación económica" (Arguedas, 2006, p. 11).

Es por ello que su obra ha sido catalogada como perteneciente al género indigenista, que refiere a la preocupación de diversos artistas por redefinir una plástica nacional mediante la representación del "hombre andino" (Canclini, 1990). No obstante, la complejidad sociocultural contenida en el universo arguediano rebasa esta catalogación. En palabras del mismo Arguedas: "se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en su inquietante y confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes" (1983, p.194). Así, el autor se dedica a representar y buscar sentido en esta convivencia intercultural en un conjunto de obra que ilustra la historia del Perú como un compuesto de constantes movilizaciones e hibridaciones entre diversos grupos sociales. Al mismo tiempo, la dimensión cultural de esta convivencia es excedida con la presencia de lo no humano. El universo arguediano está plagado de representaciones animales propuestas como "criaturas de mediación" (Aloi, 2012) que, en su visibilización, se presentan como posibilidad de entendimiento y redefinición de nuestras culturas híbridas desde una relación metonímica, que problematiza las concepciones identitarias que se proponen como una diferenciación del otro:

> *No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. (Arguedas, 2006, p. 13)*

Debido a ello, la obra de José María Arguedas será utilizada en esta investigación como un referente etnográfico que tejerá, ilustrará, y esquematizará los conceptos, problemáticas y posibilidades que aquí trataremos en relación a lo animal y lo latinoamericano como identidades híbridas, desde el contexto peruano. Para ello, nos apoyaremos fundamentalmente en dos novelas paradigmáticas: *Yawar Fiesta* (1941) y *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971). La primera obra toma como escenario el

pueblo de Puquio, y las dinámicas que giran alrededor de la celebración de la Yawar fiesta –o fiesta de la sangre–, una celebración de tauromaquia que transforma la convivencia intercultural –mestizos, blancos, chalos, indios, españoles, etc.– en una convivencia interespecie. Esta obra será usada, principalmente, para ejemplificar el proceso de inserción de occidente en los pueblos de la sierra rural del Perú. A su vez, nos sirve como un preludio contextual para *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), relato que se desarrolla en la ciudad de Chimbote, ubicada en la costa del Perú, región cuya ubicación geográfica la predispuso a la ocupación extranjera (Arguedas & Izquierdo Ríos, 2011). Es así que este escenario es preciso para narrar cómo la industrialización y la migración contribuyeron con la condensación de todos aquellos grupos humanos y no humanos que se ven reunidos por una condición de precariedad y desterritorialización consecuente a los discursos de desarrollo de la modernidad.

A continuación, estableceremos una relación identitaria entre las culturas no hegemónicas de América Latina y lo no humano como identidades híbridas desde dos momentos. El primero como una condición peyorativa y problemática utilizada como elemento diferenciante desde los esquemas modernos. Y luego como una posibilidad subversiva, puesto que su sola existencia cuestiona la eficacia de estos esquemas, y hace necesaria la implementación de una nueva visión experimental de lo humano en relación a lo no-humano. Identidades híbridas como problema y posibilidad ante la incertidumbre que suscita la falta de un modelo político que valide y regule las existencias de los actores que participan de esta condensación heterogénea.

2.2 Identidades híbridas: elemento diferenciante.

En su libro *Nunca fuimos modernos* (2007), el filósofo y antropólogo francés Bruno Latour propone que la modernidad está definida por la implementación de un nuevo régimen que, en la búsqueda de la pureza de los elementos, opone ontológicamente el lugar de los objetos del de los sujetos en la forma de una dualidad entre naturaleza y cultura. Desde el sociólogo peruano Aníbal Quijano, este esquema tendría su aplicación en una diferenciación identitaria que necesita de un otro para constituirse (2014). Así, en este apartado se propone lo animal y las culturas latinoamericanas, como identidades que guardan en común un rol diferenciante que sostiene el peso de un discurso de dominio. Como comenta el antropólogo brasilero Eduardo Viveiros de Castro, se trata de "un mismo gesto de exclusión que hace de la especie humana el análogo biológico del Occidente antropológico, confundiendo a todas las otras especies y todos los otros pueblos en una alteridad privativa común" (2010, p. 19):

> *Nosotros, sólo nosotros, los europeos, somos los humanos completos, o si se prefiere, grandiosamente incompletos, los millonarios en mundos, los acumuladores de*

> *mundos, los 'configuradores de mundos'. La metafísica occidental es verdaderamente la fons et origo de todos los colonialismos. (Viveiros de Castro, 2010, p. 20)*

En un primer momento, lo no-humano es tomado como el elemento que ha de ser sacrificado para resguardar la jerarquía y trascendencia de lo humano. Esto quiere decir que el humano, en orden de poder consolidarse como sujeto, debe trascender lo animal –lo objetual– en sí mismo. Así, René Descartes, exponente de la filosofía moderna, funda al sujeto en su acción pensadora, bajo influencia de elaboraciones clásicas y judeocristianas sobre la división entre cuerpo –objeto– y alma –sujeto– (Derrida, 2008). De este modo, el animal es reducido al modelo objetual de la máquina en base a una aparente condición autómata sustentada en su carencia de alma y, por ende, de pensamiento. Congruentemente, Quijano considera el descubrimiento de América como un hito culturalmente diferenciante producido por un abrupto choque entre las civilizaciones amerindias y occidente: "América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad" (2014, p. 778). Una identidad consolidada sobre la diferenciación fenotípica como legitimadora de las relaciones de poder desde un discurso evolucionista que reconfigura la intersubjetividad de las culturas para mantener la hegemonía cultural de occidente (Quijano, 2014).

Del mismo modo, con la separación del poder científico al abordaje de los objetos y el poder político al abordaje de los sujetos, se promueve una organización racionalista del mundo que, en su des-subjetivación, justifica la creación de un aparato económico extractivista (García Canclini, 1990) sobre la idea de que ciertos grupos, considerados irracionales, "son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la naturaleza. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables" (Quijano, 2014, p. 805):

> *Desde las cumbres bajan cuadro ríos y pasan cerca del pueblo; en las cascadas, el agua blanca grita, pero los mistis no oyen. En las lomadas, en las pampas, en las cumbres, con el viento bajito, flores amarillas bailan, pero los mistis casi no ven. En el amanecer, sobre el cielo frío tras del filo de las montañas, aparece el sol; entonces las tuyas y las torcazas cantan, sacudiendo sus alitas; las ovejas y los potros corretean en el pasto, mientras los mistis duermen, o miran, calculando la carne de los novillos.[...] Pero en el corazón de los puquios está llorando y riendo la quebrada, en sus ojos el cielo y el sol están viviendo; en su adentro está cantando la quebrada, con su voz de la mañana, del mediodía, de la tarde, del oscurecer. (Arguedas, 1983, p.77)*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Así, se instaura una división social del trabajo que termina por instrumentalizar tanto a los humanos como a los no-humanos bajo discursos de desarrollo. Como nos comenta Hribal, ambos construyeron el mundo moderno (2014):

> *Jason Moore ha señalado cómo la plata de las minas de Potosí, que financió el surgimiento del Imperio español, se consiguió cargando diariamente los lomos de 8000 llamas y, posteriormente, 100.000 mulas (2010, pp 16-17). Los caminos a Potosí, según atestiguaba un viajero de principios del s. XVIII, eran "más conocidos por […] los esqueletos de quienes caían exhaustos" que por las marcas de pezuñas. (Hribal, 2014, p. 153)*

Finalmente, a partir del siglo XX el desarrollo industrial desplaza a los animales como trabajadores y los convierte en materia prima bajo el mismo proceso en el que los hombres han sido reducidos a unidades de producción y consumo (Berger, 1980). Encontramos, un ejemplo de este proceso sacrificial en la obra *El Zorro de Arriba y El Zorro de Abajo* (1971). En el siguiente extracto, "el loco" Moncada escenifica la pasión de Cristo con restos animales que fueron arrollados por una locomotora, redefiniendo "al animal y no a Jesucristo, como los seres aniquilados por la modernidad, entendidos tanto por la sociedad política como por la industrialización" (Rubado, 2012, p. 109).

> *La locomotora llegó al mercado piteando a cada instante; el maquinista, con medio cuerpo afuera, manejaba el tren, despacio; arrastraba varios coches viejísimos, descoloridos y carcomidos. El último vagón trituró una jaula de cuyes y un gallo de piernas peladas, rojísimas, que llegó corriendo de la sombra de los comedores. Moncada puso su cruz sobre la mezcolanza de sangre, tablas y plumas que quedó pegada en los durmientes y la superficie del riel. El cuerpo del gallo fue recogido, ya cansado, junto a la jaula de cuyes. […] "Yo loco, negro, pescador pescado, voy a alimentarme de esta sangre del gallo de la pasión. ¡A vuestra salud, a vuestros pulmones! ¡Yo soy la salud, yo soy la vida de la vida, sarcófago, tuberculosis, Braschi! En auxilio de los curas extranjeros que andan en jeep llevando muertos cadáveres al hospital de la Caleta. Gracias, padres norteamericanos, sin sotana gallinazo, con pantalón limpio. ¡Abajo los extranjeros! ¡Rica sangre de gallo corredor!". (Arguedas, 2006, p.73-4)*

2.3 Identidades híbridas: problema y posibilidad

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

"Este desigual relato es imagen de la desigual pelea."[174]

"Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias."[175]

Sin embargo, los absolutismos ontológicos que conforman la mistificación moderna demuestran, en la actualidad, ser paradójicos. Como nos comenta Latour, los dispositivos mediadores que facilitaron el despliegue, movilización y expansión de los ideales modernos hacia los diversos actores humanos y no-humanos no hicieron sino proliferar la creación de híbridos: "Todo ocurre en el medio, todo transita entre los dos, todo se hace por mediación, por traducción y por redes, pero ese emplazamiento no existe, no ocurre. Es lo impensado, lo impensable de los modernos" (Latour, 2007, p. 65). Es aquí donde resuena el título del libro de Latour, *Nunca fuimos modernos*, en el sentido en que nos percatamos de que el mundo nunca funcionó bajo las reglas de su constitución.

Esta deconstrucción del esquema pone en cuestionamiento los valores y las identidades que de la modernidad surgieron, es así que los enfoques posmodernos reconocen una visión más compleja respecto a las identidades híbridas. Desde los estudios decoloniales, el antropólogo argentino García Canclini sostiene que Latinoamérica es un "continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo" (1990, p.23). Se trata de una sedimentación de subjetividades, producto de cómo las movilizaciones humanas y el crecimiento de las industrias fomentaron la condensación de actores, generando una convivencia multitemporal entre lo tradicional, lo colonial, lo político y las tecnologías modernas (1990). Como vimos anteriormente respecto a la hibridación lingüística en la obra de Arguedas, sucede una adaptación, una yuxtaposición, una co-presencia de realidades culturales. Y también de realidades no-humanas. Como se representa en el universo arguediano, los animales aparecen dentro de este intercambio como actores que terminan por condensar la hibridación de esta de convivencia en dinámicas interespecie. Las palabras *chusco* y *mestizo*, nos recuerda Anette Rubado (2012), profesora en Estudios Latinoamericanos, sirven para denominar tanto al ser humano como a los animales. El desarrollo industrial y el crecimiento de las ciudades no significaron ni el final de las tradiciones, ni el desplazamiento de los actores rurales, ni la desaparición de los animales. Por el contrario, estos escenarios se convierten en un foco de concentración de todas las patrias –"Negros, zambos, injertos, borrachos, cholos insolentes o asustados, chinos flacos, viejos; pequeñas tropas de jóvenes, españoles e italianos curiosos" (Arguedas, 2006, p. 54), etc.–, en el que un "mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (García Canclini, 1990, p.71).

[174] Arguedas, 2006, p. 271.
[175] Arguedas, 2006, p. 275.

No obstante, las tensiones generadas en la convivencia de lo tradicional y lo moderno genera, en sus versiones más radicales, la formación de comunidades marginales fundadas bajo un común sentido de desterritorialización. Este es el tema abordado en la novela *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), donde se explora cómo el desarrollo de las fábricas de harina de pescado en la ciudad de Chimbote congrega a grupos humanos y no-humanos que "luchan en un mar urbano que parece atraparlas en movimientos de producción, intercambio y consumo" (Rubado, 2012, p. 102). Podemos identificar estos intercambios en el siguiente extracto de la obra, donde se narra el cotidiano de la vida en el mercado del pueblo:

> *Cerca del mediodía chillaban de contento, se atrevían a salir algunas ratas; perros mostrencos las perseguían, alborotados. No las cazaban jamás; agitado el rabo, echados, los perros olían los huecos, las grietas del suelo. Los compradores se empujaban en los pasadizos; los dueños de los comedores les retorcían el pescuezo a las gallinas, haciéndolas girar en el aire, mientras charlaban. A excremento, a frutas, a sudor, a yerbas medicinales, olía la parte techada del mercado. Alcatraces tristes sobrevolaban en el aire, pajareando sueltos, o miraban, con los picos colgantes desde los techos bajos de las casas y ramadas. Alguna, alguna mujer les arrojaba tripas de pescado o desperdicios de chancho de mar. Si bajaban, los agarraban a patadas, los perseguían a tropazos, a palos; los perros se banqueteaban con ellos. (Arguedas, 2006, p.72-3)*

Así, entendemos la desterritorialización como la dimensión problemática de las identidades híbridas, en tanto que "construye una comunidad precaria, conflictiva y cambiante que no se basa en un sentido de pertenencia compartido, sino en una expropiación compartida" (Rubado, 2012, p.101) entre los restos no resueltos de la modernidad:

> *Ningún indio tiene patria, ¿no? Me consta. No saben pronunciar ni el nombre de su provincia. Ningún cholo, ningún negro verdadero, zambo o injerto tienen concierto entre ellos. Son peores que los indios en eso. ¿Dónde está la patria, amigo? Ni en el corazón ni en la saliva. (Arguedas, 2006, p.134-5)*

Es evidente la ausencia de un modelo político que valide las existencias y regule las dinámicas de estas identidades híbridas, del mismo modo en que Arguedas cierra esta novela escribiendo sobre un capítulo que "no puede ser escrito y por eso no existe" (Rubado, 2012, p 107). Un capítulo donde el caos heterogéneo del puerto de Chimbote toma sentido a los ojos de Moncada, quien "hace el balance final de cómo ha visto, desde Chimbote, a los animales y a los hombres. Porque él es el único que ve en conjunto y en

lo particular las naturalezas y destinos" (Arguedas, 2006, p.271-2). Así, tras entender estos alcances como consecuentes a las tentativas del desarrollo de la modernidad, ya no parece que la solución al problema de nuestras sociedades resida en la consolidación de la agenda moderna (García Canclini, 1990). Todo lo contrario. En el tumulto de personajes, su obra nos invita a reflexionar sobre cómo la visibilización de estas comunidades puede desembocar en "una visión de la cultura más experimental, es decir multifocal y tolerante" (Gómez-Peña, 1987, como se cita en García Canclini, 1990, p. 302). Es desde esta mirada exploratoria que las identidades híbridas, tanto subyugadas, se presentan como posibilidad ante la incertidumbre generada por el desencanto de la modernidad. Especialmente la figura del animal como elemento que, al formar parte de estos intercambios, termina por subvertir o traspasar los esquemas diferenciados que oponen el lugar de la cultura del de la naturaleza. Y al hacerlo, problematizan, también, la identidad humana.

3. Herramientas especulativas para pensar las relaciones interespecie

"I trust objects so much. I trust disparate elements going together."[176]

Como sostiene García Canclini: "en este tiempo en que la historia se mueve en muchas direcciones, toda conclusión está atravesada por la incertidumbre" (1990, p.332). Por ello es necesario hacer uso de herramientas de pensamiento que permitan la especulación como parte de un método que busca una redefinición identitaria en diálogo con la alteridad. Arguedas, en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* propone el juego como herramienta de exploración especulativa que logra establecer un diálogo con la alteridad animal desde lo corporal/sensorial (Rubado, 2012). Congruentemente, proponemos la práctica artística como herramienta de pensamiento experimental y sensible desde las posibilidades de representación de la realidad.

3.1 El juego como herramienta de pensamiento

Como identifica Annette Rubado, "es difícil generar un sentido sin ambigüedad, o un programa de acción política claro o definitivo. Pero es justamente la ambivalencia en sí la que abre la posibilidad al juego (2012, p. 104)." Así, encontramos en *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971) que Arguedas propone el juego como una herramienta de toques o afectaciones para el intercambio con la alteridad en la búsqueda de nuevos devenires, desde el contexto de una convivencia híbrida que "intenta forjar conexiones con otros seres de condición degradada en el presente" (Rubado, 2012, p. 96). Entendemos el juego desde las relaciones interespecie como una exploración especulativa de la intencionalidad

[176]"Confío tanto en los objetos. Confío en elementos dispares yendo juntos." (Dine, 1999, p. 108. [En Baker, 2013, p. 17]) [Traducción de la Autora (TdA)].

(Viveiros de Castro, 2010) forjada en una re-subjetivación de las reificaciones de la modernidad. Esto significa una revalorización de lo corpóreo, lo material, lo sensible como instrumento para el entendimiento:

> *El chancho es majestad en su... ¡claro, compadre! en su habla. He sido chanchero del chancho de corral u de chacra, no, pues, del encajonado en granja. Mucho he aprendido de los chanchos. El sentimiento, el alegría que es comer sabiendo en el hocico, así de largo, en la lengua, el calorcito, el olorcito del alimento mezclado de harina de pescado con otras cositas; el sonar "profundo del garganta", como usté dice, templado, con su melodía como de seda o como tripa, en que lumbres y raíces del mundo, del mismo culo de la tierra se manifiestan; ese gruñido, compadre. Ahí, en el gruñido distintos del chancho, sientes tú, compadre, el agua caliente y el agua frío, el barro, el aire limpio; el "pestilencia" y como usted dice el deshogo "buenazo" del defecar, del eructo ventocidad. [...] Latiguean con su rabo chico el aire; su cuerpo gordo no salta mucho, pero nengún animal, ni gente, así goza de su movimiento del cuerpo… (Arguedas, 2006, p. 170-1)*

En palabras de Latour, lo humano "no puede ser captado y salvado sin que le devuelvan esa otra mitad de sí mismo, la parte que corresponde a las cosas. Mientras el humanismo se haga por contraste con el objeto dejado a la epistemología, no comprenderemos ni lo humano ni lo no humano" (2007, p. 199). Es así que este diálogo con la alteridad animal conlleva a una redefinición identitaria que devuelve un sentido de animalidad al ser humano. Animalidad entendida la asunción de una materialidad "que permite al individuo y a la comunidad moderna soltar el deseo de definir el futuro" (Rubado, 2012, p. 99):

> *En Obrajillo y San Miguel podré vivir unos días rascándole la cabeza a los chanchos mostrencos, conversando muy bien con los perros y hasta revolcándome en la tierra con algunos de esos perros chuscos que aceptan mi compañía hasta ese extremo. Muchas veces he conseguido jugar con los perros de los pueblos, como perro con perro. Y así la vida es más vida para uno. (Arguedas, 2006, p.18-9)*

3.2 El arte como herramienta de pensamiento

En relación a nuestro tema, sostenemos que la sensación de inestabilidad e incertidumbre producida por el cuestionamiento de los valores de la modernidad, da origen a un nuevo enfoque interdisciplinario que busca nuevas formas de entender la realidad desde sus modos de representación, lo que abre espacio a una cooperación entre teoría y práctica, filosofía y arte. De este modo, proponemos el arte como herramienta de pensamiento contrahegemónico en su carácter estético –sensible– como abordaje

experimental/especulativo de la realidad desde sus modos de representación. Como nos comenta Canclini, "en varios artistas reconocer la hibridación cultural, y trabajar experimentalmente sobre ella sirve para deconstruir las percepciones de lo social y los lenguajes que lo representan" (1990, p. 310). Entonces, cuando colocamos nuestra atención sobre las prácticas artísticas "vemos el mundo a través de duplicaciones" (Canclini, 1990, p. 301), lo que nos permite analizar con distancia las subjetividades de nuestros colectivos desde sus tentativas de representación. Es así que la oportunidad que se presenta en un análisis desde el arte es la posibilidad de una redefinición de normativas contenida en los posibles de la multifocalidad representativa. Por ello, somos testigos de una exacerbación estilística en el arte contemporáneo, que, dentro de sus múltiples formas, condensa una gran multitud de expresiones estéticas, hegemónicas y no-hegemónicas. Esto hace del arte un lugar de diagnóstico.

Paralelamente, en la actualidad nos encontramos ante un incremento en las representaciones animales en el arte contemporáneo. Berger identifica este fenómeno como un síntoma de nostalgia en relación al simultáneo aumento de su consumo cultural y su desplazamiento (1980). En palabras de Silvana Annicchiarico (2007), creadora y directora del *Triennale Design Museum*:

> *What is behind this fatal attraction? What makes so many designers turn to animal forms for inspiration and so many consumers recognise themselves in objects designed in this way? It is my hypothesis that design objects shaped like animals or with animal names express, on a symbolic level, a sign of extinction. They make something that has been expelled, something that is missing, feel as though it is present; and they help, in some way, to make its absence more bearable*[177]*. (Andersen & Bochicchio, 2012, p. 13)*

Sin embargo, desde Andersen y Bochicchio (2012), este fenómeno sería incluso más complejo. Los autores sostienen que la presencia animal en el arte se ve siempre reforzada en períodos caracterizados por una sensación de disgregación de la identidad humana, lo que hace que artistas e intelectuales busquen la construcción de nuevos esquemas en un diálogo con la alteridad. De este modo, al igual que el juego, el arte constituye una de las herramientas que podrían colaborar con nuevas formas de relacionarnos con el otro.

A continuación, realizaremos una exploración de los alcances interseccionales entre lo cultural y lo no-humano desde la figuración animal en las manifestaciones culturales, tanto desde la obra de José María Arguedas, como desde las artes plásticas del Perú contemporáneo.

[177] ¿Qué hay detrás de esta atracción fatal? ¿Qué hace que tantos diseñadores tomen formas animales como inspiración y que tantos consumidores se reconozcan en objetos diseñados de esa forma? Es mi hipótesis que los objetos diseñados con forma de animales o con nombres animales expresan, en un nivel simbólico, un signo de extinción. Hacen que algo que ha sido expulsado, algo que falta, se sienta presente; y ayudan, de alguna manera, a soportar su ausencia." [TdA]

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4. Figuración animal en el arte contemporáneo peruano desde la obra de José María Arguedas

"The first subject matter for painting was animal"[178]

Tras haber realizado gran parte de nuestro análisis haciendo uso de la obra de José María Arguedas como hilo conector entre los conceptos abordados, para este capítulo se elaborará un modelo esquemático sobre los roles de la figuración animal en el universo arguediano. A lo largo de su obra encontramos una validación de la co-presencia de lo humano y lo no-humano en redes de convivencia híbrida, desde las que podemos identificar diversas dimensiones de la representación animal. Para esta ocasión abordaremos cuatro de ellas: el animal como receptáculo de identidad cultural, el animal como recurso crítico, el animal como condición humana, y el animal en sí mismo. Es importante recalcar que varias de estas dimensiones pueden encontrarse presentes simultáneamente en una sola representación, ya que su obra en conjunto retrata al animal como una identidad multifocal. Sin embargo, esta esquematización servirá como una guía metodológica para el análisis de las representaciones animales contenidas en las obras de diez artistas peruanos contemporáneos seleccionados para este trabajo. ¿Qué es lo que denota la representación del animal desde el Perú como cultura híbrida en la contemporaneidad? ¿Qué podemos descubrir y aprender de nuestra subjetividad al respecto de nuestra relación con los animales? ¿Puede el arte, como vehículo de exploración sensible, contribuir con la búsqueda de un diálogo con la alteridad?

4.1 Animal como receptáculo de cultura desde su condición mítica.

Tenemos en primer lugar el uso de la figuración animal como receptáculo de identidad cultural desde su condición mítica. Encontramos el ejemplo más contundente de este recurso en la imagen del zorro en la novela *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), cuya representación hace visible la subjetividad del universo cosmológico de las regiones andinas, antes que la condición animal del mismo. La simbología del zorro es tomada del Manuscrito Huarochirí, uno de los documentos más importantes y complejos del universo mítico prehispánico, considerado "el equivalente andino del Popol Vuh de los mayas" (Mayer & Millones, 2012, p. 16).

Como sostiene el novelista y pensador cultural John Berger, los animales constituyeron el primer entorno humano y, paralelos a él en su alteridad, prestaron sus características para la interpretación del mundo (1980). Desde el mito, sostiene Lévi-Strauss (1997), los animales proporcionan un modelo de organización sistemático para el

[178] Berger, 1980, p. 7.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

caos cósmico, por su distintividad natural y nexo entre lo individual y lo múltiple –un animal es individual pero a la vez representante de su especie–:

> *[...] el animal aparece como un útil conceptual de múltiples posibilidades, para destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura. [...] constituye el objeto de pensamiento y proporciona el instrumento conceptual. (Lévi-Strauss, 1997, p. 217)*

Esto supone una construcción identitaria en diálogo con la alteridad desde una relación metonímica. Lo que permite un intercambio entre ambos componentes desde la validación de una proximidad o contigüidad paralela en su alteridad. Para Eduardo Viveiros de Castro, esta relación está contenida en el relato mítico bajo la forma de un momento preconceptual en que "las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente" (2010, p. 46). Una etapa en que los humanos y los no-humanos aún no eran distintos (2010). Es decir, el paso previo a una diferenciación entre cultura y naturaleza. De este modo, la novela tiene como hilo conector la conversación entre dos zorros, el zorro de arriba –de la sierra– y el zorro de abajo –de la costa–. Estos personajes se presentan como conocedores y mensajeros por su carácter migratorio, lo que los convierte en mediadores entre las regiones de la sierra y la costa. Así, desde su simbología tradicional, proporcionan un modelo para el abordaje de la figura del migrante (Gómez García, 2016):

> *El capítulo 5 [del manuscrito Huarochirí] narra la historia de Huatyacuri. Se trata de un mendigo que caminando entre Uracocha y Sieneguilla escucha la conversación de dos zorros. El zorro de la parte alta comparte que el poderoso señor de arriba Tamtañanca se encuentra enfermo a causa de la infidelidad de su esposa. El zorro de la parte baja, por su parte, revela que la hija de un importante jefe "muere por [tener contacto] con un sexo viril" (37). El capítulo continúa relatando la manera en la que Huatyacuri se convierte en señor utilizando la información brindada por los zorros. (Gómez García, 2016, p.451)*

El escrutinio de los posibles modos de relación bajo esta condición no diferenciada y paralela podrían dar luz un modelo divergente para la relación con el otro. Así, la identificación del carácter migratorio del zorro da cuentas de una observación de sus conductas, desde Viveiros de Castro, respondería a una forma de conocimiento mediante la subjetivación de lo existente, una exploración de la intencionalidad de las cosas (2010); lo que defiende la exploración sensible en la interacción con el otro como una forma de entendimiento (Lévi-Strauss, 1997).

Del mismo modo, afirma Aloi, el arte constituye, dentro del misterio de la representación animal, una de las herramientas utilizadas para su entendimiento (2012). Así, comenzaremos el análisis artístico con la obra de Juan Javier Salazar, *Perú Express* (1996-2016), donde encontramos la imagen del jaguar como representante identitario del imaginario amazónico. Esta obra consiste en la fabricación y venta ambulante de *Perucitos*, peluches con una forma híbrida entre el mapa del Perú y el cuerpo de un jaguar, como una alternativa para contener y sostener la diversidad del país: "Si tu pudieras tener este país que es tan complejo, tan frustrante y tan fotogénico a la vez, [...] y apachurrarlo, o tenerlo, o agarrarlo a patadas… ya sería una gran cosa" (Salazar, 2016).

El jaguar se ve emparentado a los espacios mentales reservados al mundo amazónico. Sus apariciones en las diversas cosmovisiones lo relacionan con el misterio, la humedad, la oscuridad y lo femenino (Mayer & Millones, 2012). Así como también se le atribuyen poderes sobrenaturales, como la hipnosis, que podrían estar relacionados con los patrones de su pelaje, como vemos en el siguiente extracto de la experiencia del artista Enrique Casanto Shingari, perteneciente a la comunidad Asháninka, de su encuentro con un jaguar:

> *Cuando era joven, los abuelos me contaban sobre el otorongo, cómo se convertía en persona y cómo llamaba a las personas por su nombre para hipnotizarlas. Yo decía: "Quiero experimentar cómo es que el tigre puede conocer a la persona por su propio nombre". Tenía mi padrastro que era cazador, un día fuimos al monte y yo tenía mi tarima arriba del árbol; yo ya estaba dormitando y él me dice: "No te vayas a dormir porque sino te caes o sino el tigre te jala de allí". Yo me dije: "No puede ser, son las seis de la tarde y no debo tener sueño". Yo observé y ahí me di cuenta: un tigre me había estado mirando, me había estado hipnotizando. [...] Desde esa fecha le preguntaba a mi abuelo cómo es que el tigre, con sólo mirar a la persona te hace dormir. (Landolt, 2005, p. 106-8)*

El precio de la venta ambulante de estos *perucitos* es propuesto por los compradores con el fin de realizar una protesta contra el elitismo de los círculos del arte culto. De igual manera, la idea de "vender al Perú", referida durante su intervención, evoca inmediatamente a los gobiernos corruptos que "venden el Perú a pedacitos" (Salazar, 2016). Así, nos sitúa en el discurso político de su intervención, que consta en una tentativa de subversión dirigida a un Perú elitista y capitalista –en su jerárquica diferenciación étnica y económica, que además es extractivista–. Así, la imagen del jaguar cumple la función de traer a escena los espacios culturales y naturales de la Amazonía como representantes de un Perú que intenta revalorizar sus dimensiones no hegemónicas.

Muchos relatos de la Amazonía presentan el fenómeno de la zoomorfización como el origen de diversas especies animales. Recordando los aportes de Viveiros de Castro, el

mito consiste en el paso metamórfico por el cual algunas criaturas dejaron de ser indistintas; de entre ellas, el origen de los animales consistiría en la pérdida de atributos que los definían humanos:

> *No es que los humanos sean antiguos no-humanos, sino que los no·humanos son antiguos humanos. [...] tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera que no es evidente para nosotros. (Viveiros de Castro, 2010, p. 50)*

Esto es lo que sucede en el relato y la pintura *El trompetero, la sachavaca y el pozo de agua*, del artista Enrique Casanto Shingari. Esta historia narra la querella entre dos hombres por la posesión de un pozo de agua y, tras una discusión, quedan convertidos en un pájaro trompetero y una sachavaca. Encontramos que la relación que se guarda entre las formas animales y sus personificaciones humanas consisten en una similitud intencional, expresada en las actitudes, rutinas, diseños corporales y de vestimenta:

> *Hoy en día los dos viven en el monte. El trompetero come pequeños peces, caracoles, camarones y semillas, mientras que la sachavaca tiene su propio pozo donde se baña y come los frutos que producen los árboles. [...] Antes, cuando el trompetero era persona, tenía varias mujeres, de seis a diez. Por eso ahora que se convirtió en ave conduce su clan con varias hembras. También ha sido muy danzante, era el primero que salía a bailar seguido por todas sus esposas cuando invitaba a sus paisanos a la fiesta. Su cushma era de color negro y, como estaba gastada en la parte de atrás, su esposa le había cosido una tela blanca para remendarla. Al ser transformado en ave, se quedó con esos colores en su plumaje. Y, como ya no ha tenido su flecha para picar, ahora su boca se ha convertido en pico. (Landolt, 2005, p. 98-99)*

El escenario representado en la pintura que contiene esta narración evidencia un riguroso proceso de observación cromática y formal de la flora y la fauna. El tipo de atención que suponen estos procesos de representación revaloriza al arte como una forma de exploración de nuestra relación con lo no-humano desde lo sensible. En palabras del artista: "Pienso que ahora los jóvenes están perdiendo las historias y también el habla, ahora ya no saben ni dibujar una sachavaca, porque los animales se han retirado. Yo les invoco a los jóvenes que tomen en valor las historias, la medicina tradicional, las pinturas" (Landolt, 2005, p. 108).

Del mismo modo sucede con la pareja de artistas shipibo Elena Valera –Bawan Jisbë– y Roldán Pinedo –Shoyan Shëca–. Ambos se dedican a pintar los mitos y leyendas de su cultura, y en ellos se puede reconocer una visión metonímica del animal como referente en la experiencia del mundo. Esto se evidencia en el mito *El Josho Shino, mono*

blanco, que enseñó a celar, que narra los inicios de la monogamia en la comunidad Shipibo como resultado de los celos, respuesta emocional que el humano aprendió del mono blanco. Lo que deja entrever una validación del animal como un otro paralelo:

> *–No seas sonso, ya no la mandes –dijo el mono– tu hermano la hace mujer, duerme con ella. Cuando venga, prepara el wino para que le partas el cráneo. De ahí vino una manada de monos. Estaba una hembra teniendo relación con un mono y, entonces, vino otro mono más y le mordió al macho, por celos. El hombre estaba mirando lo que ellos hacían, y en eso pensó: "¿Así se hará? ¿Y por qué, mejor, yo no hago igual?". (Landolt, 2005, p. 24)*

Visualmente, esta pintura congrega, simultáneamente, a todos los personajes organizados de acuerdo a los distintos momentos de la historia, lo que crea una narrativa visual del relato. De este modo, observamos en una misma composición a la mujer, los dos hombres, el mono, unos pescadores y algunos peces. A su vez, por tratarse de una imagen estática, esta forma de representación permite el paso entre el flujo narrativo y una perspectiva distanciada, general y colectiva. Así, la exploración visual de estos artistas se puede proponer como una alternativa de representación de la multitemporalidad y multifocalidad de perspectivas que conviven simultáneamente en un mismo espacio.

4.2 El animal como recurso crítico

Con el desarrollo de la modernidad, se impone una ruptura entre lo humano y lo no-humano, lo que modificó estas semantizaciones originarias. Desde las prácticas artísticas modernas, esto se manifiesta en un antropomorfismo que disuelve al animal bajo la metáfora del ser humano (Fleisner, 2019). Sin embargo, desde las culturas híbridas, por la sedimentación de subjetividades heterogéneas multitemporales y una condición degradada compartida, se gana que el animal no haya sido del todo despojado de una proximidad con lo humano. Es por ello, que incluso desde un contexto urbano y globalizado podemos hacer referencia a una visión metonímica del animal, que refuerza su función crítica. Así, identificamos que en el escenario de *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, se mantiene esta proximidad entre lo humano y lo no-humano desde una precariedad compartida:

> *¿No los has visto? Ahora el alcatraz es un gallinazo al revés. El gallinazo tragaba la basura perniciosa; el cocho de hoy aguaita, cual mal ladrón, avergonzado, los mercados de todos los puertos; en Lima es peor. Desde los techos, parados en filas, fríos, o pajareando con su último aliento, miran la tierra, oiga. Están viejos. Mueren a miles; apestan. Los pescadores los compadecen, como a incas convertidos en mendigos sin esperanzas. (Arguedas, 2006, p. 111-2)*

Del mismo modo, en la obra de los artistas que abordaremos a continuación, la figuración animal sirve para denunciar una condición degradada compartida. La mayoría de estas obras hacen uso de la imagen del perro como animal para establecer esta relación metonímica, por ello se realizará este análisis en paralelo a diversas nociones que constituyen la relación histórica entre los perros y los humanos.

En la costa norte del Perú, el perro se ve asociado con la muerte desde su rol como psicopompo. Podemos suponer que se trata de una extensión de su lectura como acompañante en la vida del ser humano, hacia mundos de ultratumba. Como nos explica la pareja de intelectuales, Renata Mayer y Luis Millones al respecto de los hallazgos de perros enterrados en el santuario de Pachacamac:

> *Para empezar fueron enterrados en forma similar a como se hacía con las personas (más bien infantes), y aunque los fardos que los cubrían, a por lo menos tres de estos animales, estaban hechos con textiles reutilizados, no deja de sorprender el cuidado con que se les enterró. Sin embargo, es imposible afirmar que fueron sacrificados. (Mayer & Millones, 2012, p. 59-60)*

De igual manera, esta connotación puede ser identificada en la región andina, específicamente en Ayacucho, donde es aún vigente a través de la tradición oral: "son animales tan fieles que siguen a sus amos una vez muertos, incluso al Purgatorio. Para aliviarlos del fuego que los atormenta, van y vienen de este mundo llevándoles agua en sus orejas" (Mayer & Millones, 2012, p. 60). Así, el reconocimiento de su proximidad puede ser identificado en la obra de Aldo Shiroma desde la exposición en colaboración con Eduardo Tokeshi, *Animales Asociados* (2016). Se trata de una colaboración entre dos artistas que visualizan la realidad como una "zoociedad" (Shiroma, 2016), en la que se valida al perro como un animal urbano:

> *Compartimos la ilusión del espacio natural, como un paraíso utópico y a los animales que en él viven como parte del misterio que se escapa entre los dedos. Al mismo tiempo, mis animales, en este caso perros, son la representación o proyección del estado animal humanizado, convertidos en seres urbanos. (Shiroma, 2016)*

La obra fusiona lo animal con lo lúdico, aspectos que relaciona con la niñez, y los emplea como un lente a través del cual inspecciona la vida cotidiana. Así, la estética del artista trae a escena la idea del juego en relación al arte y lo animal como enfoques alternativos para la exploración del entorno: "Metaforizar sobre la naturaleza es aferrarnos a las utopías, en sociedades donde los animales tienen más humanidad que los

hombres y éstas se transforman en enormes monumentos a la soledad y la incomunicación, los animales nos dan lecciones que no terminamos de asimilar" (Galería Forum, 2016).

Por otro lado, en el universo cosmogónico del Manuscrito Huarochirí, la connotación que reciben los perros es peyorativa:

> *Así, por ejemplo, sucede en el episodio, muy conocido, de la llama que increpa a su pastor por no haberse percatado de la proximidad del diluvio. Este se encontraba disgustado porque aquella lloraba y no comía. Frente a ello, el pastor increpa a la llama: «¡Come perro! Tú descansas sobre la mejor yerba». [...] Obsérvese que se usa «perro» para maltratar a la llama, estableciendo de alguna manera la jerarquía entre ambos animales [...] La situación se repite en una de las batallas que sirve de eje al documento. Me refiero a aquella entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho. El derrotado rival del dios-montaña es «sentenciado a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres». (Mayer & Millones, 2012, p. 58)*

Así, en la exposición *¡A Mí Qué Chicha!* (2013), una de las obras que presentó el artista Maximino Velarde puede evocar el rol metonímico del perro en relación a una condición degradada compartida entre lo humano y lo no humano desde un contexto urbano. La muestra reúne una serie de artistas de estética "chicha", concepto polisémico que tiende a aludir a una designación peyorativa de las clases populares; pero también a un cuestionamiento que construye, desde la hibridación, un nuevo espacio cultural: "Excitante mezcla, ayuntamiento e hibridez que trasciende el 'buen gusto' de la hegemonía y que se aparta de lo oficial o subvierte el colonialismo apropiándose de sus propios códigos" (Centro Cultural España, 2013). La pintura, donde aparece un perro sosteniendo una bolsa de basura con su hocico –que además es tomada de un referente fotográfico–, es reflejo de un contexto urbano transformado en marginal como consecuencia del neoliberalismo (Centro Cultural España, 2013). De este modo, no sólo da razón de cómo los animales se ven envueltos como un grupo más de actores dentro de esta compleja dinámica intercultural e interespecie, sino que mediante la representación en esta relación entre ellos, se refuerza una denuncia crítica sobre la precariedad en sus modos de vida.

Podemos identificar, también, una denuncia desde la figuración canina en la obra de la artista Carolina Kecskemethy. En la muestra compartida con la escultora Rocío Rodrigo Prado, *Paisajes Desordenados* (2018), la artista reflexiona sobre los discursos de género y sexualidad mediante una exploración de su propia identidad haciendo uso de la imagen del perro en relación al paisaje urbano:

> *[...] las pinturas y el mural de Carolina, que se pinta a sí misma como canes desplazados, casi fuera de lugar, intentando buscar su espacio, su rol, su juego. [...] Las*

> *costas/basural de Lima que dibuja Carolina hacen la misma referencia y más ya que son el contexto y enfatizan el residuo, esa otra ciudad de restos a ser reciclados por lo marginal, los marginales. Esa otra ciudad en donde la basura y "los otros" re-utilizan el sobrante y los desechos que dejan la abundancia y el consumo. (Galería Forum, 2018)*

Aquí, la imagen del perro tiene connotaciones similares a aquellas previamente analizadas en la obra de Maximino Velarde. Su condición degradada, contenida en el carácter errante que le atribuye esta obra, le permite señalar con precisión la denuncia crítica que propone: la desterritorialización desde la sexualidad divergente como condición degradada en una sociedad patriarcal cishéteronormativa, contenida en la imagen del perro vagabundo: "El hombre, desnudo y abierto, representa a otra minoría, a las minorías, también relacionadas al género. [...] Los dibujos e intervenciones de Carolina apuntan no sólo al contexto sino que abre el discurso a otras asociaciones (como la ciudad-basural) o expande el registro (como el sensual y sexual)" (Galería Forum, 2018).

La relación establecida entre identidad, sexualidad, y animalidad bajo una condición degradada vuelve a ser tocada en la obra *Carne Premium* (2008), de Patricia Gygax. Esta pintura denuncia la reificación del cuerpo femenino para el consumo sexual mediante una comparación con la instrumentalización alimentaria del animal, lo que propone a ambos componentes como subalternos dentro de una sociedad permeada por los ideales de la masculinidad hegemónica. La idea del consumo de cuerpos es referida por la escritora norteamericana Carol J. Adams, como la perspectiva dominante de nuestra cultura. Es lo que el sujeto le hace a los objetos, lo que alguien le hace a algo (2015). Como nos comenta la artista, esta idea nace de los estándares estéticos a los que son sometidas las mujeres en una sociedad hipersexualizada:

> *Este tema partió a partir de mi experiencia personal en cuanto a imagen, peso, dietas, ejercicio, etc. Estuve pensando en qué era lo que me llevaba a hacer este tipo de regímenes, y no sólo a mí sino a tantas mujeres (y tan pocos hombres). [...] Aparece una mujer observada, prácticamente en vitrina, callada, encerrada, sumisa, a la espera de que el otro la acepte y la "compre". Se habla de la mujer como una mercadería, con peso y medida y con fecha de vencimiento. (Gygax, s.f.)*

Así, la artista se pinta a sí misma empaquetada como un "pedazo de carne", que hace referencia al animal ya reificado. Sin embargo, esta pintura se exhibe actualmente en el restaurante *Carnal*, ubicado en Miraflores (Lima, Perú), lo cual genera polémica al respecto de sus intenciones discursivas.

4.3 El animal como condición humana

Desde la metonimia se puede identificar que el animal presta un sentido esquemático al tumulto caótico de las convivencias híbridas del Perú contemporáneo. Y en ello, identificamos que la identidad es abordada como una construcción en diálogo con la alteridad, lo cual compromete lo humano como identidad exclusiva y separada. Es así que el siguiente rol del animal en la obra de Arguedas es el de problematizar la condición humana al evidenciar su correspondencia con la animalidad. Tomando como referencia, nuevamente, la novela *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo* (1971), nos topamos con el mismo José María Arguedas, quién cuestiona la pureza de su condición como sujeto humano al escribir en sus diarios: "Claro que yo no debo ser tan límpido como me describo en esas líneas. Creo tener, como todos los serranos encarnizados, algo de sapo, de calandria, de víbora y de killincho, el pequeño halcón que tanto amamos en la infancia" (Arguedas, 2006, p. 96). El carácter subversivo de esta autodenominación podría corresponder también a un recurso que declara y denuncia algún tipo de condición personal, en el caso del autor, comenta Rubado, se "crea un alter ego en los diarios que reverbera con el conflicto y la ambivalencia que se siente en la ciudad: los dos son simultáneamente animalizados y desanimalizados" (2012, p. 99).

Así, en el conjunto de obra *Animales Familiares* (2011-2012), la artista Ana Teresa Barboza explora las intersecciones entre humano y animal a través de una reflexión sobre el cuerpo y la sexualidad, desde su condición femenina –reflejada en la técnica de bordado–. Este vínculo sexual entre humano y animal constituye "una de las fantasías más antiguas y secretas" (Muñoz Puelles, 1996, p. 4). Lo sexual como una práctica del cuerpo, se encuentra con lo animal mediante la correlación entre las dualidades sujeto/objeto, alma/cuerpo, y humano/animal. Es a través del cuerpo que, lo sensorial, lo animal alcanza al humano, y compromete su identidad, ya que, como comenta la poeta peruana Tilsa Otta a propósito de esta muestra, "cuando amamos, somos humanos y nos mordemos. Cuando amamos, perdemos el control y nos lamemos" (2011). De este modo, esta representación subvierte la pureza de la identidad humana como concebida desde los pilares absolutistas del discurso humanista:

> "*Si quieres puede ser puro*
> *Pero para mí puro es salvaje*
> *Como el primer día del sol*"-(Otta, 2011)

4.4 El animal en sí mismo

Finalmente, la importancia del recurso de la metonimia radica en que se forja desde una proximidad paralela en su alteridad, en la que el animal como sí mismo no desaparece en la comparación con su contiguo humano. Así, podemos identificar en el mundo

arguediano, elementos que responden a una preocupación por ver al animal en su otredad. Encontramos un ejemplo en el toro de la novela *Yawar Fiesta* (1983), el Misitu, quien convierte las dinámicas interculturales de la narración en dinámicas interespecie. Un momento clave para el desarrollo de esta función es la multifocalidad de los relatos sobre su origen. El autor desarrolla las diversas perspectivas que los humanos de la novela tienen al respecto de este animal, para, finalmente, proponer una mirada que sólo es accesible para el narrador omnisciente. La primera perspectiva corresponde a una visión mítica:

> *Los k'oñañis decían que había salido de Torkok'ocha, que no tenía padre ni madre. [...] Y que al amanecer, con la luz de la aurora, cuando estaba calmando la tormenta, cuando las nubes se estaban yendo del cielo de Torkok'ocha e iban poniéndose blancas con la luz del amanecer, ese rato, dicen, se hizo remolino en el centro del lago junto a la isla grande, y que de en medio del remolino apareció el Misitu, bramando y sacudiendo su cabeza. (Arguedas, 1983, p. 132)*

La segunda corresponde a la visión antropocéntrica de Don Julián, quien valora al Misitu por tratarse de una extensión de su identidad, reflejada en su bravura: "Lo dejé en los k'eñwales, y no le pegué un tiro, porque toda la gente de la puna y de los otros pueblos hablan de mi toro. ¡Porque es el patrón de las alturas!" (Arguedas, 1983, p. 96). Y, finalmente, una perspectiva que es oculta desde su otredad, correspondiente a la realidad sobre su origen, que es un misterio para los personajes de la novela: “Pero el Misitu no era de K'oñañi, no era, por eso, del vaquerío de don Julián. Llegó a las punas de K'oñañi ya toro, escapando de otra estancia; quien sabe de Wanakupampa, de Osk'onta, o de más lejos. Apareció de repente en los k'eñwales de Negromayo” (Arguedas,1983, p. 136).

También podemos encontrar representaciones de la alteridad en el paralelismo que se establecen al momento que Kokchi, brujo que tenía la capacidad para comunicarse con los animales, realiza un ritual para proteger al Misitu de que sea atrapado y utilizado en la Yawar fiesta. En paralelo, se describe al Misitu como ajeno a esta dimensión problemática:

> *No vas a querer, taita. Desde tu cumbre estás viendo Torkok'ocha, tu laguna; de allí es Misitu, de su adentro, de su agua, ha despertado tu animal. Aquistá tus k'oñañis, han venido en la noche, caminando lejos, en helada, en el frío, en el viento, para avisarte, rabia de K'ayau quiere Misitu, diciendo: ¡No vas a dejar, auki! [...] Mientras, el Misitu comía tranquilo el pasto de Negromayo; vigilando su querencia, durmiendo en el monte, bajo la sombra de los k'eñwales que le defendían de las heladas. (Arguedas, 1983, p. 139-140)*

De este modo, los siguientes artistas persiguen una deconstrucción cultural del animal haciendo énfasis en lo incognoscible de su otredad, trayendo a escena el problema de la subjetividad animal como un espacio restringido para la imaginación humana, forjada en los límites de nuestra experiencia (Nagel, 1974). Así, tenemos la obra *Anima(L) Traces* (2013-2014), de Carolina Cardich, bióloga y artista que reflexiona sobre la relación humano/animal, y la problematiza proponiendo una deconstrucción de sus normativas: "Deconstruir es también construir. Así, la deconstrucción es planteada como un tipo de pensamiento que critica, analiza y revisa fuertemente las palabras y sus conceptos. Consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas"(Cardich, s.f.). Esta propuesta es planteada visualmente mediante el desprendimiento de la emulsión fotográfica de retratos animales en contacto con el agua, "dejando sólo un papel en blanco, sin poder representar ya ningún concepto y ninguna idea concreta" (Cardich, s.f.).

Del mismo modo, la cuestión de la alteridad animal está contenida en la imagen del calamar gigante en la obra *Untitled (Architeuthis)* (2013), de David Zink Yi. Los avistamientos de este animal hasta el año 2013 sólo se habían dado mediante el hallazgo de sus cuerpos sin vida arrastrados por la marea hacia la costa, lo que hace que desde el entorno, la interacción y la extrema diferenciación biológica, cefalópodos y humanos seamos casi absolutamente ajenos entre nosotros. Y es precisamente este momento alquímico en el que este animal se muestra a nosotros en las superficies como una especie de desperdicio de la naturaleza lo es capturado en las esculturas de Zink Yi. Su Architeuthis es presentado como una forma inmóvil y sin vida, aplastada contra el suelo y rodeada por su propia tinta (König Galerie, 2014). Así, la obra recrea este encuentro como la única intersección entre los miembros de nuestras especies. Por otro lado, a pesar de esta mutua alteridad, se ha encontrado una semejanza cognoscitiva compartida que desestructura los preceptos supremacistas evolutivos del ser humano:

> *Cephalopods are intelligent beings, able to solve all sorts of puzzles in lab conditions, but their brains are not in one place. They have billions of neurons in their arms, each of which can operate independently. 'The octopus is the creature that is furthest from us biologically,' David says.*[179] *(Lewis, s.f.)*

5. Conclusión

[179] "Los cefalópodos son seres inteligentes, capaces de resolver todo tipo de acertijos en condiciones de laboratorio, pero su cerebro no se encuentra en un solo lugar. Tienen billones de neuronas en sus brazos, cada uno de los cuales opera independientemente. 'El pulpo es la criatura que se encuentra más alejada de nosotros biológicamente', afirma David." [TdA]

> "[...] contamina la modernidad (la producción, la ciudad, el humanismo) con la animalidad." (Rubado, 2012, p. 112)

A lo largo de este texto hemos hecho énfasis en la transgresión de fronteras entre lo natural y lo cultural no sólo como un acto subversivo ante los modelos absolutistas, sino como una posibilidad de exploración de modelos políticos que avalen y regulen las existencias de ambos colectivos como una multiplicidad de intercambios. De este modo es que abordamos lo animal y lo latinoamericano como identidades surgidas de las dinámicas diferenciantes y purificadoras de los esquemas modernos. Con la expansión de occidente y sus discursos de desarrollo se ven instrumentalizadas en base a un componente objetual/material que justifica su reificación. Sin embargo, la proliferación de estos híbridos en forma de comunidades desterritorializadas pone en evidencia la contradicción de los esquemas modernos. Es así que la interacción de estas identidades híbridas –humanas y no humanas– se muestra como una posibilidad ante la incertidumbre esquemática –por lo tanto, identitaria– al que conlleva el desencanto de la modernidad.

Por ello, al momento de proponer una herramienta de exploración en el diálogo con la alteridad, es necesario que abra espacio a modos experimentales de entendimiento, como la especulación y lo sensible –estético– como una revalorización de la subjetividad del objeto, del cuerpo. Es así que propusimos el arte como herramienta de pensamiento contrahegemónico que utiliza la representación de los posibles como forma de entendimiento Esto convierte a las manifestaciones culturales, en su multifocalidad, en un lugar de diagnóstico y experimentación. Desde aquí nos preguntamos qué podemos encontrar respecto a nuestra subjetividad y nuestros devenires en la figuración animal presente en el arte peruano contemporáneo como cultura híbrida.

A lo largo del análisis artístico hicimos énfasis en las representaciones animales como una proyección metonímica, puesto que valida al animal como un actor paralelo y a su vez contiguo, estableciendo un balance entre proximidad y alteridad. Esto se logra a partir de la concepción de una relatividad entre lo humano y lo no humano, que es lo que se gana desde las culturas híbridas. Entonces, estas representaciones se presentan también como una posibilidad subversiva desde la exposición de estos intercambios entre naturaleza y cultura. Y a su vez, como la posibilidad de una revalorización identitaria conjunta desde circuitos de hibridación que refuerzan la idea de subvertir los esquemas modernos mediante una asimilación de la animalidad / corporalidad / sensibilidad / materialidad en el humano.

De esta manera, el animal como identidad incierta en su multifocalidad presta sus parámetros para encontrar sentido y valor en la multiculturalidad de un Perú contemporáneo también atrapado en una situación de incertidumbre ante el desencanto de la modernidad. Sin embargo, es necesario hacer énfasis en el reconocimiento de la alteridad en el animal para no reducir estas manifestaciones culturales a una

instrumentalización antropomórfica. La alteridad logra preservar cierto nivel de incertidumbre, que permite visibilizar la problematización del animal como "simplemente viviente" mediante una deconstrucción de sus normativas. De este modo, se valida la proyección cultural multifocal sobre los no humanos como una manifestación de las tentativas exploratorias de nuestra interrelación.

Finalmente, se invita a las personas a la exploración sensible y especulativa, ya sea desde el arte o desde el juego, en las relaciones interespecie del cotidiano como un acto políticamente subversivo por tratarse de una tentativa constructiva de nuevos esquemas en colaboración con entidades subyugadas por los esquemas modernos.

Bibliografía

Adams, C. J. (2015). *The Pornography of Meat* [La Pornografía de la Carne]. New York: LANTERN BOOKS.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal* (Flavia Acosta, Edgardo Castro, trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2002).

Aloi, G. (2012). *Art and Animals*. I.B. Tauris & Co.

Andersen, K., & L. Bochicchio. (2012). The Presence of Animals in Contemporary Art as a Sign of Cultural Change [La Presencia Animal en el Arte Contemporáneo como un Signo de Cambio Cultural]. *FORMA. REVISTA D'HUMANITATS*, *6*, 12-23.

Arguedas, J. M. (2006). *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. Lima: Fundación Editorial el perro y la rana.

Arguedas, J. M. & F. Izquierdo Ríos. (2011) *MITOS, LEYENDAS Y CUENTOS PERUANOS*. Lima: Santillana S.A.

Arguedas, J. M. (1983). Yawar Fiesta. En Arredondo de Arguedas, S., Cornejo Polar, A., Carrillo Espejo, F., Damonte Larraín, H. (eds.) *José María Arguedas: Obras Completas Tomo II* (pp. 69-227). Lima: EDITORIAL HORIZONTE.

Berger, J. (1980). Why look at animals [Por qué mirar a los animales]. En *About looking* [Acerca de mirar] (pp.3-28). New York: Pantheon Books.

Cardich, C. (s.f.). *Statement*. Recuperado de: http://carolinacardich.net/Statement

Cardich,C.(s.f.). *Anima(L)Traces*. Recuperado de: http://carolinacardich.net/Anima-L-Traces

Centro Cultural España. (2013). *¡A Mí Qué Chicha!* [Catálogo]. Recuperado de: https://www.scribd.com/presentation/383201682/a-mi-que-chicha-catalogo-pptx

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti, Cristina Rodríguez Marciel, trads.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 2002).

Fleisner, P. (2019). El animal como medio. Notas sobre zoopolíticas artísticas. *Tabula Rasa*, 31, 77-97. DOI: https://doi.org/10.25058/20112742.n31.03

Galería Forum. (2016). *EDUARDO TOKESHI Y ALDO SHIROMA: Animales Asociados*. Recuperado de: https://galeriaforum.net/animales-asociados/

Galería Forum. (2018). *Carolina Kecskemethy y Rocío Rodrigo Prado: Paisajes Desordenados*. Recuperado de: https://galeriaforum.net/paisajes-desordenados/

García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.:Editorial Grijalbo

Gómez García, B. (2016). Travesía de zorros en la última novela de José María Arguedas, el manuscrito Huarochirí, y los cuentos orales de los Andes meridionales. *Hispania*, 99(3), 449-558. DOI: 10.1353/hpn.2016.0071

Gygax, P. (s.f.). *La Purita Carne de Patricia Gygax*. La Purita Carne. Recuperado de: https://lapuritacarne.wordpress.com/2013/07/05/la-purita-carne-de-patrica-gygax/

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora*. Titivillus (editor digital) [iBooks].

König Galerie. (2014). *David Zink Yi*. Recuperado de: https://www.koeniggalerie.com/exhibitions/1681/david-zink-yi/

Landolt, G. (2005). *El ojo que cuenta: Mitos y costumbres de la Amazonía indígena, ilustrados por su gente*. Lima: IKAM Asociación Editorial.

La República. (2006). *Los caprichos de Kecskemethy*. Recuperado de:

https://larepublica.pe/espectaculos/285099-los-caprichos-de-kecskemethy/

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos* (Víctor Goldstein trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1991).

Salazar, J. J. (Julio del 2016). *Juan Javier Salazar (1955-2016) Perú Express: el intento final de un artista por entender el Perú/ Entrevista por La Mula Reportajes*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=FtBPoGuHxIg

Lévi-Strauss, C. (1997). *El Pensamiento Salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica LTDA. (Obra original publicada en 1962).

Lewis, B. (s.f.). *David Zink Yi and the Language of Ceramic Cephalopods* [David Zink Yi y el Lenguaje de los Cefalópodos de Cerámica]. Hauser & Wirth. Recuperado de: https://www.hauserwirth.com/magazine/26625-david-zink-yi-language-ceramic-cephalopods

Mayer, R. & L. Millones. (2012). *La Fauna Sagrada de Huarochirí*. Lima: Institut Français d'Études Andines.

Muñoz Puelles, V. (1996). *LIBROS PARA AMANTES: La Bella y La Bestia*. Valencia: EDITORIAL LA MÁSCARA.

Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? [¿Cómo es ser un murciélago?]. *The Philosophical Review*, *83*(4), 435-450.

Otta, T. (2011). Animales Familiares. Ana Teresa Barboza. Recuperado de: https://www.anateresabarboza.com/p/blog-page_9.html

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 877-828). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). "Bien vivir": Entre el 'desarrollo' y la Descolonialidad del Poder. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 847-859). Buenos Aires : CLACSO.

Rubado, A. (2012). José María Arguedas y la teoría política: reflexiones sobre la animalidad y el contacto. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 75, 95-112.

Shiroma, A. (2016). *Eduardo Tokeshi y Aldo Shiroma Inauguran "Animales Asociados"/ Entrevista por Ciria Chauca Falconí*. Perú Shimpo. Recuperado de: https://www.perushimpo.com/noticias.php?idp=8430

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales* [Traducción por Stella Mastrangelo] Madrid: Katz Editores

LORENA LUCIA MENACHO MONTENEGRO
Bachiller en Artes Plásticas con mención en Pintura, actualmente cursando el grado de Licenciatura. Ganadora del concurso "Programa de Apoyo a la Iniciación en la Investigación" (PAIN) 2019, organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su interés por los Estudios Críticos Animales proviene de una exploración del lugar de lo humano en relaciones interespecie. Actualmente trabaja en la tesis Inter-subjetividad e Interrelación, que piensa las relaciones interespecie desde una mirada al espacio compartido en el ámbito cotidiano.

La domesticación animal
apuntes sobre su origen e impacto en el orden social y biológico

A domesticação animal: notas sobre suas origens e impacto na ordem social e biológica

The domestication of animals: notes on its origins and impact on the social and biological order

Fecha de envío: 13 de octubre de 2020 **Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2021**

Blanca Irais Uribe Mendoza
Doctorado en Filosofía de la Ciencia (con especialidad en historia). Universidad Nacional Autónoma de México. Universidad Pedagógica Nacional.
Email: blancaurme@gmail.com

El objetivo del artículo es explicar el inicio de la domesticación animal y las dinámicas sociales, biológicas y culturales que se desprendieron de este fenómeno. La relevancia del tema radica en que la domesticación es la relación más antigua, profunda y definitiva entre los seres humanos y los animales, además permite entender el origen de algunas de nuestras aproximaciones a la naturaleza. La metodología para la elaboración del artículo consiste en la localización, recuperación, organización y análisis de fuentes bibliográficas dedicadas a la domesticación animal, particularmente desde tres enfoques: el de la biología molecular, la zooarqueología y los estudios animales (*animal studies*). La razón por la que focalicé la atención en estos enfoques radica en que brindan un panorama completo, amplio y claro sobre el devenir del proceso de la domesticación animal. Con este material se puede plantear una perspectiva teórica desde donde se aprecien con amplitud los fenómenos involucrados en la domesticación y las implicaciones que se desprenden de este proceso.

Palabras clave: Domesticación, animal, zooarqueología, antropozoogénesis.

O objetivo do artigo é explicar o início da domesticação animal e a dinâmica social, biológica e cultural que emergiu desse fenômeno. A relevância do assunto se deve ao fato de que a domesticação é a relação mais antiga, profunda e definitiva entre os seres humanos e os animais; além disso, este tema nos permite compreender as origens de algumas das nossas abordagens naturais. A metodologia de elaboração do artigo consistiu na localização, recuperação, organização e análise de fontes bibliográficas dedicadas à domesticação animal, nomeadamente a partir de três abordagens: biologia molecular, zooarqueologia e estudos animais (animal studies). Concentrei minha atenção nessas abordagens porque elas fornecem uma visão geral completa, ampla e clara da evolução do processo de domesticação animal e de suas implicações ambientais, sociais e culturais. Com este material, somos capazes de propor uma perspectiva teórica a partir da qual os fenômenos envolvidos na domesticação animal e as implicações decorrentes desse processo podem ser amplamente apreciados.

Palavras-chave: domesticação, animal, zooarqueologia, antropozoogênese.

The objective of this article is to explain the beginnings of animal domestication and the social, biological and cultural dynamics that this phenomenon triggered. The importance of this topic resides in the fact that domestication is the most ancient, profound and definitive relation between human beings and animals. It also allows us to understand the origin of some of our approaches to nature. The methodology consisted of locating, recovering, organizing and analyzing bibliographic sources dedicated to animal domestication, particularly from three approaches: molecular biology, zooarchaeology and animal studies. Such approaches provide a complete, broad and clear view of the evolution of the animal domestication process and its environmental, social and cultural implications. With this material, a theoretical perspective can be proposed from which the phenomena involved in animal domestication and the implications arising from this process can be fully appreciated.

Keywords: domestication, animal, zooarchaeology, anthropozoogenesis.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1.Introducción

La domesticación animal es, sin lugar a duda, la transformación más antigua, profunda y definitiva en la relación entre seres humanos y animales. Su impacto ha modificado gradualmente el escenario ecológico, genético, epidémico, social, económico y cultural de las poblaciones humanas. Para comprender este fenómeno debemos recurrir a la literatura especializada sobre los orígenes de la domesticación, particularmente aquella que se ha producido en los últimos veinte años en el campo de la zooarqueología y la biología molecular. Y es que, por ejemplo, gracias a estas disciplinas se ha descubierto por la extracción de ADN de animales antiguos y la reconstrucción de la variabilidad genética de las razas modernas, que la domesticación animal es un fenómeno reciente en términos evolutivos (Pérez-Enciso, 2009; Bradley y Magee, 2006). Por lo tanto, el objetivo del artículo es explicar el proceso que dio inicio a la domesticación animal y las implicaciones socioculturales que se desprendieron de este fenómeno, mismas que se reflejan en las relaciones que se establecen hasta hoy en día entre los seres humanos y los animales.

En la primera parte del artículo presento un panorama de la literatura especializada sobre el origen de la domesticación animal, particularmente de la que se ha escrito en los últimos 20 años. Inmediatamente después describo el enfoque teórico y metodológico que sigo en la investigación. En el tercer apartado hablo del proceso que dio inicio a la domesticación animal. Enseguida expongo una aproximación a la definición de domesticación, y presento algunas implicaciones que se desprendieron de la domesticación animal, y que reflejan los vínculos que hemos establecido hasta hoy en día entre seres humanos y animales.

2.Metodología y discusiones actuales sobre la domesticación animal

Los trabajos que abordan el origen de la domesticación animal bajo una perspectiva biológica, zooarqueológica y social comenzaron en la década de 1960, pero de manera separada o independiente, y con poca especificidad en una rama de la biología en particular (Zeuner, 1963), (Price, 1984), (Clutto-Brock, 1981 y 1999), (Hemmer, 1990), (Bartley, 1992) y (Swabe, 1999). Sin embargo, en los últimos 20 años se han generado investigaciones que marcan un parteaguas con los trabajos previos. Tal es la relevancia de las nuevas aportaciones de esta bibliografía, que hoy sabemos que la domesticación animal no se originó en una región específica del mundo, sino en varias partes del planeta, de manera simultánea y en diversos periodos de tiempo. Además, identificamos, por lo menos, tres vías distintas de domesticación. Incluso una de estas rutas no involucró la intencionalidad de los seres humanos, así que hoy se echa por tierra la idea de que los seres humanos fueron responsables absolutos de la domesticación animal (Pérez, 2001), (Jensen, 2006), (Zeder, Bradley, Emshwiller y Samith, 2006), (Yacobaccio y Kostanje, 2007), (Vigne, Briois y Guilaine, 2011), (Russell, 2012), (Zeder, 2012), (Deesind, 2013),(Gifford-Gonzalez, 2013) y (Larson y Fuller, 2014).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En cuanto a los trabajos que exploran las dimensiones sociales y culturales implícitas en la domesticación animal encontramos autores como Russell (2012),Clutton, (1989), Swabe (1999), Harris (1996), Digard (1991), Ingol (1984, 1989,1994y 1996) y Meadow y Zeder (2004). No obstante, hasta ahora no contábamos con un texto en donde ambas dimensiones se reunieran, es decir, en donde se expliquen las teorías más recientes sobre el origen de la domesticación animal y las dimensiones socioculturales detrás de este fenómeno.

A partir de este panorama se emprendió una investigación cuya metodología tiene un carácter bibliográfico, es decir, consistió en la localización, recuperación, organización y análisis de fuentes bibliográficas dedicadas a la domesticación animal, particularmente desde tres enfoques: a) el de la biología molecular (Pérez-Enciso, 200), (Bradley y Magee, 2006), (Larson y Fuller, 2014), (O. Price, 2007); b) la zooarqueología (Zeuner, 1963), (Price, 1984), (Clutto-Brock, 1981 y 199), (Pérez, 2001) (Jensen, 2006), (Zeder, Bradley, Emshwiller y Samith, 2006), (Yacobaccio y Kostanje, 2007) (Yacobaccio y Vilá, 2013), (Vigne, Briois y Guilaine, 2011), (Russell, 2012), (Zeder, 2012), (Deesind, 2013), (Gifford-Gonzalez, 2013), (Renfrew y Bahn, 2008), (Binford, 2004) (Corona, 2011) (Vela y Lafuente, 2011) y (Rodríguez y Olmo, 2008) y c) los estudios animales o *animal studies* (Mac Cance, 2013), (Waldau, 2013), (Gorman, 2012), (Shapiro y De Mello, 2010), (Russell, 2012), (Clutton, 1989), (Swabe, 1999), (Harris, 1996), (Digard, 1991), (Ingold, 1984, 1989, 1994 y 1996), (Meadow y Zeder, 2004), (Despret, 2007, 2008 y 2015) (Ingold, 1980, 1984) (Haraway, 2003 y 2008) (Zaffaroni, 2012) (Nieradzik, 2017).

La razón por lo que focalicé la atención en estos enfoques radica en que brindan un panorama completo, amplio y claro sobre el devenir del proceso de la domesticación animal y sus implicaciones ambientales, sociales y culturales. Por lo tanto, un elemento valioso de este trabajo reside en que se exponen los estudios más recientes en materia de domesticación animal y, por otro lado, en que se integran tres perspectivas desde donde se aprecian a detalle los fenómenos involucrados en la domesticación animal y las implicaciones que se desprenden de este proceso. Por lo tanto, un elemento valioso de este trabajo reside en que se exponen los estudios más recientes en materia de domesticación animal y, por otro lado, en que se integran tres perspectivas desde donde se aprecian a detalle los fenómenos involucrados en la domesticación animal y las implicaciones que se desprenden de este proceso.

3.Enfoque teórico para abordar la domesticación animal

El enfoque teórico para interpretar y analizar las fuentes de información sobre la domesticación animal está ubicado en el análisis bibliográfico a las fuentes de información sobre domesticación animal, específicamente en tres enfoques: el de la biología molecular, la zooarqueología y los estudios animales. Esta perspectiva se sostiene del hecho de que la domesticación animal debe contemplarse como un fenómeno

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sistémico que incluyen la fauna, la flora, el clima y la geografía, pues sólo desde ahí se comprende el papel que tuvieron los animales en los grupos humanos más antiguos (Renfrew y Bahn, 2008), (Binford, 2004), (Rodríguez y Olmo, 2008) y (Russell, 2012).

Cabe destacar que en el campo de la zooarqueología se han dado importantes avances, particularmente desde el nacimiento de la arqueología procesual. Disciplina que brinda estructuras conceptuales y explicativas para tener una imagen de la historia del proceso de la domesticación animal, qué tipo de relaciones establecieron las sociedades antiguas con la fauna, y de qué manera estas poblaciones ejercieron el control y explotación de los animales. Por ejemplo, desde su enfoque procesual, la zooarqueología se ha encargado de recolectar restos faunísticos como huesos, utensilios de origen animal, fibras y todo tipo de evidencia material que muestra las conexiones entre las sociedades antiguas y la fauna del lugar. Con ello se conocen índices de mortalidad de la fauna, la edad, si eran animales de caza o pastoreo, si vivían dentro o fuera de los espacios habitacionales, su tipo de alimentación, características taxonómicas, las enfermedades que padecían, el tipo de uso o explotación que se les daba, los microorganismos que les asechaban, entre otros aspectos. Esta disciplina, además, usa herramientas como el arte rupestre para conocer la carga simbólica de la fauna dentro de las sociedades antiguas; o bien, centra su atención en las estrategias de caza, pastoreo, técnicas de carnicería y transporte de las partes del animal (Russell, 2012).

Otro aspecto fundamental de la zooarqueología, bajo el enfoque procesual, es que esta disciplina busca la articulación multidisciplinaria de campos como la biología molecular, antropología, lingüística, etnobiología, etnozoología, ecología y la historia ambiental. Y es que para dilucidar las dimensiones implícitas en la domesticación es necesario atender los aspectos temporales, geográficos y culturales (Corona, 2011, pp. 121).

4.El inicio de la domesticación animal

Establecer una fecha precisa del inicio de la domesticación animal, es tan impreciso como afirmar que esto sucedió en una misma fecha y región del planeta. La realidad es que este proceso comenzó hace 11 mil años en, por lo menos, dos regiones del mundo. Ahora bien, el primer animal que fue domesticado fue el lobo gris, específicamente entre las regiones de Irak y China. El rango de tiempo en que esto sucedió fue entre el Paleolítico Superior y el Mesolítico (Russe, 2012, p. 207). En la siguiente tabla se muestra el periodo aproximado en que sucedió la domesticación de los primeros animales.

Especie	Antigüedad	Región
Perro	11 000	Irak y China
Oveja	10 500	Sur de Asia y el Cercano Oriente

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Cabra	10 500	Suroeste de Asia
Cerdo	10 500	China
Vaca y toro (BosTurus)	10 500	Asía, Cercano Oriente y norte de África, China
Cebú	9 000 - 7 000	Valle del Indo y China
Reno	8 000	Rusia
Gallina	8 000	Asia
Burro	6 000	Valles del Nilo y África
Caballo	5 500 - 4 000	Ucrania y Medio Oriente
Búfalo	5 000	Egipto
Gato	4 000	Chipre
Llama	4 000	Andes
Abeja	3 000	Egipto

Tabla 1. Los primeros animales domesticados. Fuente: autoría propia a partir de las obras de Larson y Fuller (2014, 115-136), (Russel, 2012, p. 207) y (Vela y Lafuente, 2011, p. 13).

La variación en las fechas de la domesticación animal hace evidente que se trata de un proceso dinámico de varios miles de años. La zooarqueología y la biología molecular, por su parte, plantean que este proceso también dependió de la taxonomía de cada animal, su temperamento y las características sociales, ambientales y geográficas de cada población. Incluso esa es la razón por la que Jean Digard (1991) sostiene que debe hablarse no de domesticación animal, sino de una acción domesticadora. Por otro lado, la zooarqueología ha hecho evidente que este proceso fue resultado del ensayo y error, y la capacidad de los seres humanos para compartir, nutrir y proteger a los animales, no sin que antes las poblaciones humanas se convirtieran en un atractivo para otras especies, quienes se adaptaron en grados variables a la convivencia humana.

Dicho lo anterior, es pertinente preguntarnos si todos los animales pueden domesticarse. La respuesta es no, pues independientemente de las rutas por las que se haya dado este proceso, la domesticación animal está relacionada con las características de comportamiento y patrones taxonómicos en los animales. Por lo tanto, ciertos individuos fueron mejores candidatos para la domesticación que otros (Zeder, 2012, p. 163). Las particularidades en los animales que favorecen su domesticación han sido descritas y agrupadas por autores como Zeder (2012, p. 163) y Price (1984, p. 5). Ambos coinciden en las cualidades favorables y desfavorables para que un animal sea domesticado, como puede verse en la siguiente tabla.

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

	Características favorables para la domesticación	Características desfavorables
1.	**Estructura social o de agrupamiento**	**2. Estructura social o de agrupamiento**
	a) Grandes grupos sociales gregarios.	a)Agrupaciones familiares.
	b) Estructura de grupo jerárquica.	b) Estructura territorial
	c) Machos afiliados al grupo social	c)Machos en grupos separados
2.	**Comportamiento sexual**	**2.Comportamiento sexual**
	a) Sistema promiscuo de apareamiento.	b) Sistema de apareamiento monógamo
	c) Machos dominantes sobre hembras.	b) Las hembras dominan a los machos/ Los machos apaciguan a las hembras.
	d) Señales sexuales proporcionadas por el movimiento o la postura.	c) Señales sexuales proporcionadas por marcas o morfología.
3.	**Interacción de padres e hijos**	**3. Interacción padres e hijos**
	a) Vínculos sociales creados con prontitud.	a) Lazos sociales creados con base en las características de las especies.
	b) La hembra acepta a la cría después del parto.	b) La hembra aceptar con base a las características de la especie.
	c) Precocidad joven.	c)Jóvenes altriciales
4.	**Comportamiento alimentario y elección de habitad**	**4.Comportamiento alimentario y elección de habitad**
	a) Alimento omnívoro.	a) Preferencias o requisitos dietéticos.
	b) Amplia tolerancia ambiental.	b) Tolerancia ambiental estrecha.
	c) No buscar refugio	c)En busca de refugio
5.	**Respuesta a los humanos**	**5.Respuesta a los humanos**
	a) Corta distancia de vuelo	a) Extrema cautela y larga distancia al vuelo.
	b) Baja reacción y estrés a los humanos y los cambios bruscos en el medio ambiente.	b) Fácilmente perturbado o estretasado por los humanos y los cambios repentinos en el ambiente.
	c) Puede solicitar atención de los humanos.	c) Independiente/Evita la atención.
	d) Fácilmente se habitúa a nuevas condiciones.	d) Difícil de habituarse a nuevas condiciones.

Tabla 2. Características favorables y desfavorables en animales para la domesticación. Fuente: Zeder (2012, pp.163-164).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Además de las características favorables para que un animal sea parte de una acción domesticadora, como se advierte en la tabla número dos, es necesario que los animales presenten un bajo nivel de estrés a los seres humanos y los estímulos externos. Incluso ese es uno de los elementos que se buscan seleccionar en los procesos de domesticación (Zeder, 2012, pp. 163-164).

Pero y, ¿cómo surgió la domesticación animal? Entre los años 2012 y 2014, las investigaciones que realizaron Zeder (2012) y Larson y Fuller (2014) dejaron por sentado con toda claridad que la domesticación animal no se dio por un solo camino o vía. Por el contrario, estos autores hallaron, desde la zooaqueología y la biología molecular, tres diferentes vías o caminos que siguieron los animales que fueron domesticados. El primero es llamado Camino comensal, el segundo el Camino presa y el tercero Camino dirigido. La propuesta de ambos autores confirman lo que Russel ya había propuesto respecto a que la domesticación se dio por etapas, aunque no aclaró cuáles eran (2012, pp. 207-208).

La primera vía o camino que dio origen a la domesticación en su etapa inicial es el llamado camino comensal. Esta fue la ruta por la que se domesticaron animales como el lobo gris, el jabalí (de donde desciende el cerdo), el gato, la paloma columba, el gallo, el ganso cisne, el pato y algunos tipos de roedores como el conejillo de indias o el cuyo (en el sur de América). La vía comensal consistió en que los animales buscaron acercarse a las poblaciones humanas para alimentarse de los desechos que éstos dejaban dentro de los asentamientos. O bien, algunos animales comenzaron su viaje hacia los asentamientos humanos atraídos por otros animales que se adaptaron a ambientes antropogénicos, como en el caso de los roedores. De manera que estos animales comenzaron su viaje hacia la domesticación una vez que establecieron una relación de comensales dentro de los asentamientos humanos. En esta relación los animales obtenían beneficios de comida, al tiempo en que gradualmente se habituaron a la presencia y cercanía humana. Esto significa que las personas actuaron como huéspedes de animales que siguieron un camino hacia una relación domesticadora, pero en dónde ésta no se establece por voluntad del hombre, sino por el acercamiento entre algunos animales y las poblaciones humanas (Zeder, 2012, pp. 115-136).

Los animales capaces de aprovechar los recursos asociados a los campamentos humanos habrían sido los individuos menos agresivos, más agiles para huir y menos desconfiados de las poblaciones humanas. Por ejemplo, los gatos comenzaron a acercarse a las poblaciones humanas porque eran atraídos por los ratones que asechaban los asentamientos para comer granos, plantas o frutos recolectados. El jabalí, por su parte, de donde desciende el cerdo, era atraído por los granos de mijo, heces fecales humanas y orina. Por su parte, las aves como las palomas, gansos y gallos (resultado de una hibridación entre aves silvestres y aves de la selva del sureste de Asia) buscaban piojos, plagas o granos acumulados por las poblaciones caza-recolectoras (Zeder, 2012, pp. 136).

La segunda vía de domesticación animal fue el camino de la presa. Esta ruta se dio una vez que las poblaciones humanas se convirtieron en grupos sedentarios a partir del

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

dominio de los primeros cultivos. En esta trayectoria los grupos cazadores pusieron en marcha una estrategia de "juego" que consistió en controlar a una manada de animales en espacios delimitados para resguardarlos generacionalmente. Por esta vía se controló el movimiento de la manada, su alimentación (dado que los seres humanos los proveyeron de alimentos específicos) y su reproducción; sin embargo, no involucró la selección de especies. Esta vía, además, sólo se pudo dar en zonas geográficas con terrenos fértiles para la siembra de los primeros cultivos domesticados. Los animales que siguieron este camino fueron, fundamentalmente, herbívoros medianos y grandes, tales como, caballos, burros, camellos (dromedario y asiático o bactrianus), conejos, abejas, gusanos de seda y gallinas de Guinea (Zeder, 2012, pp. 171-173) y (Larson y Fuller, 2014, pp. 124).

La tercera vía llamada camino dirigido fue la que siguieron prácticamente todos los animales de ganado. Consistió en una domesticación deliberada y dirigida por los seres humanos, con la intención específica de controlar el ciclo vital de un animal salvaje en espacios delimitados y bajo el cuidado de las poblaciones. En estos espacios se ejerció la reproducción controlada y seleccionada para lograr caracteres deseados en las especies animales. Con ello se buscó proveer a las poblaciones humanas de recursos para tener piel, lana, queso, yogurt y, eventualmente, carne.

Es importante enfatizar que esta ruta surgió una vez que las dos primeras vías o acciones domesticadoras ya eran conocidas por los seres humanos. Y no sólo eso, también se ha demostrado que ésta última vía se logró cuando las poblaciones humanas ya habían domesticado plantas. Así que estos dos recursos les permitieron imaginar versiones domésticas de animales salvajes (Zeder, 2012, p. 173) y (Larson y Fuller, 2014, p. 124).

Entre los animales que fueron domesticados bajo esta ruta se encuentran los bovinos (cuyos ancestros eran el Bos Taurus, BosIndicus, BosGaurus, BosJavanicus), el pavo, el Búfalo de la India, la oveja oriental, la cabra hircus, la llama, el pato criollo y la alpaca (domesticada en el sur de América). Cabe añadir que los animales domesticados en los últimos cientos de años se dieron por esta vía. Esto incluye a pequeñas mascotas como los hámsteres extraídos del desierto de Siria en 1930 y llevados al cautiverio junto con otras especies acuáticas (Zeder, 2012, p. 173) y (Larson y Fuller, 2014, p. 120).

En suma, queda claro que esta tercera vía de domesticación, de tipo intencional, no se habría logrado sin que antes se tuvieran animales domésticos por medios no intencionales, como en la vía comensal. Esta afirmación echa por tierra la idea de que la domesticación animal fue resultado exclusivo de la voluntad humana, pues en la trayectoria comensal o presa los seres humanos no imaginaron un animal domesticado, tal como ocurrió en la tercera vía (Larson y Fuller, 2014, p. 127).

Por otro lado, es importante destacar que, tanto el llamado camino de la presa como el camino dirigido respondieron a la búsqueda de recursos primarios y secundarios de origen animal por parte de los seres humanos. Incluso, como ha hecho evidente la zooarqueología, la domesticación animal no surgió como un recurso para asegurar el

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

suministro de carne a las sociedades humanas. Por el contrario, fueron productos secundarios como huesos para fabricar instrumentos, yogurt y queso los que dieron origen a la domesticación, sobre todo en la tercera vía. Con esta ruta de domesticación, además, los seres humanos garantizaron el uso de animales en rituales chamánicos, ceremonias religiosas y fuerza motriz y de cargar en labores de siembra.

Es importante destacar que el uso del pelo de animales como una fuente primaria para la elaboración de telas, no era prioritario. La razón es que apenas 500 años antes de nuestra era, fibras vegetales, como el lino, eran la materia prima para producir telas, sobre todo en el neolítico. En el caso del consumo de la leche, por su parte, la evidencia arqueológica ha demostrado que no se consumió hasta después del Neolítico, por lo tanto, el consumo de este líquido no era prioritario en la dieta de las poblaciones humanas. Por ejemplo, un estudio realizado en Europa a restos humanos del Neolítico y el Mesolítico demostró que las personas no tenían desarrollado el gen de la tolerancia a la lactosa. Esto evidencia que sólo después de que se desarrolló el gen de la lactosa se extendió el consumo de leche de origen animal entre la población humana (Russell, 2012, p.220). Por lo tanto, para las sociedades del Paleolítico y el Mesolítico la fuente de proteína o energía calórica la obtenían de vegetales, larvas, huevos de aves e insectos, y no de la carne, tuétano o leche (Russell, 2012, pp. 221-222).

Ahora bien, ¿por qué el consumo de carne no fue un factor fundamental o primordial para que las poblaciones humanas iniciaran el proceso de domesticación animal? La razón es que la carne cruda, frecuentemente en mal estado por las altas temperaturas, provocaba severos daños gastrointestinales a los seres humanos, incluso la muerte. Así que un animal enfermo o que moría por causas que no eran provocadas por la caza era potencialmente un transmisor de enfermedades, ya fuera por el consumo de carne, médula e incluso por el uso de su piel, como en el caso de la bacteria de la tuberculosis bovina, los parásitos o las infecciones de protozoos y toxoplasmosis. Esa era la razón por la que entre las sociedades más antiguas el consumo de carne estaba prohibido, pues se asociaba a la idea de impureza. Estas ideas pronto se vincularon con las creencias religiosas. Por ejemplo, entre las culturas más antiguas de Medio Oriente comer un animal muerto que no había sido cazado de manera intencional era signo de impureza y no podía ser ingerido. Por esa razón en los rituales chamánicos y las ceremonias religiosas se empezaron a utilizar animales domesticados, ya que eran escogidos y cuidados con esmero para el sacrificio. Eso explica que el consumo de carne de animales domésticos comenzó a darse en las festividades religiosas o banquetes ceremoniales, pues se convirtió en un símbolo de estatus y jerarquía social (Swabe, 1999, p. 14).

Un aspecto muy importante asociado a la domesticación fue el cambio en la taxonomía y la morfología de los animales que experimentaron este proceso. Entre los cambios se encuentra la reducción del cerebro. Por ejemplo, en los cerdos se observa una disminución de este órgano del 33 por ciento con respecto a su ancestro, el jabalí. En el

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

caso del lobo gris su cerebro se redujo en un 30 por ciento. Los animales herbívoros, por su parte, presentan una reducción del cerebro menor a un 14 y 24 por ciento. Este patrón también lo presentan las aves domesticadas (Zeder, 2012, p. 167).

La reducción del tamaño del cerebro no parece estar relacionado con el tiempo transcurrido desde la domesticación inicial. Tal es el caso de la oveja, que fue domesticada hace 10 500 años y apenas presenta una reducción del 24 por ciento de su cerebro. Mientras que el cerebro de un hurón que fue domesticado hace 2 500 años experimentó una reducción del 30 por ciento. Por lo tanto, la disminución del tamaño del cerebro es una respuesta temprana a la fuerte presión selectiva de la domesticación animal. En suma, el porcentaje promedio de reducción del cerebro en algunos animales domésticos, respecto a su ancestro salvaje, es la siguiente: el cerdo redujo 33.6 por ciento; gato 27 por ciento; perro 29.4 por ciento; conejo 3.1 por ciento; pato 16 por ciento, pavo 29 porciento (Zeder, 2012, p. 168).

Las partes del cerebro que presentan cambios o variaciones dependen de la especie que se analice. Por ejemplo, de acuerdo con Melina Zeder, en el cerdo las áreas del cerebro que controlan las funciones olfativas y auditivas se han reducido menos que las estructuras visuales o las funciones motoras, y lo mismo sucedió con la oveja. En la rata, en cambio, las áreas del cerebro que controlan las funciones motoras muestran un grado mayor de reducción que las que controlan las funciones visuales y olfativas (Zeder, 2012, pp. 168-169).

La reducción en el tamaño de las partes del cerebro que controlan las funciones motoras en la visión de los animales que son criados en jaulas es casi de un 10 a un 20 por ciento mayor. Pero la porción más afectada del cerebro de mamíferos domésticos es la estructura compleja que pertenece al sistema límbico, que en los cerdos domésticos, perros y ovejas muestran una reducción de tamaño superior al 40 por ciento en comparación con sus progenitores salvajes. El hipocampo, el hipotálamo, la glándula pituitaria y la amígdala, que es la parte que regula las funciones endocrinas y el sistema nervioso, que a su vez influye en los comportamientos como la agresión, la cautela y las respuestas al estrés inducido por el medio ambiente, presentan una reducción dramática en el cerebro de los animales domésticos. Este hecho puede estar directamente vinculado a un aumento en los umbrales o resistencia a comportamientos como la agresión y el miedo, por lo tanto, la reducción del cerebro es un factor angular en los animales que atraviesan por la acción domesticadora (Zeder, 2012, p. 169).

Además de los cambios cerebrales, los animales domésticos que pasaron por un proceso de domesticación presentaron cambios en la morfología. Entre ellos está el hecho de que su apariencia adquirió una forma más juvenil que la de sus ancestros adultos. Es decir, los animales gradualmente tomaron la capacidad de tener características juveniles en la vida adulta. A este fenómeno se le denomina pedomorfismo, y a menudo se presenta como una neotanización, es decir, con una morfología caracterizada por cráneos disminuidos en tamaño, retención de comportamientos juveniles en ojos más pequeños,

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

docilidad en la mirada, apiñamiento de los dientes y reducción de la longitud del hocico. Todo ello provoca que el animal parezca un compañero más manejable y atractivo a los seres humanos. Otros cambios importantes en la taxonomía de los animales domésticos que se dan con la acción domesticadora y la selección gradual de los cruces entre especies, es la disminución de los cuernos, extremidades, textura de pelaje y reducción de las alas y pico. Además de los cambios en el comportamiento, particularmente mayor docilidad y comunicación con los seres humanos (Zeder, 2012, pp. 169-170).

Es importante subrayar que los cambios morfológicos, de comportamiento y de la estructura genética que se dan en los animales domesticados, marcan la diferencia entre la domesticación y la doma, ya que la segunda no tiene efectos a largo plazo, o más allá de la vida del animal domado, mientras que en la domesticación sí se dan cambios de largo alcance en los niveles antes mencionados. Dicho en otras palabras: un animal domado es puesto en resguardo por el hombre y, gradualmente, éste logra controlar su comportamiento hasta un punto en que obedece sus órdenes. A cambio, el animal recibe alimento. Sin embargo, los seres humanos no siempre logran con éxito el dominio y reproducción de un animal domado. Por otro lado, tampoco presentan cambios en su morfología, como efectivamente sucede con los animales domesticados.

Por último, es importante destacar que en el proceso de domesticación animal se dio a partir de una interacción de beneficio mutuo, sobre todo en el camino comensal. Lo que significa que los animales aprendieron a beneficiarse de los seres humanos hasta un punto de dependencia mutua (Despret, 2008 y 2015). Este proceso fue resultado de una simbiosis cognitiva entre los seres humanos y los animales; lo que explicaría en buena medida aquello que Donna Haraway llama co-evolución entre personas y animales (2003, p. 3). Despret (2008), por su parte, plantea que en la relación hombre-animal ya no tiene sentido quien influye y quien se ve influido, los dos son causa y efecto del otro respectivamente. Y es que los animales afectan a los seres humanos en la medida en que prestan atención a los gestos mínimos que expresan el deseo humano, sus expectativas y afectos, para luego aprender a responderles de forma extraordinaria. Dicho en palabras de la autora, "en eso consiste una práctica antropo-zoo-génica, que no es más que aquello que construye al animal y al humano. Por lo tanto, la domesticación animal es una práctica antropo-zoo-génica donde se construye al animal y al humano al mismo tiempo" (2008, p. 247). Esto se aprecia con particularidad en el proceso de domesticación por la primera vía, la de comensal.

Una práctica antropo-zoo-genetica, es aquella donde el hombre es capaz de afectarse por los animales, al tiempo en que el animal se pone a disposición del devenir del hombre. Y es que, advierte Despret, el sujeto y el mundo están activos y se transforman en función de la disponibilidad del otro mediante la articulación de lo que el otro "le hace hacer", como en el caso de los animales. Esta es la característica más interesante de las prácticas de domesticación, es decir, aquellas donde los seres humanos se dejan afectar

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

para crearse y transformarse a través de la sintonización de los seres humanos y los animales (2008, p. 250).

4. Las dinámicas socioeconómicas y culturales alrededor de la domesticación animal

Para Tim Ingold (1984, p. 49), la domesticación animal provocó cambios importantes en las poblaciones humanas, toda vez que se incorporó a estos seres vivos a la vida social. Sobretodo a partir de su apropiación sucesiva. De manera que los animales domésticos se convirtieron en objetos o vehículos de las relaciones entre individuos y clanes familiares, al ser éste un recurso económico y un elemento de cohesión familiar por medio de la ganadería. Incluso hasta hoy en día las grandes ganaderías de toros de lidia y ganado vacuno están asociadas a linajes familiares. En contra posición a los animales domésticos, los animales salvajes no están consagrados a la esfera social como un objeto de propiedad que puede ser heredado, pues los animales salvajes son un recurso compartido con cualquier persona, mientras que los domésticos son propiedad de alguien.

El que los animales domésticos fueran trasladados al ámbito de la domesticación, particularmente a través de la segunda y tercera vía, los hizo parte de las dinámicas socioeconómicas al convertirse en objetos de propiedad privada y acumulación de riqueza. Por lo tanto, es a partir de estas condiciones en que los seres humanos modificaron su concepción del mundo natural bajo el imaginario de que los seres vivos se convertirían en objetos de propiedad y control. Esto despertó en los individuos la capacidad de pensar en la administración de la vida y la muerte de los cuerpos. Por lo tanto, se gesta la legitimidad del hombre sobre la apropiación e intervención no sólo de la vida y la muerte, sino de la naturaleza en general.

Otro aspecto sociocultural que se desprendió de la domesticación animal fue la modificación de los espacios o escenarios naturales. Y es que los animales se convirtieron en agentes que extendieron y colonizaron espacios para su crianza y reproducción. Con ello el hombre ensanchó su capacidad de transformar escenarios naturales desde una actividad que involucra a otros seres vivos.

Los animales domésticos también comenzaron a ser un interesante espejo de aquello que el hombre ve en sí mismo. Esto puede constatarse en las metáforas de las sociedades antiguas, donde los seres humanos tomaron los atributos de la naturaleza de los animales para externar aquellas características atribuidas a los humanos. Por ejemplo, en las sociedades antiguas que practicaron la transhumancia en África, América, Europa, Asía y Oceanía, los hombres eran quienes ejercían el pastoreo, mientras que las mujeres desarrollaban las actividades agrícolas, es decir, fueron ellas las que domesticaron los primeros cultivos. Así que era recurrente que metáforas asignaran a los hombres (que eran los pastores) atributos de fuerza, valor, sagacidad e inteligencia (que eran atributos que se les daban a los animales machos), mientras que a las mujeres, vinculadas a la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

agricultura y a los espacios domésticos, se les atribuían características como debilidad, pasividad o suciedad. Por lo tanto, hay una clara asociación entre los animales domésticos y los atributos que definen al género humano desde las metáforas (Haraway, 1995).

Un elemento más que llegó con la domesticación animal fue la dicotomía entre salvaje y doméstico, misma que tuvo implicaciones muy serias en los esquemas culturales de Occidente. Por ejemplo, la idea de lo salvaje se colocó en oposición a aquello que era doméstico. Es decir, lo salvaje sería todo lo que escapa al control, dominio e intervención humana, mientras que lo domestico, que es lo que se integra a los márgenes de la cultura, es aquello que se restringe, se controla, se domina, se interviene y se apropia, como a los animales domésticos o la tierra que se labra. Lo que parece encadenar a la naturaleza a un orden social (Swabe, 1999, pp. 28-63) y (Zaffaroni, 2012, pp. 132-133).

Otro aspecto de tipo sociocultural que se desprendió de la domesticación animal fue la división del trabajo dentro y fuera de los espacios domésticos. Y es que con la domesticación llegó la organización del trabajo en actividades especializadas dedicadas al cuidado y explotación de animales. A este mismo fenómeno se asoció la estratificación social, pues la evidencia zooarqueológica ha demostrado que en el Neolítico Superior se marcaron estratificaciones entre los mismos animales. Prueba de ello es que en Asia se domesticó el arroz y el mijo para alimentar a los cerdos, quienes tenían un estatus elevado dentro de los animales domésticos (Swabe, 1999, p. 250). Un factor más que se desprendió de la domesticación fue el desequilibrio ecológico que sufrieron los animales a partir de su interrelación con las poblaciones humanas. Este desajuste provocó, por ejemplo, la transmisión de enfermedades animales a las poblaciones humanas, tales como tuberculosis bovina, enfermedades parasitarias, carbunco bacteriano, cepas de influenza y sarampión (Swabe, 1999, p. 33). En la actualidad estas enfermedades siguen representado una amenaza a nivel mundial para los seres humanos.

Con la domesticación animal llegó también la analogía entre los animales de esta condición y la esclavitud humana. Esta asociación inició cuando los animales comenzaron a ser objeto de propiedad privada para ser controlados en sus ciclos vitales y su capacidad de explotación; así que muy pronto se volvieron un modelo de subordinación, control y explotación hasta un umbral donde la condición humana ya no encontró distinción ante otro ser vivo. Un ejemplo muy claro es el de las sociedades judeocristianas, para quienes el pastor es aquel que conduce y guía a su rebaño, en este caso a los creyentes. O bien, lo que sucedió en África y el Nuevo Mundo con las poblaciones indígenas, quienes ante la mirada de los conquistadores Occidentales eran vistos como "animales" dispuestos a la subordinación y esclavitud, ya que eran "naturales" que escapaban de las normas religiosas y culturales de Occidente. Otro ejemplo lo encontramos en Mesopotamia, donde la llamada revolución del trabajo se dio cuando a los esclavos se les consideró como animales domésticos subordinados a ser explotados. En la ciudad de Uruk, para dar otro ejemplo, se utilizó la misma palabra para designar trabajo que para nombrar a los animales domésticos. En sánscrito también se usó la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

misma palabra para referirse a un esclavo, siervo o animal doméstico (Swabe, 1999, pp. 252-254).

Por lo tanto, la esclavitud humana claramente tiene sus raíces en la domesticación animal, debido a que el control de los animales parece conferir al hombre supremacía antropocéntrica frente al mundo natural, sin importar si se trata de los seres vivos de su misma especie. En suma, y como se puede constatar en las implicaciones socioculturales que se desprenden de la domesticación animal, en la relación humano-animal están ligados los criterios prácticos, ideológicos, materiales y culturales con que los seres humanos establecen sus relaciones con los de su especie, como advierte Tim Ingold (1980, p. 228).

5. Una aproximación a la definición de domesticación animal

Para Melinda Zeder (2012, p. 162), todas las definiciones de domesticación, ya se trate de plantas o animales, reconocen que la domesticación implica una relación entre los humanos, las plantas y las poblaciones animales. Por lo tanto, la domesticación animal es un fenómeno sujeto a dos profundas influencias: biológicas y culturales (Clutton-Brock, 2002, p. 32), ya que es una transición continua donde interactúan el material genético y el medioambiente (Yacobaccio y Vilá, 2013, p. 230).

Algunas definiciones de domesticación animal plantean que los humanos fueron los socios principales en la relación de la domesticación animal. En consecuencia, es vista como un proceso en el cual los humanos deliberadamente, y con previsión, asumieron el control sobre el movimiento de los animales, alimentación, protección, distribución, entre otros, para lograr objetivos claramente identificados. Otros enfoques definen a la domesticación animal como una relación mutualista en la que ambos socios, humanos y animales cosechan beneficios. Incluso hay posturas muy radicales de este último enfoque que plantean que la relación entre los seres humanos y los animales no es diferente de otras relaciones mutuas en el mundo natural, trazando estrechos paralelos entre las relaciones humanas con las plantas de cultivo y los insectos. Incluso estas posturas van tan lejos como argumentar contra cualquier papel de intencionalidad deliberada por parte de los humanos en el proceso de domesticación. Sin embargo, señala Zeder, una posición intermedia entre estos polos es que la domesticación animal es una forma de mutualismo biológico con beneficios tanto para los animales como para los seres humanos. Sobre todo si pensamos en la primera vía de domesticación, es decir, en la llamada comensal. No obstante, el mutualismo biológico en la naturaleza implica que se den relaciones codependientes y asimétricas impulsadas por la selección natural y los cambios de conducta, morfología y fisiología que se dan en los animales y en los seres humanos (Zeder, 2012, p. 163).

Sin embargo, advierte Zeder, no se debe perder de vista que los seres humanos, en el proceso de domesticación, tienen la capacidad de modificar el comportamiento de los

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

animales para que éstos se adapten mejor a ciertos objetivos y abandonen otros. Esta capacidad para crear y transmitir comportamientos aprendidos cambia el equilibrio de poder en la simbiosis entre los humanos y los animales. Por lo tanto, eso le otorga al ser humano la ventaja en esta relación, ya que se eligen individuos que mejor se adapten a sus necesidades, entre ellos, la búsqueda de animales dóciles para ser manipulados por los seres humanos (2012, p. 163-164).

Para Edward O. Price, el proceso de domesticación animal implica adaptación, en particular, adaptación al hombre y al medio ambiente. Dicha adaptación se logra a través de una combinación de cambios genéticos a lo largo de generaciones y de influencias y experiencias ambientales durante la vida de un animal. Y es que la domesticación es un proceso evolutivo que involucra la adaptación genotípica de los animales a un ambiente cautivo (1984, p. 3). Cabe aclarar que la definición de domesticación animal tiene implícita la cautividad del mismo, o bien, su reproducción en un ambiente acondicionado por el hombre, como propone Yacobaccio y Kostanje (2007, p. 192). Sin embargo, como ha quedado demostrado, esto no ocurrió en el proceso inicial de la domesticación animal, sobre todo en el caso de la primera vía de domesticación.

6. Conclusión

Hasta aquí se ha constatado que los seres humanos tienen una historia de sus relaciones con los animales, pero también los animales tienen una historia de sus relaciones con los seres humanos, misma que se lee en la trayectoria de la domesticación animal vista desde la zooarqueología, las ciencias sociales y la biología molecular. Donde además se ha hecho evidente que no existe validez en la idea de que la domesticación animal fue, y sigue siendo, un proceso donde los animales fueron agentes pasivos ante la voluntad de los seres humanos. Por el contrario, la domesticación animal comenzó como un proceso donde no intervino la voluntad de los seres humanos, sino la búsqueda por parte de los animales de beneficiarse de los desechos o alimentos que se escondían entre las poblaciones humanas.

Este hecho cobra enormes dimensiones porque deja sin validez la lectura antropocéntrica de la dominación de los seres humanos sobre la naturaleza animal en los inicios de la domesticación. Y es que, como lo señala Despret (2015, p. 24), en la naturaleza se ve lo que se desea ver desde nuestras orientaciones antropocéntricas, posturas políticas, ideológicas, culturales o científicas.

Por otro lado, pensar en qué es un animal, y qué estatus tiene frente a la condición humana, son temas que deben analizarse desde la relación más antigua e importante entre los seres humanos y los animales: la domesticación. Y es que a partir de esta relación se construyeron no sólo las categorías o los criterios con los que los seres humanos se relacionan con los animales, sino aquellos con los que se vincula con los de su misma especie. Tal es el caso de algunos atributos asignados a las distinciones de género producto del cuidado de los animales, como en el caso del pastoreo; la legitimidad sobre la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

explotación irrestricta de la naturaleza y los seres vivos al ser considerados un recurso de propiedad privada; la transformación de los espacios naturales como entornos que extienden la actividad humana y su capacidad de transformar la naturaleza a través de la crianza de animales (como en el pastoreo o la ganadería); la justificación a la explotación irrestricta de los seres vivos, entre otros.

Abordar el origen de la domesticación animal es una plataforma para volver hacia discusiones de largo aliento como la dicotomía domestico-salvaje. La razón es que la domesticación, como una acción de control y dominio, marcó el imaginario de Occidente hasta un punto en que el ser "civilizado" se convirtió en la capacidad de control y dominio sobre la naturaleza humana. En contraposición, y bajo este mismo imaginario, habría de establecerse lo "salvaje" como todo ser vivo incapaz de tener orden y control sobre sí mismo. Y esa será, precisamente, una de las razones más poderosas para justificar el dominio no sólo de animales, sino también de poblaciones indígenas. En consecuencia, trabajos como este hacen evidente que las relaciones humano-animal, vistos como fenómenos socioculturales, rompen conceptos establecidos de orden social y cultural (Nieradzik, 2017, 52).

Por último, es importante destacar que la exhaustiva revisión bibliográfica en torno a la domesticación animal bajo los enfoques de la biología molecular, la zooarqueología y los estudios animales (animal studies), es por sí misma una aportación de este artículo, pues se revisan con detenimiento los trabajos que se han realizado en los últimos 20 años en esta materia. Cabe añadir que sin estos enfoques no se comprenderían a cabalidad los fenómenos involucrados en la domesticación, y tampoco las implicaciones ambientales, sociales y culturales que se desprenden de este proceso. Es importante mencionar que existen pocos trabajos escritos en español sobre domesticación animal, por lo tanto, el presente artículo dejará un precedente en este campo de investigación.

Bibliografía

Bartley, M. (1992). Darwin and Domestication: Studies on Inheritance. *Journal of the History of Biology*, 25, (2). pp. 307-333. Recuperado de https://link.springer.com/article/10.1007/BF00162844.Consultado 8 mayo 2019.

Binford, L. (2004). *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, Madrid: Critica.

Bradley D.G. y Magee, D. (2006). Genetics and origins of domestic cattle. En M. Zeder, E. Emshwiller, B. D. Smith y D. G. Bradley. (Edit). *Documenting domestication: New genetic and archaeological paradigms* (pp. 317-328). Berkeley: University of California Press.

Clutton-Brock, J. (1981). *Domesticated Animals from Erly Times*. London: Heinemann, 1981.

Clutton-Brock, J. (1989). *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation.* London: Boston Unwin Hyman.

Clutto-Brock, J. (1999). *A Natural History of Domesticated Mammals.* Cambridge: Cambridge University Press.

Clutton-Brock, J. (2002). Los animales silvestres y domésticos en el pasado y el presente. En Corona E. y Arroyo, J. (Edit.). *Relaciones hombre-fauna: una zona interdisciplinaria de estudio* (pp. 29-49). México: Plaza y Valdés.

Corona, E. (2011). Apuntes sobre las relaciones hombre-fauna como un escenario del dialogo de saberes. En Argueta, A; Corona E. y Martínez, P. (Edit). *Saberes colectivos y diálogos de saberes en México*, pp.121-140. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Grandinn, T. &Deesing, M. (Ed.) (2013). *Genetics and the Behavior of Domestic Animals.* Colorado State University, Fort Collins, U.S.A. Academic Press.

Despret, V. y Porcher, J. (2007). *ÉtreBéte*, París, Francia: Actes Sub.

Despret, V. (2008). *El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoo-génesis. Tecnogénesis*, 1. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2756127. Consultado 8 de mayo 2019.

Despret, V. (2015). *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. Trad. José Carlos Loredo, Madrid: Universidad Nacional a Distancia.

Digard, J. (1991). L´homme et les animaux domestiques. *Anthropologied´unepassion. Annales.Économies, Sociétés, Civilisations*, 46 (6). Recuperado de http://www.persee.fr/docAsPDF/ahess_03952649_1991_num_46_6_279020_t1_1494_0000_002.pdf.

Gifford-Gonzalez, D. (2013). Animal Genetics and African Archaeology: Why It Matters. African Archaeological Review, 30 (1), pp. 1-20.Recuperado de https://link.springer.com/article/10.1007/s10437-013-9130-7.

Gorman, J. (20 enero, 2012). *Animal Studies Cross.* Campus to Lecture Hall. The New York Times, sin página. Recuperado de https://www.nytimes.com/2012/01/03/science/animal-studies-move-from-the-lab-to-the-lecture-hall.html.

Haraway, D. (1993). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Trad. Manuel Talens, Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifiesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Harris, D. (1996). Domesticatory relationships of people, plants and animals. En Ellen, R. y Fukui. (Eds). *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.

Hemmer, H. (1990). *Domestication: The Decline of Environmental Appreciation. Cambridge*: Cambridge University Press.

Ingold, T. (1980). *Hunters, Pastoralist, and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, T. (1984). Social relationships and the exploitation of animals: anthropological reflexions on prehistory. En Clutton-Brokc, J. y Grigson, C. (Edit). 1984. *Animals and Archaelogy. Early Herders and Their Floks*. Oxford: British Archaeological Reports/ British Archaeological Reports, International Series.

Ingold, T. (1989). *Hunters, Pastoralist, and Ranchers: Reindeer Economies and their Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, T. (1996). Growing Plants and Raising Animals: An Anthropological Perspective on Domestications. En Harris, D. (Edit). *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. London: UCL Press.

Ingold, T. (1994). From Trust to Dominations: An Alternative History of Human-animal Relations. En Manning A. y A. Serpell. (Eds). *Animals and Human Society: Changing Perspectives.* London: Routledge.

Larson, G. y Fuller, D. (2014). The Evolution of Animal Domestication. *The Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 45, pp.115-136.Recuperado de https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-ecolsys-110512-135813.

McCance, D. (2013). *Critical Animal Studies. An Introduction*. New York: State University of New York Press.

Meadow, R. y Zeder, M. (Edit). (2004). *Approaches to Faunal Analysis in the Middle East*, Cambridge: Peabody Museum, Harvard University.

Nieradzik, L. (2017). The animals as a perspective for cultural analysis. *Journal of European Ethnology and Cultural Analysis*, 3 (1), 52-68. Recuperado de: https://www.academia.edu/38814373/The_animal_as_a_perspective_for_cultural_analysis._On_the_mutual_benefit_of_European_ethnology_and_human-animal_studies.

Per, J. (2006). Domestication: From Behavior to Genes and Back Again. *Applied Animal Behaviour Science*, 97 (1), 3–15. Doi: 10.1016/j.applanim.2005.11.015.

Pérez Ripoll, M. (2001). El proceso de domesticación animal en el próximo oriente. Planteamiento y evolución. *Archivo de Prehistoria Levantina*, 24 (1), 2-32. Recuperado de

http://www.museuprehistoriavalencia.es/web_mupreva_dedalo/publicaciones/742/es.

Pérez-Enciso, M. (2009). Domesticación en animales: genómica y evolución. En Hernán Dopazo y Arcadi Navarro. (Eds). *Evolución y adaptación. 150 años después del Origen de las Especies,* pp.367-375. España: Obra propia.

Price, E. (1984). Behavioral Aspects of Animal Domestication. *The Quarterly Review of Biology,* 59 (1), 345-387. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2827868?seq=1#page_scan_tab_contents.

Renfrew C. y Bahn P. (2008). (Edit). *Arqueología. Conceptos clave*, Madrid: Akal.

Rodríguez, L. y Olmo, O. (2008). Arqueología social y arqueología Antropologica. Aproximaciones a la praxis de la arqueología Latinoamericana. EstratCrit. *Arqueología Latinoamericana*. 21, 26-35. Recuperado de https://www.raco.cat/index.php/EstratCritic/article/view/250121.

Russell, N. (2012). *Social Zooarchaeology. Humans and Animals in Prehistory*, Cambridge: Cambridge University Press, Cornel University.

Shapiro, K. y DeMello, M. (2010).The State of Human-Animal Studies. *The Humane Society Institute for Science and Policy Animal Studies Repository*, 18 (3), 1-10. Recuperado de: https://animalstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=acwp_sata.

Swabe, J. (1999). *Disease and Human Sociaty. Human-animal relations and rise of Veterinary Medicine.* London: Rougledge Studies in Science. Tecnology.

Tilley, C. (1999*). Metaphor and Material Culture*. Oxford: Blackwell.

Vela, Y. y Lafuente, J. (2011). *La veterinaria a través de los tiempos*. Madrid: SERVET.

Vigne, J., Carrère, I., Briois, F. y Guilaine, J. (2011). The Early Process of Mammal Domestication in the Near East: New Evidence from the PreNeolithicand Pre-Pottery Neolithic in Cyprus. *CurrentAnthropology*, 52 (54), 5255-5272. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/10.1086/659306?seq=1#metadata_info_tab_contents.

Waldau, P. (2013). *Animal Studies. An Introduction*, New York: Oxford New York.

Yacobaccio, H. y Kostanje, A. (2007). Los procesos de domesticación vegetal y animal. Un aporte a la discusión argentina en los últimos 70 años. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 32 (1), 191-215. Recuperado de file:///C:/Users/BLANCA/Downloads/DialnetLosProcesosDeDomesticacionVegetalYAnimal-3100375%20(3).pdf.

Yacobaccio, H. y Vilá, B. (2013). La domesticación de los camélidos andinos como proceso de interacción humana y animal. *Intersecciones de antropología*, 14 (1),

pp. 227-238. Recuperado de http://infoalpacas.com.pe/wp-content/uploads/2016/04/179531063014.pdf. Consultado 8 de mayo 2019.

Zaffaroni, Enrique. 2012. *La pachamama y el humano.Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Madres de la Plaza de Mayo.

Zeder, M. (2012). The Domestication of Animals. *Journal of Anthropological Research*, 68 (2), 161-190.

Zeder, M; Bradley, D; Emshwiller, E. y Smith, B. (eds). (2006). *Documenting Domestication: New Genetic and Archaeological Paradigms*, Berkeley: University of California Press.

Zeuner, F. (1963). *A History of Domesticated Animals*. London: Hurchinson.

BLANCA IRAIS URIBE MENDOZA
Historiadora y filósofa de la ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son la historia de la medicina veterinaria y la zootecnia en los siglos XIX y XX. Particularmente ha indagado sobre la manera en que la ciencia interviene y delimita nuestras ideas e imaginarios de lo "animal".

Lo animal y lo cuir a través de las comunidades de compost Reflexiones en torno a una fabulación especulativa en curso

O animal e o cuir através das comunidades de compostagem. Reflexões em trno de uma faculação especulativa em curso

The animal and the 'cuir' through the communities of compost. Reflections upon a speculative fable in progress

Fecha de envío: 25 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 06 de junio de 2021**

Lucía Pereyra Robledo
Estudiante de la Lic. en Antropología en la UNR. Auxiliar en las cátedras Problemas Antropológicos Contemporáneos y Epistemología de la Investigación en la misma universidad.
Email: luciapereyrarobledo@gmail.com

Carli Prado
Prof. Lic. en Filosofía por la UNCuyo. Becarie doctoral de IECH-CONICET. Adscripte en la cátedra de Antropología Filosófica de la UNR.
Email: carlaspradoa@gmail.com

La propuesta de este trabajo consiste en dialogar con los conceptos que suponen 'lo animal' y 'lo cuir' a través de la fabulación especulativa que Donna Haraway titula "Historias de Camille: lxs niñxs del compost". Para ello, presentaremos esa práctica de escritura en particular, trazaremos una breve deriva en torno a 'lo humano' como excepción, abordaremos modos de hacer vidas (in)vivibles y haremos una micro-cartografía del carácter monstruoso de 'lo cuir' como articulación conceptual. Todo ello atravesado por el horizonte de las comunidades del compost como recurso de una ciencia ficción que interpela nuestro vivir.

Palabras clave: filosofía, posthumanismo, animalidad, teoría cuir.

A proposta deste trabalho tenta dialogar com os conceitos de "animal" e "queer" por meio da ficção especulativa que Donna Haraway batizou de "As histórias de Camille: as crianças da compostagem". Para isso, apresentaremos uma prática de escrita particular, traçaremos um breve desvio em torno do conceito de "humano" como uma exceção, abordaremos maneiras de tornar vidas (in)habitáveis e faremos uma micro-cartografia do caráter monstruoso do "queer" como uma articulação conceitual. Tudo isso atravessado pelo sentido das comunidades de compostagem como recurso de ficção científica que desafia nosso viver.

Palavras-chave: filosofia, pós-humanismo, animalidade, teoria queer.

This work purports to establish a dialogue with the concepts of the 'animal' and the 'cuir' through the speculative fiction named by Donna Haraway "The Camille stories: children of compost". We, therefore, present this particular writing practice, draw a brief detour around the concept of the 'human' as an exception, address ways of making (un)livable lives, and produce a micro-cartography of the monstrous character of the 'cuir' as a conceptual articulation. All of this is crossed by the horizon of the compost communities as a resource from science fiction that challenges our life.

Key Words: philosophy, posthumanism, animality, queer theory.

1. Introducción

Donna Haraway en su último libro *Seguir con el problema: Generar parentescos en el Chthuluceno* (2019a) nos comparte un ejercicio de fabulación especulativa, ciencia ficción, epistemología/s feminista/s disidente/s, entre otros hilos que se desprenden específicamente de ese tejido que tituló "Historias de Camille: lxs niñxs del compost", donde nos invita a adentrarnos en la vida e historias de Camille (1, 2, 3, 4 y 5) quien/es surge/n dentro de las llamadas "Comunidades del Compost".

> *Estas historias y sus mundos proveen de un forraje para posibles transformaciones mutantes, como también para prolongaciones amorosas, si bien perversas. Los niños del compost convocan no tanto este tipo de ficción como la ficción sim, esto es, el género que hace referencia a la simpoiesis y a la simctonia (symchthonia) —la unión de los telúricos—. Los niños del compost esperan que las "Historias de Camille" sean un proyecto piloto, un modelo de trabajo y a la vez un objeto para jugar, para componer proyectos colectivos, no sólo en la imaginación, sino concretamente en las prácticas escriturales, como también en la tierra y bajo ésta. (Haraway, 2019a, p. 14)*

Estas comunidades son creadas a fines del período de la "Gran Negación" (2000-2050), tal como se nombra en este ejercicio escritural, como disparador para hacer otros mundos y revertir la destrucción ambiental, pensando particularmente en las evidentes extinciones masivas, el cambio climático violento, la desintegración social, el aumento de las guerras, el crecimiento poblacional y las vastas migraciones de refugiados humanos y no humanos, que habían acontecido durante esos años.

En función de ello, en esta investigación nos proponemos entretejer brevemente fragmentos de esas historias con reflexiones que se desprenden de lo que entendemos como 'lo animal' y 'lo cuir'[180] pensando ambos conceptos/dimensiones como herramientas epistemológicas, políticas, estéticas, culturales disparadoras para emprender otros modos de conocer, hacer y pensar mundos y existencias vivibles, tal como lo desliza Haraway en su fábula.

Teniendo como hipótesis que las configuraciones de 'lo humano' como tal, en su definición, comportan un carácter antropocéntrico derivado de un Sujeto moderno-racional. Motivo por lo cual, para tensionar la propuesta que dispara este escrito, recorreremos tres ejes en relación con esta composta teórica: una primera, donde se pondrá en juego una breve historización de 'lo humano' como concepto; una segunda, acerca de pensar otros modos de ese ser (o estar siendo) humano y una tercera, cuyo objetivo sea mapear o cartografiar existencias desde lo abyecto de las disidencias, no sólo sexogenéricas sino posthumanas.

[180] Cuir: A modo de cambiar el término en inglés (*queer*: raro) para dar cuenta de una desviación gramatical política desde el Sur.

2. Ideal-tipo. Breve conceptualización de la construcción de lo Humano como excepción

Para comenzar este apartado se considera necesario retomar lo que Schaeffer llamó "la tesis de la excepción humana" (2009), a saber: aquella concepción que afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra. Lo cual, según plantea el autor, no se trata de hacer propiamente una reconstrucción histórica, sino más bien hacer de dicha excepción un 'ideal-tipo'. La tesis es, ante todo, y por encima de las formas técnicas, una imagen de sí del hombre occidental, la cual no advierte hacia sus adentros que el hombre mismo -en sentido genérico- es el origen y el fundamento de toda forma de 'razón' como facultad que supone un mayor estatus en la jerarquía de los seres.

En este sentido, la Tesis resulta de la conjunción y yuxtaposición de cuatro afirmaciones:

1) La diferencia 'natural' entre el hombre y el resto de los seres vivientes. Es decir, una ruptura óntica en el interior del orden de lo viviente, donde se coloca a sí mismo en un lugar de superioridad, sea mediante el argumento de la imagen y semejanza con dios o sea a través de su capacidad racional innata.

2) La ruptura interna del ser humano hacia sí mismo. Lo cual implica una interpretación muy particular del dualismo ontológico, es decir, de la creencia, ampliamente extendida en el mundo occidental, en la existencia de dos planos de ser: uno llamado 'material' y otro llamado 'espiritual'.

3) La concepción gnoseocéntrica del ser humano. La cual afirma que lo que hay de propiamente -y exclusivamente- humano en la especie es el conocimiento.

4) El ideal cognitivo antinaturalista. Donde se plantea que el conocimiento de lo que es propiamente humano en el hombre exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres vivientes y a la naturaleza inanimada.

De este modo, en/por/a través de estas afirmaciones, el hombre no sólo se pone a sí mismo como ser superior dentro del orden de la naturaleza, sino que tiraniza hacia su propia conformación la racionalidad por encima de la corporalidad (siendo él mismo quien distingue minuciosamente estas instancias), donde, además, la capacidad/facultad de conocer racionalmente implica más humanidad, mayor profundidad en eso que el hombre es 'por esencia'. Esto no sólo refuerza la separación con lo meramente animal (no humano), sino que inaugura diferencias al interior de lo humano mismo, donde hay más y menos humanos[181].

[181] Este tipo de des-humanización o animalización es, por ejemplo, la que se practicó en la conquista de América, por parte de los colonos, frente a los pueblos que residían en esos territorios previamente.

Siguiendo con estas reflexiones, Rosi Braidotti (2013) argumenta que, dentro de las Humanidades, la imagen de Hombre que se ha tenido históricamente es la del hombre como animal racional dotado de lenguaje. El núcleo humanista del ideal clásico de Hombre es un ideal corporal genérico que se extiende a un conjunto de valores mentales, discursivos y espirituales, que conformaron el emblema del Humanismo como doctrina, combinando la expansión biológica, discursiva y moral de las capacidades humanas en una idea de progreso teleológico, ordenado y racional. El Humanismo se desarrolló históricamente dentro de un modelo civilizatorio, que formó una cierta idea de Europa como "*coinciding with the universalising powers of self-reflexive reason*"[182] (Braidotti, 2013, p. 2).

El ideal humanista, mutado en modelo hegemónico cultural, fue canonizado por la filosofía y otras ciencias a lo largo de la historia. No solo planteando un paradigma eurocéntrico, sino también androcéntrico, promoviendo una imagen halagadora del Hombre en sí mismo, cuyo universal se construyó a partir de cierto 'tipo': blanco, masculino, viril, etc.

Es muy importante señalar que esto implicó (y que tiene aún fuertes implicancias en nuestro tiempo) una dialéctica del yo y del otro, que postula una lógica binaria de identidad y otredad como motor para/de la lógica cultural del Humanismo universal. La noción de 'diferencia', en sentido peyorativo, es central a esta postura universalista y su lógica dualista, organizando las diferencias en una escala jerárquica de valores decrecientes. Este Sujeto humanista se definió a sí mismo tanto por lo que excluyó como por lo que incluyó en su auto-representación. Y ello, en la medida que la diferencia denota inferioridad, adquiere connotaciones esencialistas y letales para las personas que son etiquetadas como los 'otros' a partir de esa matriz.

Estas dicotomías, binarismos, pares de conceptos excluyentes han dominado el pensamiento occidental, y siguen dominando nuestra manera de analizar la realidad. Y se profundiza si se comprende que estas dicotomías están sexualizadas y racializadas, tal como se hace evidente en, por ejemplo, las investigaciones de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017) o María Lugones (2018).

De modo tal que existen quiebres y fisuras en el concepto de Hombre que obligan a una reconceptualización de la idea de lo humano y que ponen en tensión estas formas de pensar, que se han venido nombrando. Algunos de los cuales fueron aportados por los estudios que conocemos en torno al Giro Animal:

> *En tal sentido, en los Estudios Críticos Animales y en las poshumanidades, el interrogante por lo humano como 'norma de poder' ha implicado una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellas formas de vida que no responden al ideal normativo del Sujeto. Si uno de los ejes de la producción de lo 'humano' ha*

[182] Que traducimos por: "coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva".

> *sido la oposición y la frontera con lo animal, a la par, los 'cuerpos desechados' del humanismo han sido pensados en los bordes de lo humano. (González, 2019, p. 142)*

Particularmente desde la filosofía entendida en su desarrollo disciplinar occidental, es posible considerar -en este punto- el pensamiento de Spinoza como un llamado de atención al respecto de esta constitución como eje de la modernidad. Si bien allí no se produce un corrimiento radical del estatuto de la razón como rectora fundamental, en tanto pertenece aún de lleno al paradigma moderno-colonial, se critica la suposición de que dios haya creado todo para el hombre y, por ende, que se "consideren las cosas naturales como medio para su utilidad" (Spinoza, 2000, p. 68). Por lo que entendemos una instancia de incipiente resistencia contra los embates del mero creacionismo divino y las justificaciones que este construye sobre sí para la explotación no sólo de los territorios sino también de aquellos seres que no llegan a alcanzar la categoría plena de ciudadanía-humanidad, sean animales no-humanos o animales humanos cuyas existencias no son legítimas en el orden civil. Sin atribuir todo ello al pensamiento de Spinoza, sino matizando proto-rupturas en la comprensión hegemónica del orden ontológico y la mirada universalizante sobre las épocas historiográficas.

Los desarrollos que veníamos mencionando, a su vez, ponen en cuestionamiento la idea de cultura en oposición a la naturaleza (Guattari y Rolnik 2013) y el carácter sacrificial de los 'modos de hacer' humanos, que se adjudican el derecho incuestionado y naturalizado de utilizar, consumir y desechar a los animales.

Paralelamente, como menciona Cragnolini (2014), ya Copérnico, Darwin y Freud infligieron al hombre las tres heridas narcisistas que cuestionaron su lugar como centro del universo, en primer término, y como creación especial y sujeto de plena autoconciencia, en el caso del segundo y el tercero. Con base a esto, podemos decir que el 'giro animal' también sería otra gran de 'herida narcisista', tal como aquellas.

En ese sentido, a partir de la llamada 'filosofía de la animalidad o los 'Estudios Críticos de los Animales' (impulsados por los movimientos de liberación animal de los años 70s) comienzan a tomar forma investigaciones que remiten al modo en que diversas disciplinas se entrecruzan para estudiar a los animales, su modo de ser en el mundo, sus vínculos con el resto de la realidad, entre otras cosas, impulsando y permitiendo un replanteamiento de la idea de Hombre, y obligando a cuestionar lo propio de lo humano.

Es decir, entonces, que si bien ese modo de ser de lo Humano -que se constituyó ya en la filosofía moderna en términos de subjetividad- se cuestiona en algunos de sus mismos desarrollos, tal como en el caso de Spinoza, ya no es deseable pensar al existente humano en términos de sujeto representativo, autónomo y propietario, que objetiva el mundo en ese espacio interior de la conciencia. En este sentido, los estudios críticos de los animales proponen una reestructuración de los campos disciplinarios en humanidades. Y eso no como una cuestión meramente periférica, sino de fuerte

raigambre si se toman en cuenta los aportes de los estudios de género, los estudios poscoloniales, los estudios sobre las nuevas tecnologías, entre otros, que llevan críticamente a la revisión de los pilares fundamentales de la ciencia como dominio de saber.

3. Vidas (in)vivibles. Acerca de pensar otros modos de ser humano

Es en relación con lo anterior, puntualizaremos en el denominado Giro Animal o la 'cuestión animal' como estrategia para poner en foco posibilidades ético-políticas, diversas y situadas, que enfrenten las jerarquías normativas sobre lo Humano y otras formas de vida.

Retomando el análisis de Anahí Gabriela González (2019) podemos reconocer que los debates críticos posthumanos implican una ruptura radical con el humanismo y su concepto moderno del Sujeto. Concepto que no sólo distingue la dicotomía sujeto/objeto sino que pone en este segundo término todo aquello y todo quien no cumpla con las cualidades necesarias para formar parte de esa élite de universalidad reducida. Allí entrarán no sólo los animales (no humanos), sino también todos los cuerpos subalternos, aquellos a quienes ni siquiera se concibe dentro del imaginario de la humanidad, expulsados del régimen de una racionalidad masculina, viril, blanca, heterosexual, cuya política ciudadana es la de las colonialidades instituidas, en donde tienen la posibilidad (y el derecho, en tanto propietarios) de un "matar no-criminal" (Derrida, 2005).

Es decir, que no sólo se trata de una estructura de orden gnoseológico y epistemológico, sino que constituye un poder que produce "vidas invivibles" (Butler, 2004) a la par de "vidas sacrificables" (González, 2019). Este Sujeto, que no sólo se declara portador de la Razón sino que además obtura las posibilidades de que otros tipos de existencias proliferen por fuera de su régimen tiránico, instaura un "discurso de la especie" (Wolfe, 2003) dentro del cual se declara a sí mismo el único apto para hacer uso legítimo de la violencia frente a todos estos 'otros' seres, animales no humanos o humanos, que le sirven para solventar el imperio que se alza bajo sí.

Frente a lo cual es necesario retomar la invitación a reflexionar entre quienes nos movemos dentro del campo de juego de las ciencias y la investigación:

> *¿Será necesario seguir preservando una 'propiedad' de lo humano, o las humanidades deberán afrontar este nuevo desafío de pensar en un hombre 'desapropiado', con confines difusos, no claros, no fácilmente identificables? Tal vez, la aceptación de esos confines menos claros, permita 'otro modo de ser humano' en otro vínculo con la comunidad de lo viviente. Si ser hombre ha significado 'ser dueño, señor y propietario' de todo lo demás (lo no humano, pero también otros humanos) tal vez sea el tiempo en que, por la deconstrucción del concepto de hombre y de humanidades, podemos pensar otro modo de ser-en-el-mundo. (Cragnolini, 2014, p. 14)*

En consonancia con esto, encontramos en el cuento de Haraway algunas resonancias para pensar desde 'la animalidad' esos confines difusos, difíciles de identificar como 'otro modo de ser humano' y que funcionan como mapas hacia otros vínculos posibles con lo viviente.

Haraway construye una identidad simbionte/simbiote para las comunidades del compost. Las Camilles, protagonistas de su relato, son simbiontes.

> *La simbiogénesis se refiere a la unión improvisada de entidades vivas para crear algo nuevo en modo biológico, más que digital o cualquier otro modo. La simbiogénesis genera tipos novedosos de organización, no solo nuevos bichos. La simbiogénesis abre la paleta -y el paladar- a un vivir colaborativo posible. Muchas Comunidades del Compost decidieron criar transformaciones simbiogenéticas con hongos o plantas simbiontes como asociados principales de bebés humanos y fetos, y todas las simbiosis implicaban necesariamente ensamblajes íntimos de bacterias, arqueobacterias, protistas, virus y hongos. (Haraway, 2019a, p. 313)*

De este modo, podemos reconocer en las prácticas de escritura de la *science fiction* (Haraway, 2019a) fracturas posibles no sólo en los imaginarios en torno a lo humano, sino en el reconocimiento de seres que (formando o no parte de ese supuesto, de esa performance) existen de modos hasta ahora inauditos: "las Niñas y Niños del Compost llegan a ver a sus linajes compartidos como humus, más que humanos o no humanos." (2019a, p. 214)

Y ello sin necesidad de sostener un 'punto cero' de la historia, sin memoria ni condiciones previas, sino haciendo mundo a partir de las ruinas.

> *El núcleo central de la educación de cada nuevo bebé es aprender a vivir en simbiosis para criar al animal simbionte, y a todos los otros seres que requiera el simbionte, en aras de la continuidad durante al menos cinco generaciones humanas. Criar al animal simbionte significa, a su vez, ser criado, así como inventar prácticas de cuidado con seres simbióticos extendidos. Los simbiontes humanos y animales mantienen la continuidad de los relevos de la vida mortal, heredando y, al mismo tiempo, inventando prácticas de recuperación, supervivencia y florecimiento. Debido a que los asociados animales en la simbiosis son migratorios, cada bebé humano aprende y vive en nodos y senderos, con otras personas y sus simbiontes, manteniendo las alianzas y colaboraciones necesarias para hacer posible la continuidad. (Haraway, 2019a, p. 214)*

En este sentido, consideramos interesante para las prácticas de la escritura que hagan habitables otros imaginarios, que se mencione el 'humus' como espacio/cultivo de

una nueva capacidad de imaginar la abundancia en el contexto de un mundo multiespecies que desafíe los órdenes ontológicos convencionales.

> *Antes de nacer, Camille 1 recibió un paquete de genes formadores de patrones expresados en las superficies de las mariposas monarca a lo largo de sus transformaciones desde orugas a adultos alados. (...) El objetivo de las alteraciones no era la mimesis, sino sugerencias carnosas, trenzadas a través de prácticas pedagógicas innovadoras de devenires-con naturosociales, que contribuyeran a que la simbiosis prosperara a través de cinco generaciones humanas comprometidas con sanar vidas y lugares humanos y no humanos dañados. (Haraway, 2019a, pp. 225-226)*

4. Monstruosidades. Mapas a existencias desde lo abyecto de las disidencias.

Como fue planteando desde un principio, parece oportuno intentar poner el foco en pensar posibles cruzamientos entre 'lo animal', en función de cómo se ha venido trabajando, y 'lo cuir'. Entendiendo a este último desde las propuestas de lx activista lesbiana val flores[183], que lo expone como:

> *la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades, por lo que sus esfuerzos teóricos, analíticos y de acción, se dirigen hacia cualquier tipo de normatividad social. (Flores, 2013, p. 32)*

Cuir surge, entonces, como una práctica lingüística con el objetivo incisivo de la humillación, el señalamiento y la exposición a esos cuerpos que encarnaban el desvío de la ley universal y natural de las 'buenas normas', la alteridad negativa que se postula al señalar lo desviado, lo raro, y que funciona como mecanismo para afirmar y defender la frágil 'naturalidad' de las narrativas de la normalización (Foucault, 1985; Preciado, 2002; Wittig 2006). Sin embargo, en su envés, más allá de la función reguladora, nos refiere a un horizonte de posibilidades cuyo alcance no puede delimitarse de antemano. Excentricidades que rebalsan posiciones donde no se trata de "un conjunto de contenidos que haya que aplicar, sino un conjunto de reglas y dinámicas metodológicas útiles para leer, pensar e implicarse en la vida diaria" (Flores, 2013, pp. 56-57).

Pensar el cruce entre lo animal y lo cuir permite permear la norma y la legibilidad de lo humano desde diferentes prácticas políticas, estéticas, culturales que son leídas atribuyéndolas a las disidencias sexo-genéricas, y habilita la incisión en las regularidades de la cultura. Como dice Gabriel Giorgi: "Esa regularidad pasa por el anudamiento

[183] Se reconoce, sin embargo, que existen otros modos de entender y de poner en juego lo cuir, aun cuando en este análisis nos detengamos específicamente en este.

sistemático entre animalidad y sexualidades queer; ese anudamiento configura epistemologías del cuerpo y de lo viviente que disputan y contestan construcciones normativas sobre la vida humana" (2014, p. 241).

Es decir, Giorgi hace referencia a que cuando encontramos estos cruces de lo animal y lo cuir en narrativas literarias, performativas, audiovisuales, entre muchas otras[184], pueden analizarse cuerpos disputando desde el sexo-género obligatorio y normativo hasta el cuerpo genérico/generizado y la definición misma de especie. Esta alianza, en palabras del autor, es una alianza biopolítica contra la legibilidad normativa de lo humano, contra sus pedagogías culturales, contra sus ontologías políticas.

> *No se trata solamente de figuras retóricas a partir de las cuales se nombra una diferencia sexual, social, etc.; más bien, se trata de ficciones que tensan los modos de representar, percibir, visibilizar los cuerpos para ensayar producciones de subjetividad que pasan por cuerpos en relación, y por nuevos modos de hacer cuerpos. La rareza sexual y corporal de esta animalia marca un proceso de la cultura en el que las prácticas estéticas interrogan epistemologías y saberes alternativos sobre el cuerpo y sobre lo viviente en contextos históricos de creciente normalización y control biopolítico. (Giorgi, 2014, p. 245)*

Así como el animal se constituyó en la alteridad, en el otro constitutivo e 'inmediato' del humanismo moderno, también se crearon sentidos y narrativas excluyentes sobre los cuerpos, deseos, identidades no normativas, *non subjecta*. Y es en estas "zonas de indiscernibilidad que suspenden el presupuesto de la especie como gramática de reconocimiento" (Giorgi, 2014, p. 244) donde encontramos en ambos el hilo que teje ese encuentro.

Es en este sentido, que la confluencia entre 'lo animal' y 'lo cuir' es una producción de posibilidades, un reconocimiento de diversos modos de producir saber, deseos, afectos, políticas y vivencias desafiando los límites de la taxonomía de lo viviente y reivindicando las herramientas estético-políticas de potencialidades históricas que no solo aportan a la reflexión sobre la construcción y deconstrucción de las identidades discursivas y sociales, sino que se nos presentan como herramientas hacedoras de "otras epistemologías, que desborda la distinción entre individual/colectivo para pensarse en términos de red, de ontologías relacionales, de viralidad y contagio, de ensamblajes." (Giorgi, 2014, p. 297) Incluso de 'agenciamiento' (Spinoza 2000, Guattari y Deleuze 2004).

Por otro lado, a partir de Daniel Peres Diaz (2017), quien hace un análisis en relación con la noción de "cyborg" de Donna Haraway, podemos pensar (y discutir) la

[184] Cabe reparar en que la obra de Giorgi (2014) sobre la cual haremos base en este trabajo no tuvo la posibilidad de entrar en diálogo con el trabajo de Haraway (2019a) aquí propuesto, por lo cual sus críticas en torno a la proyección de la subjetividad sobre los animales quedan -en principio- desfasadas de la actual fabulación especulativa en curso. En futuros trabajos, será interesante explorar la continuidad o discontinuidad de esa crítica específica.

importancia del cuerpo como vehículo por el que transita el poder sirviendo a propósitos de 'una ontología inherentemente política' para adentrarnos en la invocación de un 'sujeto fronterizo'[185], nómade entre las dicotomías, cuya morada no sería otra que el devenir mismo. A su vez, como señala paralelamente el autor, comprender al cuerpo como evento:

> *No quiere decir, ni más ni menos, que los cuerpos han de ser insumisos a las normas reguladoras del sexo, el género y la identidad; significa que el cuerpo, dimensión constitutiva de lo que somos y de lo que queremos ser, no tiene ninguna limitación natural a priori y fuera del discurso. Por consiguiente, es en las posibilidades actuales del discurso en que se cifra el proyecto individual y colectivo de las no-identidades humanas. (Peres Díaz, 2017, p. 132)*

Sobre esto Haraway, en el texto ya mencionado de "Camille y los niñxs del compost", nos comparte su perspectiva, la cual es necesario tomar como brújula, ya que con su '*making kind, not babies*' nos convoca a establecer relaciones de parentescos anormativos, que incluyan todos los tipos de criaturas heterogéneas compuestas de las más diversas persuasiones biológicas. Donde hacer parentescos es, entonces, reimaginar los haceres-mundo con la ayuda de otras epistemologías, otras pedagogías, otras prácticas, otros efectivos afectos. Es crear -con otres- otras posibilidades de estar-ser en el (otros) mundo(s).

> *El binarismo de género extremo e históricamente anómalo del llamado Período Moderno de Occidente continuó plagando las percepciones y prácticas de nombramiento, bien avanzado el período de la Gran Vacilación, momento en que las Comunidades del Compost comenzaban a marcar una diferencia importante en el florecimiento multigénero y multiespecies. (Haraway, 2019a, p. 317)*

Vemos también en ello cierto espectro rizomático (Guattari y Deleuze 2004) en tanto esta generación de parientes no es estrictamente una familia y, ni siquiera, una genealogía reproductiva biogenética estilo árbol. Es decir que, por ende, se inscribe directamente en el orden del devenir[186].

[185] En un sentido distinto, pero que tensiona su conceptualización, consideramos importante tener en cuenta la noción de 'sujeto fronterizo' que surge a partir de la *borderlands* de Gloria Anzaldúa (2016).
[186] Es preciso advertir, no obstante, que la forma en que Haraway trabaja el devenir es la del devenir-con: "considero que esa noción, que es menos una categoría que un indicador de un incesante «devenir-con» es una red que enriquece mucho más a sus habitantes que cualquiera de los posthumanismos en exposición después de la siempre postergada desaparición del hombre (o en referencia a ella)" (2019b 40). La cual se diferencia del 'devenir animal' de Deleuze y Guattari (2004), en el cual la autora hace patente "una profunda ausencia de curiosidad o respeto por los animales concretos" (2019b 52). También es posible indagar, en este sentido, la ausencia de un conocimiento situado (1995), por el cual tiene en cuenta para sí que: "«Mi devenir» resulta increíblemente importante en esta teoría que se opone

5. A modo de conclusión

La elección de la fábula de Haraway también sirve para pensar de qué otras maneras podemos y debemos producir conocimientos. El uso de la ciencia ficción, las narraciones literarias, performativas audiovisuales entre otras nos habilita a comunicar y pensar otros mundos posibles de maneras más jugosas y funcionan también para romper los moldes de la producción de saber/poder ligada a la colonialidad del conocimiento, de carácter antropocéntrico, habilitando diversas producciones y prácticas científicas que se desplacen del orden disciplinar de las 'ciencias humanas/sociales'.

Llegado hasta aquí, se considera que la selección a la que nos atuvimos sirve para pensar en cómo es posible inventar/componer, a través de la fabulación especulativa nutrida por la ciencia ficción, otros modos, por un lado, de producir conocimiento, pero también de apañar la/s existencia/s en el registro del saber/poder/placer. Por lo cual, siendo una práctica de escritura es también, y allí radica su potencia, un modus operandi que da cuenta de las urgencias y las necesidades de resistencia que persisten en nuestras sociedades actuales.

Y habiendo presentado algunas tensiones en la construcción de lo Humano como excepción, dando cuenta de algunas dinámicas de por las cuales las vidas se tornan (in)vivibles y articulado dichos derroteros con el espectro de lo monstruoso, podemos entrever que tanto 'lo animal' como 'lo cuir' son definidos externamente por un Sujeto que se otorga a sí mismo la potestad no sólo de nombrar sino de dominar aquello que no es sí mismo (aunque, incluso, también a sí) por medio del uso legítimo de la violencia estatuido en su propio beneficio. Es el meollo de ese Sujeto el que se ha de desenmarañar, teniendo en cuenta, como menciona la misma Haraway (2014), a la modernidad como 'ancestro vampiro'. Por lo tanto, es preciso seguir indagando y (pro)poniendo posibles cruzamientos de lo animal y lo cuir para conjurar redes que armen y sostengan tejidos (de distintos tipos de formas y contenidos), que compongan quiebres y fisuras en las estructuras normativas que necesitan de la exclusión y las violencias históricas para mantener-se. Considerando, a su vez, que ello implica un posicionamiento decolonial respecto de los modos de producción de conocimiento en tanto sitúa los mismos y los tensiona.

Bibliografía

Anzaldúa, G. (2016*) Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

a las estructuras de individuación y sujeción. La mujer mayor que ama a los gatos y perros: esto es lo que deben vomitar aquellos que devendrán-animal" (2019b 55).

Braidotti, R. (2013) «Posthuman Humanities». *European Educational Research Journal* 12 (1): 1-19. [Traducción de Ayudantes de cátedra]

Braidotti, R. (2002) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal: S. L.

Butler, J. (2004). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Cragnolini, Mónica B. (2014. «Extraños animales. La presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales 1 (2*): 6-20.

Derrida, J. (2005). "'Hay que comer' o el cálculo del sujeto" en *Revista de los Confines*. 17. 150-170.

Foucault, M. (1985*) Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* 12da ed. México: S XXI.

Giorgi, G. 2014. *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

González, Anahí G. (2019). "Lecturas animales de las vidas precarias. El 'discurso de la especie' y las normas de lo humano" en *Tabula Rasa,* 31, 139-159. DOI: https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06

Guattari, F. y Deleuze, G. (2004) *Mil mesetas.* Valencia: Pre-textos.

Guattari, F. y Rolnik, S. (2013) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Haraway, D. (1993). "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial". En: M.C. Cangiano y L. DuBois. *De mujer a Género*. Buenos Aires: CEAL, pp. 115-144.

Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres.* España: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2019a) *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*. Bilbao: consonni

Haraway, D. (2019b) "Cuando las especies se encuentran: introducción" En *Tabula Rasa*, N° 31, julio-septiembre, pp. 23-75

Lugones, M. (2008) "Colonialidad y género" En *Tabula Rasa*, Nº 9, julio-diciembre, pp. 73-101

Oyebumi, O. (2017) *La invención de las mujeres.* Buenos Aires-Lima: en la frontera.

Peres Díaz, D. 2017. "Poder, teoría queer y cuerpo Cyborg" en *Daimon Supl.* 5: 125-34.

Preciado, P. (2002) *Manifiesto contrasexual*. España: Opera prima.

Schaeffer, J. (2009) *El fin de la excepción humana*. México: Fondo de Cultura Económica. [Cap. 1].

Sibilia, Paula (2006) *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Spinoza, B. (2000) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.

Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

LUCIA PEREYRA ROBLEDO
Se encuentra en su tesina de grado realizando estudios en torno a 'lo político' teniendo en cuenta los aportes de la filosofía de la animalidad, los estudios de género y las teorías cuirs y decoloniales.

CARLI PRADO
Se encuentra en su beca doctoral realizando estudios en torno a la identidad sexo/-genérica teniendo en cuenta el antiespecismo (entre otras articulaciones) a partir de la antropología filosófica, los estudios de género y las teorías de/poscoloniales.

Como un animal
Un símil en vez de un sujeto*

Como um animal: um símile em vez de um sujeito

Like an animal: a simile instead of a subject

Fecha de envío: 22 de septiembre de 2020 **Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2021**

Todd McGowan
Doctor en Filosofía de la Ohio State University. Profesor en el Departamento de Inglés de la University of Vermont.
Correo: todd.mcgowan@uvm.edu

Traducido por Sergio J. Aguilar Alcalá
Maestro en Comunicación, Universidad Iberoamericana (México) Andrew Mellon Grant post-MA fellowship, "Extimacies: Critical Theory from the Global South"
Email: sergio.aguilaralcala@gmail.com

*Traducción del capítulo "Like an Animal: A Simile Instead of a Subject" del libro *Lacan and the Nonhuman* (2018, Palgrave).

El presente artículo, de la autoría de Todd McGowan, se pregunta por qué recurrimos a símiles de animales para explicar actos humanos (“gorda como una ballena”, “traidor como una serpiente”). En apariencia, esto sería para degradar un acto humano a una animalidad primitiva. Sin embargo, el psicoanálisis es una poderosa herramienta para invertir esta lectura. Para McGowan usamos estos símiles precisamente para controlar lo que nos hace humanos y nos separa de los animales: un exceso de subjetividad que mancha todo acto humano, incluso uno considerado “natural”. Así, el humano no sería un animal más, sino un animal que es como un animal, que carga con algo extra que le estorba en su relación con su propia animalidad. Se complementa este artículo con una introducción por parte del traductor donde se pone un antecedente teórico y se llevan las consecuencias de esta hipótesis a otros espacios.

Palabras clave: animalidad, psicoanálisis, subjetividad, ley.

Este artigo, de autoria de Todd McGowan, pergunta: por que recorremos a comparações com animais para explicar os atos humanos ("gordo como uma baleia", "traidor como uma cobra")? Aparentemente, assim faríamos para degradar um ato humano relegando-o à animalidade primitiva. No entanto, a psicanálise é uma ferramenta poderosa para reverter essa leitura. Para McGowan usamos esses símiles justamente para controlar o que nos torna humanos e nos separa dos animais: um excesso de subjetividade que mancha todo ato humano, mesmo aquele considerado "natural". Assim, o humano não seria apenas mais um animal, mas um animal que é como um animal, que carrega algo a mais que atrapalha sua relação com sua própria animalidade. Este artigo é complementado com uma introdução do tradutor, na qual se desenvolve um referencial teórico e na qual as consequências dessa hipótese são conduzidas a outras direções. .

Palavras-chave: animalidade, psicanálise, subjetividade, Direito.

The following article, written by Todd McGowan, asks why we use animal similes to explain human actions (“fat as a whale”, “traitor as a snake”). Apparently, we do so in order to degrade a human act to a primitive animality. However, psychoanalysis is a powerful tool to invert this reading. For McGowan, we use these similes precisely to control what makes us humans and separates us from the animals: an excess in subjectivity that stains every human act, even those considered as “natural”. Thus, the human is not another animal, but an animal that is like an animal, that carries an extra weight that disturbs the relation to its own animality. This article is complemented with an introduction by the translator, where a theoretical background is commented, and the consequences of McGowan’s hypothesis are brought to new places.

Keywords: animality, psychoanalysis, subjectivity, Law.

1.Introducción del traductor

El presente artículo, de la autoría de Todd McGowan, es parte del libro colectivo *Lacan and the Nonhuman*, obra dedicada, de acuerdo a sus editores (2018, pp. 2-3), a regresar al pensamiento de Freud y Lacan en su articulación con el giro hacia lo no-humano, pero no para ponerlos como autores que abogaban por un sesgo a leer el mundo desde lo humano (como señalan algunas críticas), sino como autores que habitan en la brecha entre un entendimiento humano del mundo no humano (filosofía cartesiana), y un entendimiento no humano del mundo humano (filosofía no antropocéntrica, giro no-humano en las humanidades).

El psicoanálisis, en su acepción más crítica y poderosa, no es una disciplina enfrascada en un eterno escepticismo posmoderno, ni en un nostálgico anhelo por la Ley y la disciplina del Padre (del modo en que varias corrientes de pensamiento, conservadoras o liberales, lo han criticado). El psicoanálisis es, ante todo, una práctica y una reflexión sobre el sentido, o más precisamente, sobre los límites del sentido. Y entendiendo esto, es una práctica que, entre muchos otros campos y dimensiones, se preguntó por la relación que sostiene el humano con los animales. Para ubicar al psicoanálisis en esta discusión, se reconocen 3 posturas:

1) La postura pre-moderna, para la cual, en el fondo, somos animales, por más que nos vistamos y habitemos la cultura y el lenguaje, y por lo tanto, *debemos* adquirir responsabilidad con el planeta, *reconocer* el lugar que ocupamos en él (vemos que esta postura pre-moderna de antigua no tiene nada, pues es el modo en que se informa el activismo ambientalista de hoy, desde el más *light* hasta el terrorista). El problema con esta postura es que continúa creyendo en un mundo puro, donde los animales, plantas y el medio ambiente son un Uno holístico, integrado, interrumpido con la violencia humana, es decir, sigue enfrascada en una dicotomía, la de naturaleza vs. cultura, curiosa dicotomía pues sólo existe del lado de la cultura (la naturaleza no se hace preguntas sobre su posición respecto a la cultura, sólo la cultura las hace).

2) La postura cognitivista, desarrollada en un principio por Noam Chomsky, para la cual la diferencia de nosotros con los animales es que hemos desarrollado una estructura innata de lenguaje, prueba última de que somos seres más evolucionados que ellos y que, si bien los animales se comunican, lo hacen de modos mucho más primitivos e incipientes que nosotros (ésta es la postura que parece informar a las neurociencias). El problema de esta postura es que no puede dar cuenta del problema que el lenguaje trae, problemas que considera contingentes a su uso, y no como prueba de la falla estructural que el lenguaje introduce, pues aún habita en una "mente interior", "cualidades innatas", que se supone tenemos los humanos, es decir, sigue creyendo en un "humano natural", un humano previo al lenguaje que, a pesar de sus graves atropellos contra la naturaleza, sigue encarnado en su "animalidad verdadera".

3) La postura psicoanalítica, iniciada por Sigmund Freud y llevada a interesantes desarrollos por Jacques Lacan, para la cual la diferencia de nosotros con los animales es que hemos desarrollado lenguaje (que no debemos confundir con la capacidad de comunicarse), prueba última de que somos seres descentrados de nosotros mismos, que no correspondemos con nosotros, y esta brecha que se abre en nuestro interior es donde habita lo propio del humano: la pulsión, en contra del instinto animal; el deseo, en contra de la búsqueda de la satisfacción animal; el goce, en contra del placer animal; el objeto *a*, en contra de los diferentes objetos del mundo animal; el orden simbólico, en contra de las características físicas del medio ambiente; etc. La razón por la que esta postura puede informar de una relación diferente es porque no cae en la ingenuidad de que podemos acceder a una "naturalidad pura" que hemos "perdido" a causa de nuestra violencia, nuestra sobre-producción, o cualquier otro mal: la idea de una "naturalidad pura" es ya un estado que sólo nace en tanto nunca lo tuvimos. En otras palabras, lo único que perdemos es la pérdida misma: nunca fuimos seres puros.

Una vez puestas al frente estas posturas, reconocemos la interesante discusión que Jacques Lacan sostuvo sobre la animalidad en toda su obra. Partiendo de su temprano e influyente texto de 1949, "El estadio del espejo" (Lacan, 2009), y avanzando por todos sus seminarios, Lacan siempre mantuvo presente la idea del descentramiento, de la falta constitutiva del ser hablante, falta que se evidencia en la distancia que separa al organismo biológico que habitamos y "el cuerpo" que creemos tener. Señala en su *Seminario 1* (dictado entre 1953-1954): "[…] ésta es la única diferencia verdaderamente fundamental entre la psicología humana y la psicología animal. El hombre sabe que es un cuerpo, cuando en realidad no hay ninguna razón para que lo sepa, puesto que está en su interior. También el animal está en su interior, pero no tenemos razón alguna para pensar que se lo representa así" (Lacan, 1981a, p. 253).

En este momento de la obra lacaniana, el ser humano sabe que es un cuerpo, aunque este es un engaño, pues precisamente es un cuerpo en tanto que *no es* sólo un organismo biológico: para el psicoanálisis, el cuerpo es una consecuencia de la intromisión del significante. Una década después, en el *Seminario 10* (dictado entre 1962-1963), continuará expandiendo esta idea del engaño y del significante:

> *No es una propiedad únicamente del hombre la de borrar las huellas, operar con las huellas. Vemos que algunos animales borran sus huellas. Vemos incluso comportamientos complejos que consisten en enterrar cierto número de huellas, por ejemplo, deyecciones - es algo bien conocido en los gatos.*
>
> *[…]*
>
> *El animal, les digo, borra sus huellas y hace falsas huellas. Pero al hacerlo, ¿está haciendo significantes? Hay algo que el animal no hace - no hace huellas falsas, o sea, huellas tales que se crea que son falsas, cuando son las huellas de su verdadero paso. Dejar huellas falsamente falsas es un comportamiento, no diré esencialmente humano,*

> *sino esencialmente significante. Ahí es donde está el límite. Ahí se presentifica un sujeto. Cuando una huella se ha trazado para que se la tome por una falsa huella, entonces sabemos que hay un sujeto hablante, ahí sabemos que hay un sujeto como causa. (Lacan, 1981b, p. 75)*[187]

Esta cita es interesante, pues no se esencializa lo humano ("no diré esencialmente humano"), sino que se expresa la significantización de lo humano (sino esencialmente significante"). Para quien considere que Lacan estaba enfrascado en una lectura antropocéntrica (políticamente incorrecta en nuestros tiempos), lo que en realidad se empeñaba en señalar era que una lectura "no antropocéntrica" constituiría un engaño. Una década más tarde, durante el *Seminario 20* (dictado entre 1972-1973), así se burlaba de los experimentos psicológicos con ratas (al que llamaba "unidad ratera", precisamente en tanto el psicólogo asume que hay correspondencia entre el cuerpo y el pensamiento), y el gran problema epistemológico que traen[188]:

> *Lo único que tiene que aprender la unidad ratera, en esta ocasión, es a hacer una seña, a dar un signo de su presencia de unidad. La portachuela sólo se reconoce por un signo y el apoyo de la pata sobre ese signo es un signo. Siempre es haciendo señas como la unidad llega a lo que permite concluir que hay aprendizaje. Pero esta relación con los signos es de exterioridad. Nada confirma que pueda haber en la rata aprehensión del mecanismo que se consigue apretando el botón. Por eso lo único que cuenta es saber si el experimentador comprueba no solamente que la rata descubrió el truco, sino que aprendió la forma en que un mecanismo se aprehende, que aprendió la que hay que apreender. (Lacan, 1981c, p.170)*

Como se nota, esta capacidad propia del humano para engañarse es lo que nos permite problematizar el asunto del desconocimiento. Para el psicoanálisis, la distinción entre saber e ignorar no es tan simple, pues es atravesada por procesos de negación, represión y desmentida. Freud planteó esta discusión en varios momentos de su carrera. En el texto "Fetichismo", publicado en 1927, señala: "Si en [el proceso de la represión] se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto, y reservar el término «represión» para el afecto, «desmentida» *{«Verleugnung»)* sería la designación alemana correcta para el destino de la representación" (Freud, 1976a, p. 148).

[187] En otras palabras: el animal puede intentar engañar, con o sin éxito, pero sólo el humano presenta un engaño de modo tal que se crea que es un engaño, cuando es una verdad.
[188] Dejo para otra ocasión preguntarse si este argumento puede entrar en el debate para acabar con los experimentos con animales.

Es decir, el ego se enfrenta a una percepción desagradable, y se invierte energía psíquica en lograr controlarla.[189] La desmentida es el resultado de nuestro intento de controlar esa percepción desagradable.

La tesis principal de McGowan es que no usamos las metáforas de animales para "degradar" a la persona a una animalidad primitiva e inferior de la humanidad, como cuando decimos que alguien "duerme como un oso" o "come como una vaca", es decir, que duerme o come más de lo que "debería" o de lo "normal", que no se comporta como un "humano normal". Más bien, usamos la metáfora animal para tratar de *animalizar*, de *naturalizar*, de regresar a la naturaleza, un acto en el que un sujeto hablante exhibe el exceso que le constituye como humano: para desmentir (*to disavow*[190]) el exceso de subjetividad que constituye al humano. Usamos los símiles de animales para controlar la percepción desagradable de alguien que exhibe *mucha* subjetividad, un *exceso* de subjetividad, es decir, alguien que exhibe estar fuera de la norma, fuera de la Ley.

No tendría mucho interés esta introducción si fuese un resumen del artículo, para ello está su lectura. Quisiera terminarla señalando una nueva dimensión que se abre con las muy interesantes aristas que McGowan apunta.

Mientras que en este artículo McGowan se pregunta por la animalización de los actos humanos, podríamos también señalar lo interesante que es la humanización de los actos animales. Esto se manifiesta en leer los actos de los animales con "los lentes" antropocéntricos, y su correlativo, utilizar animales para exponer dimensiones afectivas humanas.

Leer los actos de animales con lentes humanos se manifiesta en nuestra cultura digital con la popularidad de ver a los animales comportándose como si fueran humanos: un perro "saluda cortésmente" dando la pata, un gato "frunce el ceño en enojo" por algo que le hicieron, una ardilla "come feliz" una nuez que le dieron en una ventana. La popularidad de estos videos, de ver a estos animales ejecutando acciones "como si fueran humanos" continúa la idea de que nosotros somos, en realidad, animales, estamos reducidos a las descargas eléctricas en nuestro cerebro y nuestros "instintos evolutivos". Esto es lo propio del discurso neurocientífico, que pretende reducirnos a los botoncitos que se iluminan en la computadora cuando nos ponen un casco y nos piden que apretemos un botón para mandar descargas eléctricas a otro[191], o consideran que somos

[189] La negación es un proceso muy similar, en el que se controla la percepción desagradable, justamente, al admitirla, pero negándola. Como señala Freud: cuando el paciente dice "Usted se pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es", se debe rectificar señalando que "entonces, es su madre". Ver Freud, 1976b, p. 253.
[190] McGowan usa el vocablo *disavow*, que es el que, en la *Standard Edition* (la más popular compilación de la obra de Freud en inglés) traduce la palabra alemana *Verleugnung*. Las *Obras completas* (la más popular compilación de circulación de Freud en español) usa el vocablo *desmentida*, y fue el adoptado en la traducción de este artículo. Precisamente McGowan reconoce que hay un complejo sistema de pensamiento que Freud se preocupó por aclarar durante toda su vida (prueba de ello es la constante re-escritura y nueva publicación de sus obras) en torno a las modalidades de negar algo.
[191] Este y otros ejemplos de la psicologización y neurologización del mundo son explorados de manera muy inteligente y crítica por Jan de Vos (2019).

seres empáticos "por naturaleza" ya que nuestro cerebro se ilumina igual cuando levantamos un brazo que cuando vemos a otra persona levantar el suyo[192].

El problema con estas posturas es que rápido desembocan en una misantropía que considera a los animales como seres "puros" que sufren nuestra idiota violencia, como los populares videos de rescates de perros[193], o la actitud de animalistas que abiertamente dicen preferir interactuar con animales que con seres humanos. Habrá que ser escépticos ante la velocidad con que alguien se vuelve vegano tras ver videos de violento maltrato en granjas, pero no parece cuestionar el origen manchado de explotación laboral de inmigrantes que cosechan sus productos veganos y verduras, o las mujeres explotadas en fábricas textiles que producen la ropa chic que presumen en su Instagram. Esta fantasía de una naturaleza "pura e inocente" que hemos corrompido es síntoma de la desmentida en la que nos encanta vivir en nuestro mundo "post-humano" y "no antropocéntrico".

Por otro lado, en nuestra cultura digital es sumamente frecuente el uso de animales para exhibir un afecto propio de lo humano, lo que vuelve a los animales, o la imagen de ellos, en vehículos de nuestras experiencias. Es lo propio de animales que vestimos y les hacemos desfilar en pasarelas donde exhiben sus vestidos, o los paseamos en carriolas como si fueran bebés humanos. Los memes y stickers en mensajería de smartphones de gatos y perros llorando, riendo o viéndonos con un gran abanico de emociones señalan esta dimensión. El audiovisual de animación no está ajeno a esto: películas infantiles cuyos protagonistas son animales que exhiben las características que, por alguna razón, "leemos" en ellos (como en *Zootopia*, estrenada en 2016, donde una coneja es un animal muy "inocente", y un lobo es un animal muy "astuto"[194]); o en animación para adultos donde a los animales humanizados, por momentos, "se les escapa" su animalidad (como en *Bojack Horseman*, transmitida entre 2014-2020, donde un caballo humanizado de pronto relincha durante el acto sexual, o un pez globo no puede evitar hincharse cuando se enoja, una gata saca las garras cuando se asusta, o un perro levanta las orejas cuando escucha a alguien aproximarse).

Se revelan así dos lados de la misma moneda: el humano animalizado (el tema del artículo de McGowan) y el animal humanizado (el correlato de *Zootopia* y *Bojack Horseman*). En ambos casos asistimos a la metáfora animal para desmentir el exceso de subjetividad propio de todo acto humano, asistimos a la desmentida de esta subjetividad al recordar que el humano es, parafraseando a Nietzsche, *animal, demasiado humano*. Es decir, el humano es un animal en el que la animalidad es un problema en tanto existe la

[192] La crítica a esta "empatía de espejo" y sus consecuencias en el cuerpo del significante pueden hallarse en la obra de Éric Laurent (2016).
[193] Uno de los epítomes de esta postura fue un video popularizado hace unos años de unos activistas animalistas franceses que atacaban a un vagabundo en la calle para robarle a su perro y llevarlo a un albergue. Más información del incidente aquí: https://www.thedodo.com/stolen-dog-homeless-man-1389039461.html
[194] Aquí es justo donde McGowan se preguntaría si la inocencia de los conejos o la astucia de los zorros está en ellos o en nosotros.

subjetividad: lo que lo distingue de los demás animales es que es un animal para el que su animalidad es problemática.

Incidentalmente, esto es lo que permite a otros filósofos contemporáneos que trabajan con psicoanálisis, especialmente a Slavoj Žižek (2012, p. 166), distinguir entre lo "no humano" y lo "inhumano". Esta distinción va en la línea de McGowan: lo "no humano" es simplemente aquella cosa que no es humana, como la computadora en la que estoy escribiendo esto, o el sol que ilumina a través de una ventana, o el perro que descansa a mi lado; por otra parte, lo "inhumano" es algo que ha atravesado la humanidad, es algo no humano que sólo es posible en tanto es una acción humana. El nazismo, uno de los puntos de reflexión de este artículo es un gran ejemplo: los nazis son inhumanos, pero no porque cometan un acto "salvaje", al contrario, era un acto sólo posible gracias a que el humano habita el lenguaje. Los animales cazan a otros animales, los matan también, pero no hacen campos de concentración con ellos esclavizándolos, no les cortan el cabello y les tatúan para identificarles, no buscan métodos más "efectivos" y "baratos" para asesinarles. En otros campos, notamos que los animales tienen sexo, pero no sexualidad; los animales comen, pero no cometen gula; los animales matan, pero no son asesinos seriales. Podemos sin mucha dificultad pensar en acciones inhumanas cometidas por humanos, pues sólo el humano puede cometer actos inhumanos. Pero no podemos pensar en acciones "inleónidas", o "incaninas", pues los leones y los perros no cometen actos con exceso, por más salvajes, agresivos o bestias puedan parecernos. La ley del significante es la brecha irreductible a la humanidad, eso es lo que separa al humano del animal.

Dado este contexto teórico y cultural, el presente artículo de McGowan se vuelve muy importante: lejos de caer en la ingenuidad de un mundo "pre-humano" o "post-humano" (que en cualquier caso parece querer regresar a una fantasía de naturaleza "auténtica"), apuesta por señalar que la humanidad misma es un descentramiento, no de la naturaleza, sino de sí misma: el ser humano es un ser que no corresponde consigo mismo. Es otro modo de leer el título del artículo: el humano no es sólo un animal, sino aún más problemático, es un animal que es *como un humano*. El símil llega así a su epítome: del "gorda como una ballena", "traidor como una serpiente", "sabio como un búho", "trabajadora como una hormiga", entre muchos otros, pasamos a "animal como un humano".

Referencias de la introducción

De Vos, J. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes*. México: Paradiso.

Freud, S. (1976a). "Fetichismo". En Strachey, J. (ed.). *Obras completas. Sigmund Freud. Volumen 21*. (pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Freud, S. (1976b). "La negación". En Strachey, J. (ed.). *Obras completas. Sigmund Freud. Volumen 19*. (pp. 249-257). Buenos Aires: Amorrortu editores.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Lacan, J. (2009). "El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En *Escritos 1* (pp. 99-105). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1981a). *Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. 1953–1954*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981b). *Libro 10. La angustia. 1962–1963*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981c). *Libro 20. Aun. 1972–1973*. Buenos Aires: Paidós.

Laurent, É. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama Ediciones.

Thakur, G. B. & Dickstein, J. M. (eds.). (2018). *Lacan and the Nonhuman*. Cham: Palgrave.

Žižek, Slavoj. (2012). *Less than Nothing*. Londres: Verso.

COMO UN ANIMAL: UN SÍMIL EN VEZ DE UN SUJETO

Todd McGowan

(Universidad de Vermont, E.U.A.)

1. La ruptura absoluta

Uno de los modos más simples en los que históricamente hemos sugerido la conexión entre humanos y animales es usar a los animales para describir el comportamiento humano. En vez de describir el comportamiento de alguien con adjetivos y adverbios que coloquen ese comportamiento en relación con acciones humanas, lo comparamos con las acciones de un animal. Esta clase de comparaciones tienen lugar todo el tiempo, y funcionan como una breve descripción de una acción. Pero ése no es todo el asunto.

La existencia de metáforas animales en el habla cotidiana parece demostrar nuestra similitud a otros animales. Nos comparamos con animales porque somos parecidos en muchos aspectos, o al menos nos consideramos parecidos. En lugar de revelar una relación oscura entre el humano y el animal, los términos de animales usados para el comportamiento humano revelan, paradójicamente, nuestras diferencias del mundo animal. No describimos acciones típicas y cotidianas en términos animales, sino que reservamos estas metáforas a los excesos de nuestra subjetividad, una tendencia que revela lo que está en juego en tales descripciones. Las metáforas de animales son populares pues nos permiten desmentir (*disavow*) el trauma del exceso de nuestra subjetividad al naturalizarlo.

El uso de metáforas de animales articula de forma disfrazada la violencia propia de un corte absoluto entre la subjetividad y la animalidad. La subjetividad es la lucha con este corte, con la incapacidad de ser simplemente un otro animal. A través de la historia, los sujetos han creado mecanismos para lidiar con el trauma de este corte (por ejemplo,

considerarlo una decisión divina), pero ahora la situación es dramáticamente diferente. El corte se ha hecho cada vez más evidente. La distinción entre humano y animal ha sido duramente criticada desde muchas esquinas en las pasadas décadas. Activistas por los derechos de los animales, filósofos materialistas, deconstruccionistas, y especialmente, los científicos evolucionistas, han puesto bajo cuestionamiento esta distinción absoluta. Es claro que otros animales manifiestan varias de las características que creíamos monopolizadas por la humanidad (la comunicación, la compasión, incluso la inteligencia). La diferencia en tipo se ha convertido en una diferencia de grado en las postrimerías de la Revolución Darwiniana.

Inicialmente, la Revolución Darwiniana perturbó la excepcionalidad humana, provocando ataques en defensa de la elevación del humano sobre el animal. Estos ataques continúan incluso hoy entre fundamentalistas que rechazan la evolución en favor del creacionismo[195]. Aunque los proponentes del creacionismo ocasionalmente logran victorias ideológicas, su posición es minoritaria, especialmente entre la población educada. En el mundo contemporáneo, la animalidad del humano es algo de sentido común.

Es por ello que las explicaciones sobre el comportamiento humano se enfocan con frecuencia en analogías con otros animales. Por ejemplo, la agresiva dominación masculina recuerda el comportamiento del mono alfa, mientras que las elegantes ropas de un artista le hacen parecer un pavorreal. La mayoría acepta sin cuestionar que muchos tipos de comportamiento que destacan en la sociedad tienen sus raíces en lo que los humanos comparten con los animales. Estas explicaciones parecen ser tan convincentes a nuestros oídos contemporáneos porque hemos aceptado que el humano no se ha separado de su animalidad.

En un sentido, no hay duda de que el humano es un animal. Sin embargo, también es claro que la emergencia de la subjetividad causa que la animalidad humana atraviese una transformación radical. Una ruptura ocurre cuando el animal humano adquiere la habilidad para hablar y se convierte en sujeto. El sujeto hablante ya no es un animal de manera directa, sino que se relaciona a su animalidad indirectamente. No es simple ideología o narcisismo humano lo que lleva a insistir en la excepcionalidad del sujeto[196]. El estatus excepcional del sujeto hablante en relación al mundo animal constantemente nos confronta cuando presenciamos sujetos actuando de modos que los animales no lo hacen. No es que los sujetos puedan superar a los animales con sus logros intelectuales o culturales, sino que se regocijan en excesos que uno no encuentra en el mundo animal.

Ése es el problema fundamental con la teorización sobre la distinción entre humanos y animales propuesta por Aristóteles. Para Aristóteles, la razón es lo que separa

[195] Ver, por ejemplo, el proyecto Creation Minute: http://creationminute.com/
[196] Freud caracteriza el descubrimiento de Darwin sobre la selección natural como una de las más grandes heridas al narcisismo humano, junto con el descubrimiento copernicano del heliocentrismo y su propio descubrimiento del inconsciente.

al alma humana de la del animal. El humano tiene la capacidad de seguir la guía de su racionalidad cuando actúa, mientras que el animal es esclavo de sus instintos y apetitos[197]. A pesar de que esta versión de la distinción entre humanos y animales ha predominado por siglos, falla en explicar la habilidad de algunos animales para actuar con cálculos racionales, y más importante, para los característicos actos humanos que no tienen nada que ver con el cálculo racional (fanatismo religioso, paracaidismo, gula, etc.).

Immanuel Kant otorga a la distinción un fundamento más plausible. Kant reconoce la habilidad del sujeto para otorgarse a sí mismo una ley que sea la fuente de su ruptura con la naturaleza. Del modo en que la formula, el sujeto paradójicamente prueba su libertad sólo a través de someterse a una ley que demande obediencia. Esta ley que el sujeto eleva, sin embargo, crea el espacio para la desobediencia. Aunque hay leyes que gobiernan el mundo natural, difieren del tipo de las leyes que los sujetos se dan a sí mismos porque no pueden ser desobedecidas. Obedecer la ley de la gravedad no es lo mismo que obedecer el límite de velocidad, aunque teóricos de las leyes naturales intenten ponerlas al mismo nivel[198]. Las rocas no pueden decidir no caer, mientras que los sujetos son capaces de no manejar demasiado rápido.

Después de Kant, es evidente que la ley, no la racionalidad en sí, es lo que separa al sujeto de su propia animalidad[199]. Incluso si así lo quisiera, el sujeto de la ley no puede actuar de un modo directamente natural. Se relaciona con su naturalidad a través de la mediación con la ley que lo desarraiga de su ser. Para el sujeto de la ley, actuar naturalmente es naturalmente actuar de un modo no natural. Una alienación fundamental es lo que caracteriza al individuo que ha sido sujetado a la ley.

El desgarramiento que la ley crea no produce un sujeto armoniosamente integrado al orden social. En su lugar, produce un sujeto excesivamente atado a la ley y su prohibición. La ley ordena una renuncia, pero esta renuncia en sí misma produce su propia forma de goce, lo que Jacques Lacan llamó *plus-de-gozar*. Del modo en que Lacan lo señala en el *Seminario XVI*: "El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso" (Lacan, 2006, p. 18). En el acto de barrer el goce del sujeto hablante, la ley crea un exceso que acosa al sujeto. Esto ocurre porque el goce al que la ley demanda la renuncia del sujeto no existe antes de la renuncia misma. Es decir, el sujeto renuncia a un goce que adquiere existencia gracias a la prohibición que la ley marca.

---

[197] En su *Política*, Aristóteles formula una homología entre la distinción entre humano y animal, y la distinción entre hombre y mujer, o amo y esclavo. Señala: "[…] los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos" (Aristóteles, 1988, p. 58). La razón es la justificación de toda jerarquía social en la filosofía política aristotélica. El don de la razón libera al hombre de ocuparse con las necesidades de la vida, y le permite establecerse a sí mismo como un ser político. [Nota del traductor: Donde me ha sido posible hallar la traducción en español de la fuente citada por McGowan, la he incluido. Donde no, pero es de mi conocimiento que hay una versión en español, también se ha señalado.]

[198] Esta es la postura desarrollada por Tomás de Aquino. Para él, no hay diferencia fundamental entre las leyes de la naturaleza y las leyes morales porque la moralidad sigue la naturaleza racional de la humanidad.

[199] Kant señala la capacidad del sujeto para otorgarse a sí mismo una ley un 'hecho de la razón', pero es razón en su sentido práctico, no razón como una fuente de cálculo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Los más conspicuos excesos de subjetividad (por ejemplo, orgías, sobredosis, masacres) no son lo más común. El exceso de subjetividad significa principalmente una fijación obscena a la ley misma. Esta fijación deriva del rol exclusivo que la ley juega en producir la capacidad del sujeto para gozar. Gracias a la ley, uno puede gozar actividades que de otro modo no serían placenteras, como el trabajo, preparar la cena, hacer ejercicio continuamente. La fijación del sujeto a la ley es inconsciente, pero tiene el efecto de transformar todo lo que se hace en un sitio para el goce.

Incluso actividades extremas proveen el goce a través de la ley que las media. Participar en orgías siempre ocurre con el telón de fondo de una ley que goza de ellas, y es este telón el que provee el goce para el sujeto. El asesino serial encuentra goce en matar porque viola la ley, aún cuando ningún asesino serial reconoce la parte que juega la ley en sus asesinatos. Los asesinos seriales serían impensables sin la primacía de la ley. Pero el goce primigenio que la ley crea ocurre en obediencia a ella. Los sujetos están excesivamente fijados a la ley, de modo que consigan gozar de su obediencia. Los sujetos de la ley no pueden obedecer neutralmente, sino que lo hacen con una inmersión apasionada en las constricciones que la ley impone[200].

La ley distorsiona el modo en que el sujeto ejecuta incluso las más naturales actividades (como dormir, comer, tener sexo, trabajar). Cada una de estas actividades deja de servir para la supervivencia del sujeto y se convierte en un fin en sí mismo debido a la intervención de la ley, que ahora restringe cuánto el sujeto puede dormir, comer o tener sexo, mientras le obliga a trabajar. El insomnio es un indicador del impacto de la ley en una actividad aparentemente natural. La ley penetra todos los aspectos de la subjetividad.

La ley no juega un rol estructurante para otros animales[201]. Ellos no caen en la fijación obscena a la ley que infecta a los sujetos hablantes. Los animales matan, sufren, sienten placer y demuestran compasión, pero el exceso de la ley sólo invade al sujeto hablante. Por esta razón, compararse con los animales tiene es muy seductor para los sujetos. Recurren a metáforas animales para convencerse de que el resultado de su fijación obscena a la ley es simplemente un fenómeno natural que no tiene nada de obsceno.

La metáfora animal es un acto de desmentida (*act of disavowal*). En lugar de desmentir la animalidad (como uno esperaría), desmentimos los excesos obscenos que acompañan a la subjetividad y que nos convierten en seres no naturales. No experimentamos vergüenza por el animal que permanece dentro de nosotros, sino por los excesos de subjetividad que la imagen de animalidad esconde[202]. El rechazo que ocurre en

[200] Judith Butler teoriza el proceso por el que el sujeto se fija a la constricción de la ley en *Los mecanismos psíquicos del poder*: "ningún sujeto puede formarse sin una vinculación apasionada al sometimiento" (Butler, 2001, p. 79).
[201] Los pájaros construyen nidos para proteger a sus crías, pero no convierten a la construcción de nidos en un fin en sí mismo. Al contrario, yo puedo transformar incluso la actividad más banal como intercambiar acciones en la bolsa de valores como un fin del que gozo. Del modo en que Hannah Arendt lo pone, el trabajo crea un mundo para los sujetos de un modo que no lo crea para los animales. Ver Hannah Arendt (2003).
[202] Jean-Paul Sartre describe la experiencia de la vergüenza como la de ser sí-mismo frente al otro. El momento paradigmático de la vergüenza es el de ser descubierto al momento de espiar. En ese momento, el que mira al sujeto que ilícitamente está mirando expone el estatus excesivo del goce del sujeto.

la metáfora animal nos permite simultáneamente reconocer el exceso obsceno y atribuirlo a una animalidad por la que no somos responsables. A través de la metáfora animal, los excesos humillantes se convierten en el resultado de una herencia natural impuesta sobre nosotros, y no tienen nada que ver con cómo organizamos nuestro goce.

2. La similitud forzada

Algunas de las similitudes más trilladas en inglés conciernen a la animalidad. La mayoría de las similitudes con animales han sido tan usadas que no sólo las evitamos en el trabajo escrito, sino también en una conversación casual, excepto cuando queremos usarlas con ironía. Pocas personas siguen usando símiles como "hambriento como un lobo", "escurridizo como una serpiente", "traidor como un zorro", "trabajador como un castor", "sabio como un búho", "terco como una mula". Estos ya dejaron de ser símiles para convertirse en clichés. A su vez, leer estos símiles con el sentido común nos otorga luz sobre cómo usamos a los animales para referirnos a las funciones de los sujetos hablantes.

Los símiles que refieren a animales lo hacen para señalar un sujeto que actúa fuera de las normas que típicamente gobiernan la subjetividad. En lugar de comer con calma, alguien come como si estuviera tan hambriento como un lobo. En lugar de responder lo esperado, alguien responde demostrando que es sabio como un búho. Lo que destaca de esto símiles con animales es lo poco que tienen que ver con los animales a los que se refieren. Los lobos no son necesariamente más hambrientos que otros animales, y nada en el comportamiento de los búhos señala que son mucho más sabios. Ocasionalmente, algunos de estos símiles sí dan en el blanco: el buey sí tiene una gran fuerza, aunque incluso en este caso hay mejores candidatos (un elefante o un gorila) para el símil[203].

La existencia de símiles poco precisos no es sólo el resultado de un conocimiento humano limitado de cómo los animales realmente actúan (nadie verificó la hambruna de los lobos antes de crear el símil), sino que es correlativo de la función del símil animal mismo. Los símiles poco precisos son los casos paradigmáticos, mientras que los precisos son la excepción que oculta la función del símil. La precisión del símil, finalmente, es contingente debido a que el punto no es dar cuenta con precisión de una actividad humana en comparación con un animal, sino naturalizar esa actividad. En ese sentido, no importa el animal al que nos acoplemos con la actividad en tanto haya un animal que nos sirva para representarla.

Los símiles de animales tienen una función dual. Por un lado, expresan lo excesivo del sujeto. Recurrimos a una comparación animal cuando una acción va más allá de las fronteras de la vida humana cotidiana, e imaginamos que el animal encarna este exceso particular. Sin embargo, por otro lado, hacemos la comparación para naturalizar el exceso

[203] El símil correcto sería "tan fuerte como un escarabajo pelotero", ya que probablemente éste sea el animal más fuerte en proporción a su tamaño. O sin tomar en cuenta lo relativo del tamaño, el símil debería de ser "tan fuerte como un elefante".

específico, en lugar de verlo como un efecto de la subjetividad misma. Los animales, en tanto no están en la ley del significante, a pesar de poder ser extremos, no son excesivos.

Por ejemplo, piénsese en la grasa corporal. Vivimos una epidemia de obesidad hoy, donde una gran parte de la población come excesivamente. De acuerdo a las medidas estándares de obesidad, la mayoría de las ballenas a lo largo de la historia de su especie serían obesas. Las ballenas pueden llegar a tener 50% de grasa corporal (en este sentido, "gordo como una ballena" es un símil preciso), pero no sufren de obesidad. Es decir, las ballenas no pueden transformar el comer en el acto singular que da significado a su existencia del modo que un sujeto hablante sí puede. Las ballenas, sin duda, encuentran placer en comer, pero no gozan[204]. No pueden comer excesivamente para transgredir la restricción social que ordena un cuerpo sano.

Una gran cantidad de grasa tiene una función necesaria para las ballenas que no se tiene para los sujetos[205]. No obstante, aunque las ballenas estén gordas, los sujetos tienen la capacidad de estar más gordos. Dada la capacidad del sujeto para gozar la restricción que está violando, no es de sorprender que el sujeto más gordo fácilmente supere a la ballena más gorda en términos de porcentaje de grasa corporal. La ventaja que el sujeto tiene recae en su habilidad para sublimar: para derivar toda su satisfacción a partir de un proceso mundano. El sujeto no puede simplemente comer como otros animales, sino que debe relacionarse con el comer a través de la ley. Mientras más restringe la ley cuánto uno debe comer, más goce uno localiza en el acto mismo de comer[206]. Como resultado, las epidemias de obesidad están como posibilidad entre los sujetos hablantes de un modo que no lo están en las ballenas, especie inherentemente más grasosa que los humanos.

Identificar este exceso con la ley indica la desarmonía fundamental que define la subjetividad, y es por ello que desmentimos la relación de este exceso con la subjetividad a través del símil animal. Cuando uno dice que un amigo está "gordo como una ballena", uno no sólo articula lo excesivo del amigo sino también la separación de ese exceso de su subjetividad. Al asociar la grasa con una ballena, y no con un sujeto, el insulto, además de herir la psique del amigo, tiene el efecto de naturalizar el acto no natural de comer demasiado.

Los símiles de animales funcionan para esconder la entidad no natural (es decir, el sujeto en su exceso) que la mediación con el significante produce. El símil animal nos permite imaginarnos como seres naturales, y por lo tanto domesticar la trama del exceso de subjetividad con el cual aplicamos la comparación. Hemos recurrido a descripciones

[204] En contraste con el placer, el goce requiere cierto tipo de daño por el que el sujeto atraviesa. No hay un goce sano.
[205] Los psicólogos evolucionistas explican la actual epidemia de obesidad al señalar el rol que el almacenamiento de grasa ha tenido en la supervivencia humana. Una gran cantidad de grasa corporal tiene una función necesaria para los humanos. Pero la subjetividad nos permite exceder los límites de esta necesidad: ningún humano necesita comer hasta ser incapaz de moverse para así sobrevivir.
[206] El goce del no comer en la anorexia es correlativo de la restricción del comer de la ley. Este tipo de sujeto se engancha a sí mismo, excesivamente, a la restricción de la ley. Al obedecer la ley excesivamente, el anoréxico en realidad la desobedece.

de animales para nuestra actividad precisamente cuando la actividad más violentamente nos separa del mundo natural.

Describimos a los sujetos en términos animales no cuando actúan de modos ordinarios, sino cuando cometen actos atroces de agresión, cuando disfrutan una sexualidad sin límites, o cuando gozan de sí mismos más allá de lo que es apropiado. Alguien ataca a una víctima "como un perro rabioso", alguien tiene sexo "como una bestia", alguien se ríe "como una hiena": en cada uno de estos casos, el uso del símil animal designa un exceso unido al animal en particular o a la animalidad en general. Pero lo que destaca de estas comparaciones es lo poco apropiadas que son.

Los sujetos hablantes son capaces de mayor agresión que el más rabioso perro: ningún perro planeó asesinar 100,000 personas con un solo gesto como el piloto del avión que dejó caer una bomba atómica en Hiroshima, ningún perro ejecutó una masacre en una escuela primaria. La idea es absurda. A su vez, los animales nunca se han aproximado a la creatividad sexual de los sujetos, ni la hiena ha creado un género artístico dedicado a producir risa. La sexualidad animal es totalmente mundana cuando se compara con la humana. Cuando las personas piensan en sí mismas como teniendo sexo como animales, nunca lo están haciendo así. El acto sexual más salvaje es algo propio de los sujetos hablantes. Los símiles animales que usamos nunca dan en el clavo, y sin embargo, los seguimos usando.

Como sujetos siempre nos relacionamos con el mundo excesivamente. No sólo comemos, sino que gozamos de comer mucho. No sólo tenemos sexo, sino que inventamos perversos rituales para dar rienda a un acto sexual más satisfactorio. Incluso en nuestras relaciones diarias y cotidianas con el mundo traemos marcas de este exceso. La subjetividad señala nuestra incapacidad para relacionarnos directamente con objetos a nuestro alrededor, o con nosotros mismos. El sujeto hablante no puede simplemente ver lo que ve, u oír lo que oye. En su lugar, ve y oye a través de la distorsión del significante, una distorsión que clausura cualquier contacto directo con el mundo.

Atrapados en una posición de alienación respecto al mundo, usamos términos de animales para describirnos y asumir la relación directa con el mundo que suponemos los animales tienen. El animal tiene una inmediación imaginaria que los sujetos creen haber perdido, y el símil animal es un esfuerzo por recapturar esta inmediatez perdida, cosa que, en realidad, nunca tuvimos[207]. El símil animal intenta ocultar la necesidad de un rodeo, ocultar el hecho de que una mediación existe. Nos localizamos en una relación excesiva hacia el mundo en términos animales para simultáneamente indicar y oscurecer este exceso. Esto es lo que se juega cuando un término animal parece más apropiado para comunicar la actividad de un sujeto.

[207] No sabemos qué tipo de mediación la relación con el mundo que los animales tienen. Como resultado, la idea de una conexión inmediata es sólo el producto de la fantasía del sujeto.

3. ¿A quién vitoreamos?

De todos los apodos usados para identificar equipos deportivos norteamericanos, los que son sobre animales componen una buena parte. En la NFL, donde este fenómeno es más pronunciado, 14 de los 32 equipos tienen apodos de animales[208]. En la NBA, en las Ligas Mayores y en la NHL, se trata de 8 de cada 30. Los otros apodos son una mezcla de varias ocupaciones (*Empacadores*, *Acereros*, *Cerveceros*), personajes exóticos (*Magos*, *Piratas*, *Ángeles*), rasgos geográficos (*Lagos*, *Avalancha*, *Montañosos*), fenómenos meteorológicos (*Calor*, *Trueno*, *Huracanes*), o apelativos racistas (*Redskins*, *Chiefs*, *Blackhawks*)[209]. Cada uno de estos tipos de apodos connota excesos, ya sea sobre temperaturas normales, poderes sobrenaturales, o una producción excesiva de cierta mercancía. En cada deporte, sin embargo, son apodos de animales los que siempre superan a cualquier otra categoría. Aún más que *Bucaneros* o *Santos*, los animales sirven como figuras de exceso para jugadores y fanáticos, y proveen un punto de identificación a través de este mismo exceso.

El deporte es un campo de exceso. Los atletas pasan más tiempo entrenando para sus deportes que en prepararse para actividades que beneficien a la sociedad (como estudiar medicina) o asegurar su propio futuro (como estudiar para volverse un banquero inversionista). Aunque algunos atletas recogen ganancias sustanciosas de practicar deportes, la mayoría no, y si la meta es una ganancia económica o beneficiar a la sociedad, la mayor parte del tiempo invertido en el entrenamiento deportivo es una pérdida de tiempo.

Pero la falta de ganancias asociada a los deportes es extrínseca de la satisfacción que los deportes proveen. Nadie compra boletos para ver cirugías cerebrales o inversionistas compitiendo entre sí. La utilidad de estas actividades funciona en contra de la posibilidad de que jueguen el rol que los deportes juegan en la sociedad contemporánea. La ausencia de cualquier lucro en ver deportes es una condición de posibilidad para que los espectadores lo gocen[210]. El deporte es una actividad excesiva, que usa una increíble cantidad de recursos individuales y sociales sin una utilidad tangible de vuelta hacia el individuo y la sociedad.

Los excesos del deporte se vuelven claros en todos los rituales que rodean los juegos. Adultos, que en otras circunstancias parecerían recatados, aquí se disfrazan, pintan sus rostros, tiñen su cabello y gastan miles de dólares para demostrar su adhesión a un equipo particular que no es recíproco en demostrar la intensidad de ese sentimiento. Los fanáticos deportivos viven un amorío peculiarmente unidireccional: el verdadero fan no

[208] Los apodos de animales en la NFL son: Halcones de Atlanta, Cardenales de Arizona, Cuervos de Baltimore, Panteras de Carolina, Osos de Chicago, Bengalas de Cincinnati, Broncos de Denver, Leones de Detroit, Potros de Indianápolis, Jaguares de Jacksonville, Carneros de Los Ángeles, Delfines de Miami, Águilas de Filadelfia y Gaviotas de Seattle.

[209] [Nota del traductor: estos tres términos suelen considerarse, por algunos grupos, como peyorativos de los nativos americanos. Podrían traducirse como *Pielesrrojas*, *Jefes* y *Halcones negros*].

[210] De acuerdo con Kant, nuestra habilidad para gozar de la belleza de un objeto depende de su falta de utilidad. Él señala: "La belleza es la forma de la finalidad de un objeto, en tanto que la percibimos sin representación de fin" (Kant, 1876, p. 79). Esto es igual en el caso de los objetos sublimes, que es donde colocaríamos al evento deportivo.

simplemente se vuelve fanático de un nuevo equipo, mientras que, para el equipo, un fan nuevo es tanto como cualquier otro. Son entidades reemplazables para el equipo al que ellos les otorgan una importancia sublime. Hay algo vergonzoso en volverse un fan. Uno se vuelve excesivo devoto de un equipo que no muestra devoción alguna recíproca.

Como fan, uno siempre está al borde de la humillación debido a esta devoción unilateral. Observar lo que los fans hacen sin considerar la sublimación muestra todo como algo completamente ridículo: los disfraces, las caras pintadas, el cabello teñido, el dinero gastado. Los fans evitan notar su comportamiento en este tono al comprometerse totalmente. El exceso de este compromiso, sin embargo, no puede sino llamar la atención. Los fanáticos deportivos revelan el trauma del compromiso excesivo del sujeto más que en cualquier otro campo.

Dada la naturaleza excesiva del deporte, no es de sorprender que tantos equipos tengan nombres de animales. Los nombres de animales expresan este exceso al indicar que todo lo relacionado con el deporte trasciende el campo de la cotidianidad humana. El problema es que la fuente de lo excesivo del sujeto no es su animalidad sino su subjetividad. En este sentido, el nombre adecuado para todos los deportes debería ser *Sujetos*, a pesar de ser repetitivo en cada equipo. El deporte es la provincia exclusiva del sujeto hablante. Su exceso no tiene comparación en el mundo animal.

No obstante, recurrimos a los apodos de animales para los equipos deportivos para transformar el deporte en un juego, naturalizar una actividad no natural. Aunque los animales de todo tipo pasan tiempo jugando, ninguno se compromete tanto en un deporte del modo en que lo hacen los sujetos hablantes. Una falta de seriedad define el juego: mientras jugamos, los animales y los humanos realizan actividades que podrían ser serias sin ser tratadas con seriedad. Un gato jugando con un pedazo de cuerda no quiere realmente tener la cuerda, sino jugar a que la tiene. Dos perros jugando entre sí como si estuvieran peleando no tratan de herirse mutuamente. Mientras que sólo están jugando, los animales pegan una pelota de tenis uno al otro sin iniciar un juego o mantener un puntaje. Estos casos ejemplifican un juego, y no un deporte.

El juego se convierte en deporte cuando se vuelve algo serio. Un deporte es un juego tomado con seriedad, por ejemplo, cuando un partido de tenis inicia después de que dos amigos sólo estaban lanzándose la pelota. Un corte radical ocurre entre el acto de golpear una pelota de tenis y el inicio de un partido de tenis. Aunque uno puede dedicarse a una actividad de juego, el deporte engendra un compromiso excesivo debido a su seriedad. Con frecuencia, el resultado de un evento deportivo puede tener mayor importancia para los espectadores que sus propias relaciones o salud física. Podemos ver el heroísmo de un jugador en el *Super Bowl* con una pierna rota porque entendemos la seriedad de la actividad. No es sólo un juego. El deporte puede crear un gran significado, que definitivamente lo separa del jugar. Sin embargo, los fans deportivos evitan confrontar este exceso.

La naturalización del deporte permite a los sujetos desmentir su compromiso excesivo en una actividad inherentemente insignificante. Más que en cualquier otra actividad, el deporte es el sitio de la sublimación: los individuos dan una enorme importancia a una actividad que no tiene nada que ver con la supervivencia animal, el interés propio o la satisfacción sexual. Recurrimos a apodos de animales para los equipos deportivos porque estos nombres nos ayudan en el proceso de ocultar la obscenidad (y por ello, la vergüenza) de ser un fan. Pero el deporte es un campo relativamente benigno, y desmentir nuestro exceso en él no parece ser dañino. La gravedad de esta desmentida se vuelve más aparente cuando miramos el rol que las metáforas animales juegan en el racismo.

4. La evasión racista

La explicación sobre el uso racista de términos animales aparenta ser simple. Al dar una descripción animal de alguien de otra raza, el sujeto remueve a este otro de la categoría de humanidad, otorgando consentimiento al mismo tipo de trato que los animales reciben. Si podemos matar a los animales sin repercusiones, podemos hacer lo mismo con el otro animalizado[211]. Primero, rebajamos al otro, y entonces somos capaces de infligir todo tipo de horrores a esta persona. Por ejemplo, en el acto de llamar a las personas negras *buck* o *coon*[212], el racista los deshumaniza al ponerlos en un menor nivel de la escala evolutiva. Al hacerlo, uno prepara los actos que están fuera de la moralidad humana. De acuerdo a esta manera de pensar, es sólo un pequeño paso el que va de este apelativo a linchar al individuo negro del mismo modo que uno caza y mata a un venado o un mapache. La metáfora, incluso cuando queda sin articular con otra idea, es lo que hace posible la violencia inhumana.

En su análisis de la Solución Final Nazi, Giorgio Agamben nota esta operación precisamente. Los judíos se convirtieron en la más baja forma de vida animal, lo que sirvió como un preludio necesario a su extinción. En *Homo Sacer*, Agamben dice: "los judíos no fueron exterminados en el transcurso de un delirante y gigantesco holocausto, sino, literalmente, tal como Hitler había anunciado, 'como piojos', es decir como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica" (1998, p. 47). Agamben señala que deshacer el ser político de los judíos, y reducirles a simple vida animal, era un paso propedéutico de su exterminio. La reducción

[211] Esta es la postura de Charles Patterson en *Eternal Treblinka*. Ahí señala: "con los animales ya considerados como 'vidas menores' destinados a la explotación y matanza, la designación de humanos 'menores' como animales fue lo que allanó el camino a su subyugación y destrucción" (Patterson, 2002, p. 26). [Nota del traductor: la traducción de esta cita es mía, aunque hay una edición en español del libro de Patterson, bajo el título *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Lleida: Editorial Milenio, 2008].

[212] [Nota del traductor: *buck* es el nombre que reciben los machos de algunas especies de ciervos y conejos; *coon* es el modo de acortar *racoon*, mapache. Ambos términos son usados como apelativos racistas contra personas negras, particularmente hombres].

a la animalidad permitió a los soldados nazi ejecutar la aniquilación como si estuvieran fumigando Alemania.

Incluso los más comprometidos veganos no piensan dos veces antes de matar los piojos en su cabello. Si las metáforas de animales convencieron a los nazis que los judíos no eran más que piojos, esto eliminaba cualquier impedimento moral que tendrían sobre llevar a cabo la Solución Final. Es difícil matar seres humanos, pero no matar piojos. Las propias palabras de Hitler parecen sugerir el terrible poder de la metáfora animal y su rol en la exterminación de judíos.

El Holocausto, así como el linchamiento en Estados Unidos, parece funcionar como prueba absoluta del terrible límite de las metáforas animales. ¿Quién podría negar la conexión directa entre las metáforas de animales y los campos de concentración? Sin embargo, precisamente cuando pensamos en estos términos, la lógica de una explicación tan simple se pierde. El modo en que los nazis y los supremacistas raciales perpetúan sus crímenes no permite conectar con facilidad estos crímenes a la animalización de sus víctimas. Estos crímenes atestiguan un exceso que no ocurre típicamente al tratar con animales.

A pesar de lo que Hitler decía, los nazis no exterminaban judíos como piojos, sino que los trataban mucho peor de lo que cualquier exterminador trataría una plaga. Ningún piojo tiene que presentarse ante un juez que contingentemente decidirá si vive o muere. Ningún piojo ha sido forzado a participar en el acto de su propio exterminio. Antes de ser asesinados, los judíos soportaron humillación y constantes maltratos. Incluso tras su muerte, los nazis quemaron sus cuerpos de modo que no halla rastro alguno. Los nazis no veían a los judíos como animales, sino como sujetos excesivos, y este exceso era una amenaza existencial a la nación alemana. En comparación, exterminar piojos es bastante fácil.

Esta dinámica es más evidente en la violencia del linchamiento. Quizá pensamos que el término *buck* es lo que permite el linchamiento de hombres negros. Pero nadie ha linchado a un ciervo, y los que linchan no suelen comerse a la víctima como quienes matan a un ciervo. Los cazadores no queman viva a su presa. Quizá es más fácil decir que nadie que ha cazado un ciervo jamás en la historia de la humanidad ha puesto los testículos del ciervo en la boca del animal antes de matarlo, aunque hacerle esto a un hombre negro era una práctica relativamente común entre aquellos que linchaban.

En resumen, no tratamos a las víctimas de racismo del mismo modo que tratamos a los animales, aunque usemos términos de animales para describirles. Esta diferencia sugiere que la metáfora animal no está funcionando para animalizar a las personas a quienes se les aplica. El objetivo del término animal no es posicionar a esas personas de modo que puedan ser tratadas como si fueran animales, ya que usamos el término animal para tratar a personas en modos que nunca tratamos a los animales. Debe haber otra cosa aquí en juego.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Si examinamos cómo el término racista *buck* funciona, es evidente que no tiene nada que ver con la animalidad, aunque le permita al sujeto imaginar dicha asociación. Los machos de ciervos no exhiben la sexualidad excesiva que ese término connota. No tienen impulsos sexuales más frecuentes que otros machos de otras especies. El término *buck* no indica una conexión entre la sexualidad de un hombre negro y la de un ciervo, pero sí registra la fantasía racista de una sexualidad negra que excede a la sexualidad blanca humana. En vez de ser menos que humanos, la figura del *buck* es una figura de sexualidad superhumana (o supermasculina).

Esta fantasía de la sexualidad negra es un punto de pivote en el goce sexual del sujeto racista, quien goza a través de la fantasía de un goce negro excesivo. Esta imagen de exceso crea el camino para el goce del propio sujeto racista, que ocurre en la forma de identificación con el otro negro. Por supuesto, nadie reconocería este goce, ya que expone la relación parasitaria que el sujeto racista tiene con la sexualidad negra. Ningún racista admitiría que su propio goce sexual depende del otro negro. La metáfora animal del *buck* permite a los sujetos racistas desmentir la fuente de su propio goce.

Hay una teoría implícita del goce sexual que reside en asociar al otro racializado con la sexualidad animal. Si la sexualidad negra es excesiva y a la vez natural, no hay modo de afectar ese exceso. A pesar de que la metáfora animal es degradante, también priva al sujeto negro de la falta inherente en la subjetividad. Una sexualidad pura emerge de esta metáfora. Usando el término *buck* el sujeto imagina que su sexualidad permite un goce completo no desnaturalizado a través de la falta.

Incluso cuando la metáfora animal racista no es sexual, de cualquier modo, concierne el goce del otro y es un intento de unirse con el mundo natural. Si examinamos el otro término animal racista para la negritud, *coon*, no encontramos connotaciones sexuales, pero aún hay una clara unión al goce. La imagen del *coon* indica una risa fácil y diversión excesiva. Aunque el término viene de "mapache", las asociaciones que los acompañan poco tienen que ver con el comportamiento de mapaches reales, quienes no parecen ser especialmente joviales en comparación con el resto del mundo animal. Incluso aún más que en el caso del *buck*, aquí la metáfora animal evidencia un distanciamiento de la animalidad.

El racismo involucra degradar. Es por ello que parece que el uso racista de términos animales intenta colocar al otro racializado fuera de la humanidad y en el mismo plano que otros animales. Eso es la intención consciente de la persona que usa metáforas animales como insultos racistas. Sin embargo, estos insultos señalan lo opuesto de lo que el hablante tiene intención de decir. La metáfora animal indica un punto en el que el otro racializado no puede actuar como un animal, y es en este trascender la animalidad que el sujeto racista encuentra algo tanto traumático como gozoso. Lo que perturba al sujeto en el otro racializado no es la proximidad de este otro con la animalidad, sino el exceso de subjetividad, y con ello, el goce que el otro exhibe. La metáfora animal permite al sujeto acceder al goce del otro al oscurecer su exceso.

5. La bestia de dos espaldas

La brecha que separa la actividad animal y el acto humano al que caracterizamos con la metáfora animal se vuelve muy evidente en la famosa escena de apertura de *Otelo*, cuando Yago y Rodrigo despiertan a Brabancio en medio de la noche para decirle que Otelo y Desdémona se han fugado. En tres ocasiones cuando llama a gritos a Brabancio, Yago utiliza metáforas animales para describir la actividad sexual de Otelo y Desdémona. Usa esto términos para aterrorizar al padre blanco, apelando a su racismo. Pero el modo en que Shakespeare exhibe estas imágenes tiene el efecto de revelar la verdad oculta de la descripción animal: que no tiene nada que ver con la animalidad.

El primer diálogo de Yago señala la inmediatez del acto sexual entre Otelo y Desdémona: "En el momento en que hablo, en este instante, ahora mismo, un viejo morueco negro está topetando a vuestra oveja blanca" (Shakespeare, 1951, p. 1467)[213]. La visión de Otelo como un hostil animal negro[214] obviamente señala un racismo tradicional, pero la metáfora de Yago transforma a Desdémona en un animal también, aunque sea uno inocente. Es esta transformación la que destaca, pues simultáneamente connota una sexualidad excesiva y un acto natural. Yago expresa un exceso a través de la naturaleza.

Poco después de esta metáfora inicial, Yago continúa con su descripción del potencial resultado de este acto sexual en términos animales. Le dice a Brabancio: "dejaréis que cubra vuestra hija un caballo berberisco. Tendréis nietos que os relinchen, corceles por primos y jacas por deudos" (Shakespeare, 1951, p. 1467). Aquí, Yago recurre a una metáfora animal diferente y la usa para convencer a Brabancio de la amenaza inminente que la animalidad tiene contra él, que está a punto de relacionarse con animales. Pareciera que debemos tomarle la palabra a Yago y concluir que lo que realmente aterroriza es la idea de nuestra propia animalidad. Sin embargo, esto nos haría perder lo que la idea de animalidad realmente trae. Yago no describe a Otelo en términos animales porque actúe como un animal, sino porque no lo hace.

Es el hecho de que Otelo no actúa como un animal (debido a su habilidad para hablar poéticamente) lo que ni Yago ni Brabancio pueden soportar. Lo excesivo de Otelo tiene una relación clara con la significación, y no con la sexualidad natural. A pesar de que es un guerrero, en la primera escena en la que aparece, Otelo usa la poesía para evitar una pelea. Cuando el padre de Desdémona y sus hombres amenazan a Otelo, él responde: "Guardad vuestras espadas brillantes, pues las enmohecería el rocío. Buen *signior*, se obedecerá mejor a vuestros años que a vuestras armas" (Shakespeare, 1951, p. 1469-1470).

[213] Aunque hay bastante debate académico al respecto, es probable que Otelo y Desdémona nunca tuvieron tiempo a solas para tener sexo, al menos después de su matrimonio. [Nota del traductor: el traductor desea agradecer a Lilia Hijuelos por su guía con las traducciones al español de Shakespeare. Vale la pena señalar que la traducción hecha por Marcelino Menéndez Pelayo, también popular en circulación, pierde muchos matices de los que importan en la discusión de este artículo, por ejemplo, el término "la bestia de dos espaldas" nunca es mencionado].

[214] [Nota del traductor: En la versión consultada por McGowan, la descripción dice "*old black ram*", un viejo carnero negro].

Aquí, Otelo revela su habilidad para actuar con palabras, que es el único campo de la subjetividad.

Es claro que el recuento poético del heroísmo de Otelo provee la llave para exitosamente cortejar a Desdémona. En lugar de seducirla con su sexualidad ruda (como la metáfora de Yago sugiere), Otelo confía exclusivamente en su poesía. Es quizá el más grande poeta que Shakespeare creó[215]. Este exceso en el lenguaje es lo que perturba a Yago y a Brabancio precisamente porque no es una otredad profunda, no es parte de una animalidad natural que ellos hayan podido dejar atrás. Es el exceso de la subjetividad misma de Otelo, y las metáforas de Yago intentan enmascarar la subjetividad de Otelo en el disfraz de una animalidad.

El uso final de la metáfora animal por parte de Yago para describir a Otelo y Desdémona representa una partida de las primeras dos. Mientras que las anteriores habitaban el mundo animal, la tercera sugiere que el trauma real del amorío no reside en su animalidad. Cuando Brabancio le pide a Yago que se identifique, en lugar de responder, Yago señala: "Soy uno que viene a deciros que vuestra hija y el moro están haciendo ahora la bestia de dos espaldas" (Shakespeare, 1951, p. 1467). La metáfora de Yago, que es invención de Shakespeare y no tiene precedente conocido, pretende perturbar más a Brabancio al repetir la imagen de su hija llevada a un estado animal, esclavizada por un hombre negro.

Así como en las primeras metáforas que Yago utiliza, ésta juega en la asociación de la negritud del Moro con la animalidad, sin embargo, lo que destaca es la discordancia entre la metáfora y la versión animal del acto que se relata. Aunque Yago describe el encuentro sexual entre Otelo y Desdémona como "la bestia de dos espaldas", esta imagen no representa con certeza la cópula animal. Los humanos no tienen el monopolio del sexo cara a cara, pero es algo extremadamente raro en el mundo animal. Ciertamente ninguno de los animales que Yago haya visto tienen sexo de esa manera[216]. Describir una actividad que separa a los seres hablantes de sus contrapartes animales usando términos animales indica que no es simplemente una cuestión de degradar a Otelo: es también un modo de transformar lo excesivo de la sexualidad del sujeto en un acto natural.

Con la progresión de insultos que Shakespeare hace a Yago usar contra Otelo, se demuestra la lógica subyacente de la imaginería animal racista. Los sujetos recurren a términos animales para expresar sentimientos peyorativos de modo que puedan crear una naturalidad que no existe. Asociar al otro racializado con la naturaleza permite al sujeto desmentir no su propia naturalidad, sino la falta de ésta en el otro racializado. La metáfora animal degrada al otro racializado y simultáneamente preserva la imagen de este otro como un ser natural capaz de gozar directamente, sin la mediación de constricciones

[215] Este es un punto de vista bastante compartido, popularizado por el famoso analista shakesperiano A. C. Bradley. Al comparar a Otelo con otros héroes de Shakespeare, Bradley señala: "si uno coloca sus discursos junto a los de cualquier otro héroe, nadie dudaría que Otelo es el más grande de todos los poetas" (1905, p. 188).
[216] Aunque otros animales ocasionalmente tienen sexo cara a cara, sólo el bonobo lo hace como una práctica común.

significantes. La fantasía de un ser natural y puro es lo que acecha dentro de cada insulto animal. Esto permite al sujeto que insulta sostener la imagen de otro racializado que tiene un goce completo no mediado por la ley (y por ello mismo, por la falta). La imagen del goce completo del otro crea la ilusión de la posibilidad de tener ese mismo goce completo.

6. La ausencia de un goce natural

Las metáforas de animales pueden funcionar como agradables cumplidos o allanar el camino para el genocidio. Sin embargo, en cualquier caso, permiten a los sujetos desmentir el exceso de su subjetividad. El exceso del sujeto es el origen del problema que representa para sí mismo y para la sociedad en la que vive. Este exceso se manifiesta en la incapacidad del sujeto para vivir una existencia armónica, procurando evitar confrontar el exceso a través de cualquier medio posible. La metáfora animal es la forma perfecta para desmentir este exceso, ya que se atribuye a una animalidad que en sí misma no tiene subjetividad. Una vez que el exceso aparece como natural, deja de ser un exceso.

Cuando vemos empíricamente a las metáforas animales, la falta de conexión con los animales verdaderos no es evidente. El hecho de que los sujetos vean paralelismos entre el comportamiento humano y el de otros animales parece ser la fuente más obvia de estas metáforas. Por supuesto, existe una conexión entre el comportamiento de los sujetos y el de los animales, ya que los sujetos nunca escapan a la animalidad. Pero uno debe preguntarse por qué estas metáforas existen, especialmente en casos en los que no corresponden con una característica excepcional en el animal al que se refieren.

El encuentro con el exceso de subjetividad siempre traumatiza a los sujetos. Ya sea que tome la forma de un miembro del grupo bebiendo hasta desmayarse, una monja recluyendo de la actividad sexual toda su vida, un obsesivo organizando los utensilios antes de cada comida, o un niño rehusando a vestirse de cualquier otro color que no sea rojo, el exceso de la subjetividad revela que el sujeto no sólo no existe en armonía con el orden social, sino que tampoco puede existir en armonía consigo mismo. Desde esta perspectiva, los animales parecen ser seres en armonía.

Si pudiéramos imaginarnos como correlativos a los animales, conectados a través de símiles, podríamos eliminar nuestra obscena desarmonía. Evitaríamos la traumática vergüenza que es inherente a nuestra subjetividad. La metáfora animal provee un camino lejos de esta vergüenza. Sin embargo, la vergüenza de la subjetividad es también el sitio para la libertad del sujeto posibilitada por la ley. Imaginarse a sí mismo como externo a la vergüenza de la subjetividad, habitando en el capullo de la naturaleza animal, es imaginarse a sí mismo privado de libertad.

Sin la posibilidad de la vergüenza, la libertad permanece como una imposibilidad. La vergüenza emana de un reconocimiento inconsciente de que no hay garantía que soporte la existencia propia. En la experiencia de la vergüenza, uno confronta una característica ausencia donde uno esperaba encontrar autoridad. Como Joan Copjec lo

señala en *Imagine There's No Woman*: "La vergüenza aparece no cuando uno se mira a sí mismo, o a quienes aprecia, a través de los ojos del otro, sino cuando uno súbitamente percibe una falta en el Otro" (2002, p. 128).[217] Esta percepción de la falta en el Otro que Copjec identifica con la vergüenza representa el momento en que la libertad se convierte en algo real.

No es coincidencia que Jean-Paul Sartre, en su panegírico a la libertad, *El ser y la nada*, trabaje el tema de la vergüenza. La libertad es inextricable de la vergüenza porque ambas emergen simultáneamente de la imposición de la ley. Sólo un Ser libre puede experimentar vergüenza, que ocurre en el momento en que su dependencia de la ley se vuelve visible. Es esto lo que permite a Sartre señalar que la vergüenza pura es "*reconocerme* en ese ser degradado, dependiente y fijado, que soy para otro" (1993, p. 369).[218] Un sujeto experimenta vergüenza porque el otro ve su dependencia obscena. A pesar de ser un sujeto libre, uno se ha enganchado con la ley incluso (o más bien, especialmente) en el acto de romperla.

Las metáforas de animales juegan un rol vital en la desmentida del exceso resultante de la sujeción del humano a la ley. En respuesta a esta desmentida masiva, sin embargo, no necesitamos abandonar la metáfora animal. No aprehenderíamos automáticamente el exceso propio de la subjetividad si dejáramos que etiquetar a las personas como "gordas como una ballena". El punto, más bien, es saber interpretar estos señalamientos. Cuando creemos que comparamos a los humanos con animales, en realidad somos testigos de lo que radicalmente les separa. Debemos escuchar el exceso de subjetividad en el corazón de la metáfora animal. Debemos ver cómo es libre de la ley el sujeto que come como un caballo.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.

Bradley, A. C. (1905). *Shakespearean Tragedy*. Londres: Macmillan.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.

Copjec, J. (2002). *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. Minnesota: MIT Press.

[217] [Nota del traductor: la traducción de esta cita es mía, aunque hay una edición en español del libro de Copjec: *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006].

[218] Equivocadamente, Sartre ve la dependencia del sujeto avergonzado en el otro que le mira, cuando, de hecho, es la dependencia del sujeto a la ley la fuente misma de la vergüenza. Sartre no aprecia esto porque su filosofía no coloca a la libertad en la imposición de la ley, del modo en que Kant lo hace. Para Sartre, el sujeto es libre basándose en su capacidad para auto-negarse, a pesar de que nunca busca la fuente de esta capacidad.

Kant, I. (1876). *Crítica del juicio*. Madrid: Librerías de Francisco Iravedra.

Lacan, J. (2006). *Libro 16. De un Otro al otro. 1968–1969*. Buenos Aires: Paidós.

Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*. Nueva York: Lantern Books.

Sartre, J. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Shakespeare, W. (1951). Otelo. En *Obras completas* (pp. 1462-1528). Madrid: Aguilar S.A. de Ediciones.

TODD MCGOWAN
Doctor en Filosofía de la Ohio State University. Profesor en el Departamento de Inglés de la University of Vermont. Está comprometido con la idea de que la reflexión teórica de la existencia, la psique y la sociedad puede contribuir de manera tangible al proceso creativo. Sus clases a menudo se centran en pensadores como Hegel, Marx, Freud y en su relación con el cine y la televisión. Entre sus libros más destacados se encuentran, Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy (2017), Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets (2016) y The Impossible David Lynch (2007). Su trabajo sobre la teoría psicoanalítica y el cine ha proporcionado una nueva forma de pensar la relación entre el espectador y la imagen fílmica basada en el deseo más que en la identificación.

Los animales y no las cosas
A propósito de las representaciones, los discursos y las prácticas en la relación humano –animal

Os animais e não as coisas:
Sobre as representações, os discursos e as práticas na relação humano-animal

Animals and not things
On representations, discourses and practices in the human-animal relationship

Fecha de envío: 15 de mayo de 2021 **Fecha de aceptación: 15 de junio de 2021**

Denisse Zamorano Enríquez
Escultora y terapeuta de arte de la Universidad de Chile, Magister en antropología visual en FLACSO-Ecuador. Actualmente es doctorante, becada por ANID (folio 21211642) en el programa de Doctorado en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura de la Universidad Austral de Chile.
Email: delaluzdelsol3.0@gmail.com

El texto aborda las relaciones de poder en el binomio ser humano–animal, a la luz de algunos conceptos y nociones como representación, discurso y prácticas, a partir de algunos/as referentes del feminismo, posestructuralismo y postcolonialismo. Correlativamente integra algunas discusiones en torno y desde los movimientos veganos, animalistas, y eco- feministas, quienes visibilizan, articulan y discuten desde diversas perspectivas el problema ético-político instalado en el seno de dicha relación. Finalmente se destaca el papel de la comunicación digital y los discursos visuales para los Estudios Críticos Animales en el contexto global actual, hacia el inicio de un nuevo ciclo de consumo consciente y de relación ética con todas las demás especies sintientes.

Palabras clave: representación, discurso, y prácticas, especismo, movimientos de liberación animal.

O texto aborda as relações de poder no binômio humano-animal, à luz de alguns conceitos e noções como representação, discurso e práticas, a partir de alguns referentes do feminismo, pós-estruturalismo e pós-colonialismo. Correlativamente, o texto integra algumas discussões em torno e a partir dos movimentos vegano, animalista e ecofeminista que tornam visível, articulam e discutem com base em diferentes perspectivas o problema ético-político instalado no seio de tal relação. Por fim, o artigo destaca o papel da comunicação digital e dos discursos visuais para os Estudos Críticos Animais o atual contexto global, frente ao início de um novo ciclo de consumo consciente e de relacionamento ético com todas as outras espécies sencientes**.**

Palavras-chave: representação, discurso e práticas, especismo, movimentos de libertação animal.

The text addresses the power relations in the human-animal binomial, in the light of certain concepts and notions such as representation, discourse and practices, based on some referents of feminism, poststructuralism and postcolonialism. Correlatively, it integrates some discussions around and from the vegan, animalist, and eco-feminist movements, which make visible, articulate, and discuss the ethical-political problem installed within relationship from different perspectives. Finally, the role of digital communication and visual discourses for Critical Animal Studies in the current global context is highlighted, towards the beginning of a new cycle of conscious consumption and ethical relationship with all other sentient species.

Keywords: representation, discourse, and practices, speciesism, animal liberation movements.

1. Una previa aclaración sobre el guion entre humano-animal

He elegido el guion antes que la barra diagonal para unir en vez de separar lo humano de lo animal. Si bien, en el pensamiento común los animales no humanos son esos otros inferiores en la cadena de la vida que carecen de inteligencia y de lenguaje -o al menos de uno tan sofisticado como el nuestro-, hay quienes sabemos por experiencia que los animales no sólo tienen lenguaje y son altamente inteligentes, sino que con mucha frecuencia demuestran ser profundamente sensibles, solidarios y compasivos.

Tal vez, si pudiésemos sintonizar con ellos/as -al menos en un nivel afectivo-, y abrirnos a otras formas de comunicación que trasciendan nuestros propios términos, sería más sencillo el proyecto de una convivencia común y sin privilegios de especie. No obstante, este pensamiento antiespecista es aún -para muchos/as- una utopía.

Pese a estas fuertes resistencias antropocéntricas y especistas y frente al escepticismo o la comodidad, para quienes estamos comprometido/as con la liberación animal desde un enfoque interseccional, creemos que un mundo mejor es posible si logramos erradicar de nuestra propia humanidad la indiferencia al sufrimiento ajeno, la codicia, la injusticia, o la arrogancia que como especie tanto nos caracteriza.

Con lo anterior no pretendo ver al ser humano como un ser inferior al animal no humano porque eso sería caer en la misma trampa del especismo y apoyar la dualidad cartesiana a la que al parecer nos aferramos quizás por miedo a ser un poco menos racionales, lógicos o sofisticados.

Lamentablemente y por mucho que nos jactemos de nuestra racionalidad y capacidad creadora, el contexto global actual, sumido en esta severa crisis humanitaria, sanitaria, económica, social, ecológica, política, espiritual, etc., refleja todo lo contrario a lo que se supone que ganaríamos según el discurso del progreso por el cual decidimos entregarle la vida al capitalismo.

Y no sólo porque hemos centrado nuestras vidas y nuestras nociones de felicidad, belleza, éxito, progreso, etc., bajo el régimen insaciable y desechable del consumo, sino porque el modelo capitalista, gobernado por la ideología del mercado y basado en la explotación humana, animal y medio ambiental, jamás ha llenado en ningún sentido los vacíos de nuestra existencia. No obstante, lo más grave de todo esto en términos de inminencia es el hecho de que hemos agotado y contaminado casi todos los recursos vitales de la Tierra a un nivel escalofriante y suicida.

De ahí que, y en sintonía con el enfoque de los Estudios Críticos Animales[219] -(en adelante ECA)- en tanto campo de estudio y movimiento político (Best, 2011), un

[219] Son un campo de estudio, que aborda la cuestión animal y el especismo desde un enfoque interseccional y políticamente situado. Sus vertientes y fundamentos vienen de una corriente de izquierda ecologista, el movimiento radical de liberación animal, las teorías críticas, el anarquismo, la pedagogía ecológica y de justicia social (Ponce,

proyecto por la abolición de la esclavitud animal, resulte insuficiente o directamente incoherente sino abordamos al mismo tiempo otras formas y estructuras de dominación, explotación, instrumentalización, etc., propias del modelo capitalista, occidental, masculino, etc. dominante, en el que participamos -desde relaciones asimétricas- tanto humanos, animales no humanos y la Tierra.

En este sentido, la radicalidad -tomando en cuenta el contexto global actual de pandemia(s), calentamiento global, amenazas nucleares y conflictos bélicos, hambre, pobreza extrema, etc.-, es la única opción que tenemos para continuar con la existencia hoy. De ahí que, y en total concordancia con los ECA, la producción teórica y académica ha de estar orientada desde la práctica a lograr el desmantelamiento de las diversas formas de explotación, abuso, menosprecio, olvido, discriminación, exclusión, etc., que aún se sostengan como normales y legítimas.

2. Algunas nociones sobre representación, discurso y prácticas

En sintonía con algunos enfoques que entienden que el lenguaje no sólo hace referencia al mundo sino que lo crea y lo transforma, a continuación se revisan las nociones de representación, discurso y prácticas, a partir de algunos/as referentes del feminismo, el posestructuralismo y postcolonialismo, quienes problematizan -entre otras cosas-, el sistema binario de pensamiento y las relaciones de poder presentes en la forma en cómo representamos a esos otros diferentes de nosotros/as, los discursos que creamos en torno a ellos/as, y los efectos de esto en las prácticas sociales, tales como el racismo, el sexismo, el clasismo, pero en general cualquier modo de discriminación, estigmatización, etc.

El propósito de esto es poder hallar y establecer articulaciones entre estas formas de dominación con el pensamiento y la práctica especista, examinando de forma general cómo hemos construido mediante el lenguaje la categoría de animal y los efectos de estos esquemas cognitivos y simbólicos sobre el fortalecimiento del especismo. En palabras de Foucault, esto sería cómo la representación –en tanto ejercicio discursivo ligado a la producción de conocimiento, y por ende al poder-, permite "poner en práctica y usar las ideas para regular la conducta de los otros" (en Hall, 2013, p. 469).

Desde esta perspectiva, el discurso, o el conjunto de enunciados que producen los objetos de conocimiento constituye un hecho social que actúa no sólo como instancia mediadora, sino que tiene una implicancia dentro de la realidad, tan concreta como cualquier otra práctica social (Hall, 2013). De ahí que, desde diferentes enfoques se haya examinado el poder del lenguaje como un instrumento ideológico y de dominación, el cual, y asentado sobre la base de un sistema de pensamiento binario, opera mediante la

2020). En este sentido los ECA se desmarcan de los Estudios Animalistas (EA) y los Estudios Humanos Animales (EHA) en tanto estos siguen manteniendo la postura antropocéntrica, neutra y apolítica (Best, 2011; Ponce, 2020).

exclusión (hombre-mujer, sano-enfermo, civilización –barbarie, mente-cuerpo, ser humano-animal, etc.), reduciendo de esta forma las diferencias a uno de los polos dentro de la polaridad (Hall, 2013; Braidotti, 2005; Butler, 2002; Derrida, 2008)

En este sentido Butler (2002) por ejemplo, problematiza las categorías de sexo y género, en tanto la diferencia sexual -entendida generalmente como diferencia material-, no está ajena a la práctica discursiva, pues se trata según la autora de un asunto normativo, "un ideal regulatorio" (2002, p. 18) que no es ni fijo ni estable, sino que es un "proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el sexo (…)" (2002, p. 18). De tal forma que "el género", antes que una elección de vida, constituye una construcción discursiva que regula y organiza la realidad a través de relaciones de poder. Esto supone para Butler una construcción de sujeto basada en delimitaciones políticas de exclusión, que pone en evidencia la hegemonía de la perspectiva heterosexual dentro del discurso.

Butler además va a destacar el vínculo entre la performatividad del género con la materialidad del cuerpo, entendiendo, por un lado, lo performático como "la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra" (2002, p.21) y, por otro lado, concibiendo el cuerpo, no como el contorno fijo y carnal, sino como el efecto del poder. Es decir, tanto el sexo como el género serian realidades no estables ni esenciales sino performatividades en las que se articula comportamiento y discurso.

Si pensamos en la categoría de especie podríamos encontrar algunas similitudes en tanto construcciones discursivas que producen cuerpos y que responden a unas lógicas dominantes dentro de la estructura social. En esta línea, algunos enfoques feministas en el veganismo han problematizado no sólo la hegemónica mirada masculina sobre el tema, sino que han entrecruzado argumentos de explotación, maltrato y cosificación animal con las relaciones de dominación por género.

Entre los referentes más citados en esta corriente vegana feminista está Carol Adams (2016) especialmente con su libro "*La política sexual de la carne*" en donde relaciona el carnivarismo con la construcción de la subjetividad en torno a lo masculino, idea que al mismo tiempo es compartida por Derrida (1968) quien utiliza el término "falogocentrismo" para dar cuenta de las prácticas lingüísticas y materiales que modelan al sujeto masculino, occidental y moderno. Es decir, para ser un individuo legítimamente occidental, hay que comer carne, hablar y ser hombre (Adams, 2016).

Para Adams (2016) la relación entre patriarcado y consumo de carne se halla además en la cosificación animal. Para referirse a esto recurre al concepto de "*referente ausente*" desde donde argumenta que los animales no humanos pasan de ser alguien a ser algo a través de un proceso que normalmente permanece oculto a nuestra percepción. A partir de esto vincula la carne del animal -en tanto objeto-producto- con la explotación visual de la mujer como objeto sexual y de deseo en el modelo patriarcal y capitalista. Así

mismo, desde su perspectiva existen unas relaciones estructurales directas entre pornografía, prostitución y explotación animal. No obstante, este argumento es rebatido por otras corrientes feministas dentro del veganismo que no sólo encuentran escueta tal metáfora, sino que problematizan la discriminación que Adams produce hacia las trabajadoras sexuales (Hamilton, 2019).

Por otro lado, desde los estudios postcoloniales, el problema de representación y el desplazamiento hacia la marginalidad y la exclusión en el discurso y la práctica se produce desde el centro occidental hacia lo no occidental. No obstante, como advierte Said (2005) el concepto de "colonizado" ya no sólo hace referencia a los habitantes del mundo invadido por Europa, sino que incluye a mujeres, niños, discapacitados, clases dominadas, etc., en tanto la "condición del pueblo colonizado" se ha ido anclando sobre territorios de dependencia y marginalidad, estigmatizando y dividiendo el mundo a través de la nominación de culturas y sociedades inferiores y superiores (Said, 2005, p. 271).

Lo anterior sin duda es comparable a la posición histórica de subalternos e inferiores que han ocupado y ocupan los animales no humanos en el entramado social. Como señala Bourdieu "la lucha por la producción y la imposición de la visión legítima del mundo social" (2000, p. 139) implica un conflicto entre los poderes simbólicos, los que operan mediante clasificaciones, análisis o etiquetamientos de los individuos, los grupos o las instituciones.

En este sentido, y pese a la emergencia de estas discusiones políticas y avances para el campo teórico y social, llama la atención desde el campo de los ECA, que esté ausente la categoría de especie y la problematización de la esclavitud animal dentro de estos campos académicos e intelectuales. En otras palabras, ha sido escaso o casi nulo el apoyo de otros movimientos políticos y de la academia al movimiento de liberación animal, tomando en cuenta que a la base de estas demandas sociales subyacen las mismas lógicas y estructuras de dominación y explotación (Forte, 2017; Best, 2011; Ponce, 2020).

De esta manera, así como "uno de los objetivos de la práctica feminista reside en eliminar las connotaciones peyorativas que se han erigido no sólo sobre la idea de diferencia, sino también sobre la dialéctica entre el yo y el otro" (Braidotti, 2005, p. 25) para el pensamiento político antiespecista estos objetivos incluyen a esos otros sintientes, los animales, esclavos históricos de la supremacía humana.

Por todo lo anterior, interrogantes acerca de ¿cómo se construye desde el lenguaje la categoría de animal?, ¿cómo se opone lo humano a lo animal dentro del lenguaje?, ¿qué tipos de representaciones y discursos emergen de la categoría animal? y ¿qué prácticas producen? Si bien no pretenden esclarecerse aquí, pueden ofrecer una guía para comprender la dimensión simbólica y estructural del pensamiento especista.

3. La indiferencia y el menosprecio teórico: esas otras formas de violencia

Aunque el interés -tanto de la investigación como del activismo político- en torno y como respuesta crítica al problema ético que implica el consumo de animales para beneficio humano va en aumento, aún es una reflexión y discusión política urgente, especialmente en aquellos campos del conocimiento donde estos debates son insipientes, marginales, ausentes y, en el peor de los casos contribuyentes con el maltrato -aunque sea de forma teórica- como lo advierte Derrida (2008) en esa larga trayectoria de pensamiento que incluye a Aristóteles, Heidegger, Descartes, Kant, Tomas de Aquino, Lévinas, Lacan, etc., la cual sostiene que los animales no tienen valor moral y por ello como humanos no tenemos obligaciones morales hacia ellos.

Se trata, según Derrida (2008) en *El animal que luego estoy si(gu)iendo*, de una perspectiva logocéntrica, en tanto opone al ser humano o animal racional al animal no humano, al estar este último desprovisto de palabra, razón, cultura, institución, etc. Así mismo, considera que la violencia hacia ellos/as parte con el mismo concepto de "el animal" en singular toda vez que esto homogeniza y reduce a todos los animales en uno solo. Esto supone y refleja, según este autor, la rotura vincular que establecemos con la otredad animal.

Si pensamos en lo anterior, podemos hallar similitudes con el tradicional concepto de "el hombre" cuando es utilizado en nombre de la diversidad de géneros humanos. Pero también cuando desde el lenguaje empleamos los nombres de diferentes especies de animales con fines peyorativos, tales como: eres un burro, una perra, un zorro, un gusano, una rata, etc.

En esta línea, Carranza (2019) nos muestra a partir de un estudio genealógico sobre el concepto de animal, cómo este aparece explícitamente vinculado a la idea de ser inferior, objeto y ser irracional en los discursos judeocristiano, científico y el de la filosofía moderna. Según la autora, esta tradición histórica en el pensamiento es responsable de que veamos en los animales a esos "Otros" radicalmente opuestos a nosotros los humanos.

Por ejemplo, desde los discursos judeocristianos -especialmente a través de las representaciones visuales en las pinturas religiosas de la natividad en la edad media-, es común que los animales aparezcan en actitud de sumisión, distanciados de las figuras humanas, quienes por su parte son las que hacen el nexo con la divinidad. Idea que está literalmente plasmada en la misma biblia cuando Dios dice que ha hecho al ser humano a imagen y semejanza de él, y que a los animales los ha puesto en la Tierra para que los sometamos. De ahí en adelante, el discurso bíblico hace referencia por un lado al ser humano como el amo y dueño de la Tierra, pero por otro lado también como un ser incompleto y subordinado a Dios (Derrida, 2008; Carranza, 2019).

Así mismo, resulta relevante en la historia bíblica, la idea de que Dios dotó al ser humano con lenguaje, pues es a partir del lenguaje que Adam, el primer hombre, les dio nombre a todas las creaturas de la Tierra, mientras que los animales quedaron silenciados

y sumisos a nuestra voluntad. El lenguaje desde esta perspectiva constituye no sólo nuestro poder sobre el mundo, sino que se transforma en la marca que nos separa abismalmente de esos otros silenciosos los animales (Carranza, 2019; Derrida, 2008).

Desde el campo jurídico por ejemplo Ortiz (2017) nos advierte, que los animales han sido tradicionalmente abordados como objetos. De ahí que, el maltrato hacia ellos desde hace muy poco tiempo deja de ser considerado una agresión a la propiedad privada. Se trata según Ortiz – citando la perspectiva ética de Kant- de unos "derechos indirectos". Es decir, los animales *per se* no han sido tratados como sujetos con derechos, sino que estos han derivado de los derechos que tienen los humanos.

Así mismo, desde el campo de las ciencias, especialmente las duras, podemos decir que el maltrato no sólo compromete el lenguaje, sino una serie de prácticas abusivas y despiadadas como son: la experimentación, la vivisección, o la exhibición, ya sea que se trate de laboratorios o de centros mal llamados "educativos" como museos, zoos u otros, en donde los animales no humanos aparecen como objetos de vitrina al servicio del "desarrollo" y "conocimiento" humano. Como bien señala Carranza (2019) esto incluye un proceso de normalización y estetización de la violencia, así como también una reificación del animal. Desde estas perspectivas y tratos los animales no humanos solo pueden ser entendidos como seres inferiores y sin valor.

Incluso desde los prolíficos Estudios Animales (EA) y los Estudios Humano Animales (EHA) desconectados de una posición crítica y radical, como bien lo advierte Best (2011), los animales no humanos también son cosificados en tanto pasan a ser meros objetos de estudio, signos y palabras sobre un papel.

4. Cuerpos-cosas: los animales como mercancías

Aunque el estatus de inferioridad que le hemos otorgado al animal no humano es posible rastrear en miles de años de civilización -como a grandes rasgos se vio con los discursos bíblicos-, resulta particularmente interesante advertir cómo a partir de la producción industrial y la revolución agrícola en el contexto capitalista, esto adquiere importantes dimensiones y el establecimiento de otras relaciones entre humanos y animales.

Como lo muestra Hribal (2014) en su libro *"Los animales también son parte de la clase trabajadora y otros ensayos"*, la condición de los animales cambia a partir de los siglos XVIII y XIX, cuando estos empiezan a adquirir un estatus de "productos" o "stocks vivientes". Hribal entiende esto como esclavitud en tanto el trabajo que realizan y los aportes que generan a la acumulación de capital no son remunerados ni compensados en ningún sentido, lo que tampoco es ajeno o muy distinto a lo que viven millones de seres humanos que también son explotados por el sistema capitalista.

A partir de estos contextos en que la producción se vuelve sistemática y a gran escala, los animales empiezan a ser cercados y a ser manipulados para extraer de ellos el

máximo beneficio económico. Entran entonces a operar métodos como la reproducción forzada y la crianza controlada, esto incluye sacrificar a los animales con algún tipo de defecto o los que no son rentables. De ahí que, en el período de apenas un siglo, la producción ganadera y el consumo de carne se duplicó en EEUU y Europa, mientras que los cuerpos de los animales se vieron sometidos a un proceso de estricto control y estandarización (Hribal, 2014).

Para el siglo XIX, no sólo crece la producción de artículos hechos a base de animal (lana, cuero, carne, lácteos, huevos, etc.) sino que las condiciones de vida de los animales empeoran dramáticamente en beneficio del capital. Esto incluye una alimentación con desechos, hacinamiento, espacios sin luz, sin aire, entre otras (Hribal, 2014). Condiciones que no sólo subsisten hasta el presente, sino que en algunos casos intentan ser encubiertas bajo el discurso de granjas libres o camperas, las cuales no sólo encierran en sí mismas toda una contradicción, sino que reflejan cómo el mercado se apropia de todo tipo de discursos para generar más beneficio económico.

5. Sobre el problema ético planteado por los discursos de liberación animal

Antes de abordar la noción de *ética* en los movimientos de liberación animal, cuyo mejor emblema es el veganismo, por la radicalidad y efectividad, es importante señalar que los fundamentos y las motivaciones que subyacen a estos discursos y prácticas por la igualdad animal, son heterogéneos.

En este sentido, cabe recordar que desde tiempos inmemoriales individuos y grupos de seres humanos han promovido la abstinencia de carne y otros productos de origen animal en la dieta, especialmente como una forma respetuosa con la vida y como un beneficio para la salud. Entre las religiones encontramos al hinduismo, al jainismo o el budismo. Mientras que entre sus promotores destacan pensadores de la antigua Grecia como Platón, Séneca, Pitágoras, etc. y más adelante personajes como Leonardo Da Vinci, Tolstoi, Tesla, Gaudí, Bentham, Kafka, Mahatma Gandhi y Albert Schweitzer, entre otros (Díaz, 2017).

No obstante, el vegetarianismo como término surge con la apertura de *The Vegetarian Society* a mediados del siglo XIX, primero en Europa y al poco tiempo en EEUU, y se lo utiliza para dar cuenta de una dieta que restringe todo tipo de carne y en algunos casos otros alimentos de origen animal como huevos y/o lácteos. Por su parte el veganismo cuyo origen es más reciente, fue acuñado por Donald Watson en 1944 para diferenciarse del vegetarianismo, desde la exclusión radical del consumo de cualquier producto que involucre animales (Díaz, 2017; Constantini, 2015; Breno, 2013).

Tanto vegetarianismo como veganismo surgen como propuestas filosóficas en el contexto de los primeros movimientos de defensa y protección animal y los debates en torno a temas como la vivisección, el especismo, los derechos de los animales, etc. Entre

los precursores de ambos movimientos está Henry Salt quien en 1892 publica "*Animal Rights: Considered in Relation to Social Progress*" en donde cuestiona y rechaza la explotación y el maltrato hacia los animales, pero no niega su utilización (Díaz 2017; Breno 2013).

Mucho después, en 1964 Ruth Harrison publica "*Animal Machines*", en donde problematiza no sólo el maltrato sino la objetivación de los animales como unidades productivas al servicio del ser humano (Díaz, 2017). Mientras que en los años setenta Peter Singer publica el libro "*Liberación Animal*", en el que retoma el concepto de especismo acuñado por Ryder, para dar cuenta y cuestionar -como se ha visto-, la arbitrariedad de unos discursos y prácticas que al igual que el racismo o el sexismo revelan una ideología que promueve la superioridad del ser humano sobre los animales (Singer, 1999).

Por otro lado, Tom Regan (2001) quien advierte falencias en los fundamentos anticrudelistas, antiespecistas y utilitaristas, se posiciona desde los derechos morales de los animales, argumentando que estos son sujetos de una vida y no objetos, por tanto, merecen todo nuestro respeto.

En la actualidad otros enfoques cuestionan y advierten algunos defectos en los fundamentos anteriores e integran desde la perspectiva ética y moral valores como la virtud o el consumo consciente (Díaz, 2017; Alvaro, 2017).

En cuanto a las motivaciones para adoptar el veganismo diversas investigaciones muestran que estas responden principalmente a la preocupación ética por los animales y por razones de salud, no obstante, se aprecian otras como la preocupación ambiental, y en menor medida el disgusto del sabor y olor de la carne, la asociación con el patriarcado, la dieta desde una perspectiva estética, etc. (Fox & Ward, 2008; Díaz, 2017; Adams, 2016; Balsa & Garrido, 2016; Breno, 2013). De acuerdo a estas investigaciones algunas de estas motivaciones se combinaron con el tiempo.

Dentro del escenario global actual, si bien las discusiones, activismos, y la literatura en general es predominante en Europa y Norte América, en América Latina se observa un importante crecimiento del movimiento, así como investigaciones y acercamientos de distintos ángulos a la problemática animal. En este marco son relevantes proyectos como los que realiza el Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales[220], cuyo propósito es "apoyar la abolición de la esclavitud animal por medio de la educación, apuntando a la transformación de la sociedad".

En este sentido, lo ético también aparece definido y defendido desde diferentes argumentos en el veganismo (Díaz, 2017; Alvaro, 2017). Así, desde el anticrudalismo el problema ético radica en el maltrato y sufrimiento que a estos se les provoca; desde la perspectiva antiespecista esto responde a la discriminación basada en características de

[220] https://www.institutoleca.org/

especie; para el utilitarismo lo antiético se debe a que minimiza el bienestar general; mientras que desde perspectivas deontológicas lo ético se fundamenta en el deber moral que les debemos a los animales, aunque *per se* los animales no sean sujetos con valor moral. Otras perspectivas incluyen el daño ecológico y la desigualdad alimenticia en el mundo o los modelos del patriarcado (Alvaro, 2017; Fox y Ward, 2007; Regan, 1980; Díaz, 2017; Singer, 1999; Adams, 2016; Cotelo, 2013).

Por ello y como una forma de delimitar el concepto Díaz (2017) y Alvaro (2017) presentan lo ético, en un caso como un enfoque que implica una actitud libre y consciente de consumo basado en procesos racionales y emocionales que tienen en cuenta las consecuencias de los actos y se orienta hacia fines trascendentes de bienestar y felicidad para la humanidad (Díaz 2017). Y en el otro caso, como un enfoque íntimamente relacionado con la virtud, entendiendo por virtud la grandeza moral del alma tal y como la planteó en su momento Aristóteles (Alvaro, 2017).

Otros autores como Diamond (1978) argumentan a favor del veganismo, iluminando categorías como persona, mascota o amigo. En contra de los argumentos tradicionales sobre lo ético, sostiene que nosotros no comemos carne humana porque tengamos los mismos derechos morales entre humanos o porque les vayamos a causar algún daño o angustia a nuestros semejantes, sino porque no nos vemos a nosotros mismos como alimento. Según Diamond (1978) atrás de este posicionamiento moral que impide vernos como seres para ser esclavizados o comidos están los entramados afectivos y los vínculos que creamos con otros.

Dicha ambigüedad sobre lo ético supone algunas dificultades para justificar por ejemplo el veganismo radical en zonas geográficas o situaciones de vida en donde no existe la posibilidad de alimentarse sino a base de animales, así mismo desde los argumentos consecuencialistas o deontológicos en el mejor de los casos es posible justificar la abolición de la ganadería industrial, pero no la responsabilidad moral de adoptar una dieta vegetariana (Alvaro, 2017; Diamond, 1978).

De ahí, que, la cuestión moral según Alvaro (2017) no radique en determinar si los animales y los humanos tienen o no los mismos derechos y el mismo valor moral sino en indagar y cuestionar si las actitudes que tenemos hacia ellos a partir de su utilización pueden considerarse éticamente correctas.

Finalmente cabe mencionar los aportes filosóficos, teóricos y políticos de las diversas perspectivas ecofeministas en lo que respecta a la defensa y cuidado de la vida. En este sentido, hay que destacar que han impulsado importantes discusiones y formulado severas críticas en torno a la lógica autodestructiva del modelo patriarcal y capitalista basado en un extractivismo que resulta incompatible con la regeneración adecuada de la biosfera. Frente a esto, plantean unas alternativas urgentes y concretas

para acercarnos a un nuevo paradigma de convivencia ética entre seres humanos y los seres vivos de la Tierra.

Entre las representantes de la corriente constructivista está Yayo Herrero (2012) quien advierte enfáticamente sobre el agotamiento de las bases materiales que sostienen la vida, y sobre la necesidad de dar un giro hacia políticas, instrumentos y procesos que resulten coherentes con la dependencia mutua que existe entre naturaleza y vida humana. Al respecto, nos recuerda sobre los límites físicos de la Tierra y lo problemático que resulta seguir sosteniendo un modelo de crecimiento y expansión.

En esta línea Herrero (2012) destaca la necesidad del cuidado de los cuerpos vulnerables como algo fundamental para la sobrevivencia, esto incluye una dimensión física y material pero también afectiva y relacional. Su propuesta hacia un nuevo modelo de producción compatible con la vida supone promover cambios radicales de consumo, reducir drásticamente la extracción de materiales y energía de la biosfera, promover las economías locales y el desarrollo de la agricultura campesina, aprender de las culturas sostenibles, entre otras.

6. Discursos visuales y medios digitales: aportes a los movimientos de liberación animal

Dentro del escenario global actual y gracias a los medios tecnológicos como el internet, imágenes de todo tipo logran reproducirse y expandirse a gran escala y velocidad, lo que posibilita no sólo la transmisión de información sino el diálogo y la discusión interactiva entre los usuarios (Zielinsky, 2012). De ahí que, ya no sea un privilegio de ciertos investigadores, estudiantes o interesados por la problemática animal, el acceso visual y/o audiovisual a lo que ocurre con los animales por detrás de la escena en la industria de los alimentos, la cosmética, la experimentación científica, entre otros.

En este sentido y retomando el concepto de referente ausente utilizado por Carol Adams (2016) para referirse a los distintos niveles de invisibilización de los animales como individuos, podemos decir que las imágenes en favor de la liberación animal nos traen a la experiencia perceptiva estos procesos y cuerpos desaparecidos, torturados, mutilados, enjaulados y ensangrentados. Las imágenes desde esta perspectiva, antes que objetos transparentes que ofrecen un mensaje, constituyen entidades animadas, con poder de agencia, con sentimientos, etc. (Mitchell, 2014).

Así, mientras la publicidad del mercado de la explotación animal recurre a la estetización y tergiversación de la violencia a través de fotografías o gráficas de animales que lucen felices pese a su condición de esclavos despojados de toda dignidad, las imágenes por la liberación animal muchas veces son creaciones a contrapelo que surgen a partir de estas mismas imágenes publicitarias poniendo en evidencia el descaro y la crudeza con la que en realidad opera el mercado de la explotación animal.

Y es que como señala Sontag (2016) a propósito de la fotografía, las imágenes son experiencias del mundo, pero también armas eficaces para activar la conciencia, distintas al texto escrito o al enunciado gráfico o pictórico, pues constituyen pruebas de realidad. Se trata como dice Maresca (2011) de objetos intelectuales "que oscilan entre la descripción de las prácticas sociales y la construcción de una visión del mundo" (Maresca, 2011, p. 32) pero que además "alteran y amplían nuestras nociones de lo que vale la pena mirar y de lo que tenemos derecho a observar" (Sontag, 2016, p. 15).

De ahí que, las imágenes mediáticas -en tanto formas de representación-, jueguen un papel fundamental en la construcción de identidades pues brindan además la posibilidad para crear unas estructuras narrativas que les permite a los individuos manifestar pensamientos, sentimientos y experiencias de vida (Dickey, 2013).

Siguiendo a Ardèvol & Muntañola (2004), -quienes abordan el rol de lo visual y audiovisual en la cultura-, las imágenes no son neutras ni inocentes, sino que tienen unos efectos reales sobre las conciencias, las identidades y la percepción del mundo. Lo que hace de los discursos visuales uno de los dispositivos más potentes en la configuración de subjetividades.

No obstante, desde un enfoque no representacional Ardèvol & Lanzeni (2014), a propósito de la cultura digital en el contexto actual, sostienen que la tecnología no se puede abordar como algo separado de la vida cotidiana, sino como algo integral de la actividad social y cultural, en este sentido entienden lo digital como aquello que las personas dicen, creen, o piensan con bits desde diferentes formatos, creando de esta forma unas continuidades y discontinuidades en las formas de entender, sentir y vivir aspectos relacionados al arte, la política, las relaciones sociales, etc.

De lo anterior se desprende la importancia de abordar las cuestiones sobre la creación y producción de significados visuales más allá de los enfoques tradicionales basados en los análisis de la representación (Ardèvol y Lanzeni, 2014), esto hace pensar las imágenes propuestas por los movimientos de liberación animal como procesos y acciones que toman significado dentro de un contexto de interacción.

Dentro de este marco, es que los Estudios Críticos Animales promueven investigaciones no sólo inter-disciplinares, cualitativas y orientadas a la transformación social, sino visuales y experienciales con un importante énfasis en las subjetividades (Griffin en Andreatta, 2016). En este sentido, tanto las fotografías como los documentales sobre la problemática animal adquieren una especial importancia para la discusión, teorización y activismo por la liberación animal (Andreatta, 2016).

7. Conclusiones

Para finalizar, voy a volver al inicio del texto, es decir a la idea del guion, como metáfora del puente entre lo animal y lo humano, con eso intento recalcar que no somos tan

distintos ni estamos tan distantes, especialmente ahora, en la medida en que, tanto humanos, como animales no humanos y otras especies del planeta, compartimos un espacio y un tiempo en urgencia, lo que no sólo nos exige afrontar con radicalidad aquellas estructuras deficientes y obsoletas que resplandecen desde hace tiempo a la base de este gran colapso global, sino que nos obliga a recordar -como dice Derrida (2008)-, que somos seres finitos y en ese sentido lo que debería importarnos no es si los animales razonan como nosotros sino si sienten y sufren igual que nosotros.

No obstante, cuando hablo de semejanzas y cercanía entre nosotros/as y los animales no pretendo negar las diferencias, pues son precisamente las diferencias las que debemos respetar y articular hacia un proyecto de convivencia ética interespecie. En este sentido y retomando la idea del lenguaje como importante punto de partida para la trasformación, resulta clave la desidentificación y desesencialización de las categorías cerradas, jerárquicas y totalizantes como las que el feminismo y las teorías queer se atreven a enfrentar en demanda de una democracia de la diversidad.

En este sentido, un proyecto por la liberación animal implica deshacer prejuicios y posturas antropocéntricas, arraigadas a nuestra estructura mental, intentando una comprensión ya no desde nuestra propia humanidad y bajo nuestras propias reglas sino desde el otro lado, desde los animales y la naturaleza, reconociendo al mismo tiempo que tienen agencia y resistencia en su propio devenir.

Bibliografía

Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid: Ediciones Ochodoscuatro.

Alvaro, C. (2017). "Ethical veganism, virtue, and greatness of the Soul". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 30, pp. 765–781.

Andreatta, M. (2016). "Veganismo, etnografía performativa y estudios críticos animales". *Revista Latinoamericana de Estudio Críticos Animales*, Vol. II, pp. 35-52.

Ardèvol, E. y Lanzeni, D. (2014). "Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la antropología". *Anthropologica [online]*. Vol. 32, No. 33, pp. 11-38.

Ardèvol, E. y Muntañola, N. (2004). "Visualidad y Mirada. El análisis cultural de la imagen". En *Representación y Cultura Audiovisual en la Sociedad Contemporánea*, Elisenda Ardèvol & Nora Muntañola (coord.), pp. 15-46. Barcelona: Editorial UOC.

Balza, I. y Garrido, F. (2016). "¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo". *Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 54, pp. 289-305.

Best, S. (2011). "El Surgimiento de los Estudios Críticos Animalistas: de la teoría a la práctica y hacia una educación superior". Recuperado de http://drstevebest.files.wordpress.com/2011/10/el-surgimiento-de-los-estudios-crc3adticos-animalistas.pdf

Breno, D. (2013). "Ativismo en Natal: uma etnografia sobre mobilização, política, alimentação ética e identidades". Tesis de maestría, Universidad Federal do Río Grande do Norte., Brasil.

Bourdieu, P. (2000). Cosas Dichas. Barcelona: Editorial Gedisa.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.

Carranza, A. (2019). "Genealogía del concepto de animal: un estudio para una ética futura". *Revista Latinoamericana de estudio críticos animales*., Vol. II, pp. 365-392.

Cotelo, S. (2013). *Veganismo. De la teoría a la acción*. Madrid: Ediciones Ochodoscuatro.

Costantini, F. (2015). "Representaciones Sociales sobre el cuerpo. Una mirada sociológica sobre el veganismo en la Ciudad de Santa Fe y alrededores". XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

Diamond, C. (1978). "Eating Meat and Eating People". *Philosophy*, Vol. 53, No. 206, pp. 465-479.

Díaz, C. (2017). "El veganismo como consumo ético y transformador". Tesis de Doctorado. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.

Dickey, S. (2013). "La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación". Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Forte, D. (2017). "Representaciones animales y procesos de borramiento en el conflicto Cresta Roja". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, Vol. 27, No. 1, pp. 105-122.

Fox, N. y Ward, K. (2008). "Health, ethics and environment: A qualitative study of vegetarian motivations". *Appetite*, Vol. 50, pp. 422–429.

Hall, S. (2013). El espectáculo del "Otro". En *Sin Garantías*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Comp.). Quito: Corporación Editora Nacional.

Hamilton, C. (2019). "Sexo, trabajo, carne. La política feminista del veganismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales,* Vol. II, pp. 274-304.

Herrero, Y. (2012). "Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas". *Revista de economía crítica*, No. 13, pp. 30-54.

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ediciones Ochodoscuatro.

Mitchell, W. (2014). "¿Qué quieren realmente las imágenes?". Programa de Apoyo a la Traducción (PROTRAD) dependiente de instituciones culturales mexicanas., COCOM.

Monnet, N. y Santamaría, E. (2011). "Imágenes, ciencias sociales y alteridad. Entrevista a Sylvain Maresca". *Quaderns-e*. No. 16, pp. 31-37.

Ortiz, G. (2017). "¿Tienen derechos los animales?". En *Entre la libertad y la igualdad: Ensayos críticos sobre la obra de Rodolfo Vázquez*, Pablo Larrañaga Monjaraz, Jorge Cerdio Herrán, Pedro Salazar Ugarte (Coord.), Vol. 1, Tomo I, pp. 385-410.

Said, E. (2005). *Reflexiones sobre el exilio: Ensayos literarios y culturales*. Barcelona: Editorial Debate.

Singer, P (1999). *Liberación Animal.* Madrid: Editorial Trotta.

Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Madrid: Santillana Ediciones.

Ponce, J. (2020). "Estudios Críticos Animales & Sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. I, pp. 399-421.

Regan, T. (2001). "Derechos animales, injusticias humanas". En *Los caminos de la ética ambiental*, Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (Comp.)., México D.F.: Plaza y Valdés.

Zielinsky, S. (2012). *Arqueología de los medios. Hacia el tiempo profundo de la visión y la audición técnica*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

DENISSE ZAMORANO ENRÍQUEZ
Escultora y terapeuta de arte de la Universidad de Chile, Magister en antropología visual en FLACSO- Ecuador. Posee experiencia en el campo de las artes aplicadas dentro de distintos ámbitos: sociales, educativos y de la salud mental, con niños y jóvenes vulnerados de sus derechos, niños y jóvenes diagnosticados con autismo, con adultos y jóvenes en condición de internamiento psiquiátrico, mujeres y niñas víctimas de violencia sexual, y mujeres adultas mayores en condición de vulnerabilidad. Ha sido docente de arte en la educación inicial y básica, y ha impartido diversos cursos, talleres y ponencias sobre arteterapia y creatividad en FLACSO Ecuador, USAFQ y PUCE. Actualmente es doctorante, becada por ANID (folio 21211642) en el programa de Doctorado en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura de la Universidad Austral de Chile, en donde desarrolla una investigación antropológica y a través del arte sobre la experiencia de compasión a partir de las imágenes pro-veganas, y el posible impacto político de esto en el contexto global actual.

De Barrett a Guattari
Cartografías ecosóficas para problematizaciones de formas de relacionamiento viviente

De Barrett a Guattari:
Cartografias ecosóficas para problematizações de formas de relacionamento de vida

From Barrett to Guattari:
Ecosophic cartographies for problematizations of forms of living relationship

Fecha de envío: 30 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2021**

Raúl Vicente Acevedo Benítez
Licenciado en Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Asunción (Paraguay). Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay).
Email: raulinout@gmail.com

El presente artículo busca problematizar a partir de cartografías, perspectivas ecosóficas que vayan más allá de las reflexiones antropocéntricas y para tal propósito se plantea abordar el pensamiento de cuatro autores: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) y Félix Guattari (1930-1992). En un primer momento, se definirá lo que se entiende por ecosofía y su alcance en los registros: medioambiental, en las relaciones sociales y en la subjetividad humana. En un segundo momento, se examinará qué dijeron y qué influenciaron a los autores citados, sus apuestas y continuidades. La noción de heterogénesis será clave, ya que permitirá establecer las conexiones para comprender el aporte de cada pensador a la hora de pensar formas de relacionamiento con lo viviente.

Palabras clave: Ecosofía, cartografía, heterogénesis.

Este artigo busca problematizar, a partir das cartografias, perspectivas ecosóficas que vão além das reflexões antropocêntricas e, para tanto, propõe-se abordar o pensamento de quatro autores: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) e Félix Guattari (1930-1992). Em um primeiro momento, será definido o que se entende por "ecosofia" e sua abrangência nos seguintes registros: meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana. Em um segundo momento, será examinado o que eles disseram e o que influenciou os autores citados, suas apostas e continuidades. A noção de heterogênese será fundamental, pois possibilitará estabelecer conexões para que possamos compreender a contribuição de cada pensador no que diz respeito à problematização dos modos de se relacionar com os seres vivos.

Palavras-chave: Ecosofia, cartografia, heterogênese.

This article seeks to problematize from cartographies, ecosophic perspectives that go beyond anthropocentric reflections and for this purpose it addresses the thought of four authors: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) and Félix Guattari (1930-1992). At first, what is understood by ecosophy and its scope in the records will be defined: environmental, social relations and human subjectivity. In a second moment, what they said and what influenced the cited authors, their bets and continuities, will be examined. The notion of heterogenesis will be key, since it will make it possible to establish the connections to understand the contribution of each thinker when it comes to thinking about ways of relating to the living.

Key Words: Ecosophy, cartography, heterogénesis.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción: cuatro perspectivas en conjunción ecosófica

En una entrevista que hicieron a Félix Guattari (2015d) en el año 1992, llamada *Vértigo de la inmanencia,* respecto a su método de trabajo intelectual, había dicho lo siguiente: "sucede que solo frecuento los corpus teóricos, los corpus filosóficos como ladrón, tomando cosas que pueden serme útiles" (p. 236). Siguiendo este gesto, de valerse de ciertos tópicos fructíferos para seguir pensando, el presente artículo asume como uno de los objetivos, rastrear elementos útiles que puedan ayudar a cartografiar una mirada ecosófica o ecológica general que vaya más allá de las reflexiones antropocéntricas, buscando pistas que sirvan para plantear otras perspectivas de relacionamiento, valiéndose de cuatro pensadores diversos, heterogéneos y casi desconocidos por los estudios críticos y ecológicos latinoamericanos: Rafael Barrett (1876-1910), Augusto Roa Bastos (1917-2005), Jorge Manuel Benítez Martínez (1971) y Félix Guattari (1930-1992). De tal propuesta, se desprende dos objetivos más: la primera, la de escudriñar qué dijeron al respecto, sus perspectivas, pero también que influencias motivaron, tanto en lo vivencial como intelectual; la segunda, profundizar las apuestas y continuidades de sus respectivos razonamientos. Tales presupuestos, permiten esbozar la hipótesis de que las posiciones heterogéneas de los citados autores pueden abrir bifurcaciones hacia nuevas maneras de relacionarse con todo ser viviente.

Los pensadores mencionados arriba, en sus diferentes contextos y épocas han escrito sobre cuestiones ecosóficas. ¿Pero qué se entiende por eso? Si se atiene a lo propuesto por Guattari en sus libros *Las tres ecologías* (1996a), *Caosmosis* (1996b) y *¿Qué es la ecosofía?* (2015), por una parte, es una crítica a los ambientalistas y sus reducciones teóricas ante la crisis ecológica, y por otra parte, es una respuesta ético-política donde el autor francés articula tres registros de la ecología: lo medioambiental, las relaciones sociales y la subjetividad humana. Esto muestra la intensión de Guattari (1996) de ampliar el alcance de la ecología, "la crisis ecológica remite a una crisis más general de lo social, lo político y lo existencial" (p. 145). Tal articulación aparece tanto en Barrett, Roa Bastos y Benítez, donde algunos subrayan y dan más importancia a uno que otro registro, pero eso no resta valor, al contrario, lo enriquece. Por ejemplo, cuando se busca información sobre Barrett, se encontrará artículos referidos a su escritura, su visión política -el anarquismo- y referencias a su intensa vida. Todo esto converge en la singularidad de su pensamiento, obteniendo una multiplicidad de temas, tan similares a la de Friedrich Nietzsche[221], contenidos que van desde lo cotidiano hasta las reflexiones más profundas[222], donde cada una guarda una fuerza indómita, como es lo relativo a la ecología. Si bien es un pensador

[221] Es más que latente las preferencias filosóficas de Barrett donde aparece fuertemente el "vitalismo-irracionalista". Francisco Corral (1994) ha subrayado que el grupo de pensadores vitalistas que aparecen en la obra barretiana se compone por los siguientes autores: Nietzsche, Pascal, Bergson, Schopenhauer, y completan Poincaré y Carlyle desde perspectivas científicas e históricas.

[222] Juan Manuel Marcos (2015) ha dicho que Barrett fue precursor de casi todas las ideas progresistas en la prosa y el pensamiento contemporáneo de Paraguay, citando una lista que incluye la defensa del Guaraní y el bilingüismo, la sátira contracultural, la liberación de la mujer, las reformas psiquiátricas, la defensa ecológica, la pedagogía revolucionaria y un largo etcétera.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de principios del siglo XX, ya veía que era necesario reflexionar críticamente los cambios que se estaban viviendo y avecinando, específicamente el deterioro social y mental que se acercaba con la técnica, en términos instrumentales y el proceso de "civilización".

Con cierta similitud a la de Barrett, a partir los años 50 aproximadamente, Roa Bastos[223] desde una sensibilidad literaria, ha acentuado la problemática social ecológica, especialmente lo que refiere a la relación con los pueblos originarios y el entorno natural donde se vive, como también las cuestiones que atañen a la democracia. Por otra parte, en la actualidad paraguaya, si se rastrea la reflexión filosófica ecológica, detectaremos que el filósofo Jorge Manuel Benítez Martínez[224] es uno de los referentes. Aunque podemos encontrar reflexiones que abordan temas ecosocialistas (Quevedo, 2017a; Schvartzman, 2017b), como también lo relacionado al transhumanismo y el tema medioambiental (Silvero, 2018), Benítez Martínez es desde la presentación de su tesis doctoral *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (2014), un pensador que no ha dejado de repensar y ampliar los problemas que giran alrededor de la cuestión política y ecológica, tanto los problemas trabajados por Barrett y Roa Bastos aparecen en resonancia con sus ideas. Y por último, la figura de Guattari, que no es ajena a Latinoamérica; al respecto, Miguel Ángel Noranbuena (1998) en la Introducción a la recopilación de las conferencias, entrevistas y diálogos dada en Chile en 1991, *El devenir de la subjetividad*, ha sostenido que al igual que muchos intelectuales europeos nacidos en los treinta, el filósofo francés mantuvo lazos muy profundos, tanto culturales y políticos con Nuestramérica. Podemos citar su encuentro con Lula y el naciente PT en Brasil (Guattari, 1982), las conferencias y los ánimos que despertaron en él la agitación cultural de Chile (Guattari, 1998), como también el gran interés que suscitó y sigue suscitando su pensamiento en países como Argentina, Uruguay y Colombia, por citar algunos. Dentro de sus militancias, en su última aventura, mantuvo estrechas relaciones con los movimientos ecológicos, planteando problemas que en la actualidad tienen mucho sentido, como bien veremos en su respectivo apartado (Dosse, 2009).

La elección de tales autores, al menos de los tres primeros, obedece a cuestiones situadas, concretamente, por sus aportes poco frecuentados en el Paraguay respecto a lo ecológico y sus implicaciones; mientras el último autor, Guattari, fue elegido por sus resonancias indudables con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez Martínez. Es digno de mencionar, que tales pensadores no desarrollaron propiamente una reflexión sobre la animalidad, pero a lo largo de sus procesos intelectuales entendieron que era imposible hablar de cambios de mentalidad, de cultura y de sociedad sin atender y

[223] La tesis doctoral de Luis María Ferrer Agüero (1981) El universo narrativo de Roa Bastos -a pesar de tener ya sus años- es uno de los textos que aborda la mayor parte de la narrativa roabastiana. Uno de los últimos estudios sobre Roa Bastos y la intelectualidad paraguaya desde lo literario, histórico y cultural es el libro La "literatura ausente": Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post-stronista de Carla Daniela Benisz (2018), imprescindible para comprender las disputas literarias.

[224] Máster y Doctor en Filosofía Cum Laude por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de Teoría del Conocimiento y Estética y, actualmente, coordinador de la Carrera de Filosofía de la UNA. Autor del libro de crónica aforística filosófica Fracmentales y coordinador del libro colectivo Pensar en Latinoamérica.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

problematizar el relacionamiento con todos los seres vivientes, animales, plantas, etcétera. Es así que los siguientes párrafos buscan recrear críticamente las reflexiones ecosóficas, con la intención de cartografiar, entendida ésta como "una visión particular del mundo" (Guattari, 2015j, p. 388) de cada autor, posteriormente ampliarlas con las propuestas dadas por los mismos.

1. Rafael Barrett: progreso, máquinas, naturaleza y conciencia ecológica

Francisco Corral, uno de los pocos especialistas en Barrett, ha dedicado una parte de su libro *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett* (1994) a la cuestión ecológica en la reflexión del autor de *El dolor paraguayo* (1988a). Para Corral, es importante subrayar el texto *El Progreso* de 1906, con el fin de entender los cambios que se estaban dando con los "avances técnicos" y sus posibles derivas amenazantes para la humanidad y la naturaleza:

> *Hoy en día se piensa (y de manera creciente) en los graves riesgos que el progreso técnico implica, tanto o más que en su virtud de encontrar respuestas eficaces a las necesidades humanas. Hemos pasado de vivir una fe entusiasta en el progreso a sentir las amenazas latentes que contiene. (Corral, 1994, p. 301)*

Si bien Barrett, en la primera parte del citado texto, hace un recorrido por momentos cercano a las descripciones dadas por Nietzsche (2000, 2001) y Freud (1992) de ciertos avatares, como son el malestar y la fragilidad del ser humano[225], al decir: "el río de la humanidad en que ruedan siempre las mismas lágrimas de sufrimiento o de esperanza, refrena o acelera su corriente, según roza la arena o el peñasco" (Barrett, 1988b, p. 283); en la segunda parte, habla del comienzo de una nueva civilización, donde el autor se pregunta y se responde: "Y nosotros, ¿qué ciclo iniciamos? ¿Qué elemento extraño, venido del caos, avanza hacia nosotros, destinado a ser nuestro siervo o nuestro verdugo? La máquina" (Ibíd., p. 284). Para Corral (1994) es esencial el tema del progreso técnico para entender la cuestión ecológica en Barrett; sin embargo, este estudioso en Barrett deja de lado la relación que se da entre la explotación de los recursos humanos y naturales, o en otras palabras, el proceso de "civilización", y es que las reflexiones ecosóficas aparecen más detalladamente, pero antes es menester realizar un rodeo por la metáfora de la máquina, ya que se une directamente con las planteamientos de Barrett y sus preocupaciones.[226]

[225] Para profundizar la cuestión del malestar y la fragilidad humana en Nietzsche y Freud, ver: Fernández García (2001).
[226] Las dos preocupaciones de Barrett atañen, primeramente, al proceso de civilización y su relación con los elementos ambientales, sociales y mentales, y segundo, al progreso técnico y la máquina como ontología social que abarca todos los aspectos de la vida.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La metáfora de la máquina en primera instancia,[227] sirve para reflexionar sobre los cambios que se estaban dando en Paraguay a finales del siglo XIX y principios del XX, en cuanto al proceso de "civilización", industrialización e instauración de cierta racionalidad liberal[228] después de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). Esto retrotrae entre otras cosas, a la problemática sobre la desposesión de las comunidades campesinas y la acumulación primitiva de la tierra por parte de las grandes industrias, visibilizadas por las demandas hechas por Barrett (1988b) en *Lo que son los yerbales,* contra la agroindustria, en específico, la Compañía Industrial Paraguaya y la Compañía Matte Larangeira que "encarnaban para él a las empresas impulsoras de los latifundios yerbateros" (Brítez, 2014, p. 19). Para tal punto, el papel del Estado es clave ya que en 1885 se decretaba una Ley de tierras que permitía la fácil explotación de los recursos naturales y de los hombres por parte de las industrias; respecto a ello, dice Barrett (1988b): "No espero justicia del Estado. El Estado se apresuró a restablecer la esclavitud en el Paraguay después de la guerra. Es que entonces tenía yerbales" (p. 7). Alejandro Quin (2019) aportando elementos esenciales para entender la cuestión sobre los yerbales, ha mencionado lo siguiente:

> *El yerbal, o el enclave yerbatero, designa entonces un dispositivo espacial que articula guerra, población, territorios y procesos de flexibilización económica, en el marco de la crisis de un modelo tradicional de soberanía y el tránsito hacia nuevas tecnologías de gobierno consistentes con la expansión de la racionalidad liberal en Paraguay y, de manera simultánea, con la producción de formas de vida adaptables a los mecanismos de poder que las explotan, consumen y desechan. (p. 13)*

Lo expresado por Quin muestra la lucha de Barrett contra el orden imperante de su tiempo y visibiliza las cuestiones sociales y naturales en los yerbales, donde la industrialización se encuentra aliada a la normalización de la esclavitud y por supuesto, a cierto ejercicio de poder sobre la vida, trastocando las relaciones humanas y convirtiendo a los esclavos en meros cadáveres o espectros (Barrett, 1988b). Tal avanzada, sostenida desde una lógica colonial lo acercan a una concientización del saqueo a las áreas ecológicas de Paraguay. Ecosóficamente hablando, las crónicas de *Lo que son los yerbales* (1988b) revelan el acercamiento al registro de lo ambiental y social, trazando la aprehensión de un problema en propagación respecto a las formas de vida.

En conexión a lo dicho, Ana María Vara (2013) ha sostenido -siguiendo a Augusto Roa Bastos- que las crónicas de Barrett han mostrado el saqueo a dos áreas ecológicas

[227] En una segunda instancia, la máquina aparecerá como una ontología social.
[228] Después de la derrota de la guerra contra Argentina, Brasil y Uruguay, Paraguay quedo totalmente devastado, perdiendo una gran parte de la población, donde los vencedores ocuparon y usurparon territorios paraguayos, además de que el país tuvo que reajustar su política interna debido a presión de Argentina y Brasil. Otro punto interesante, es que después de la guerra se instaura un modelo económico nuevo para el país, el modelo liberal, con esto se da fin al modelo autártico/autoritario que se dio desde la independencia hasta la guerra. Para profundizar estos temas, se pueden ver: Capdevila, L. (2010) y Rivarola, M. (1993).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

muy importantes para el país, tal explotación extractiva se ve en el Chaco, la zona desértica de la región occidental, obteniendo tanino, y la parte sur de la región oriental, donde están los yerbales. La crítica a la catástrofe demográfica, proporciona elementos para describir y pensar (Delgado, 2012) la deshumanización y la destrucción de la naturaleza en pos de una racionalidad que se iba instaurando en el país.

Además, los escritos de Barrett en *Lo que son los yerbales* (1988b) marcan una fuerte tensión entre progreso y explotación que le otorga cierta sensibilidad respecto a su época. Tal tensión se ve en el carácter social que adquiera la naturaleza. Vara (2013) ha argumentado que para Barrett no es posible separar naturaleza y socialización, por ejemplo la selva de la que habla el español-paraguayo en sus escritos más políticos no es un espacio natural, "sino en tanto que espacio social, al que se trasladan —y donde se extreman— las relaciones de dominación de las ciudades" (p. 67). En un pasaje de su escrito *La gran cuestión* llega a sostener que "el Nuevo Evangelio trastorna la sociedad, fundada en que unos produzcan sin consumir, y otros consuman sin producir" (Barrett, 1989, p. 159). El autor cuestiona radicalmente la explotación indiscriminada sobre la naturaleza, ya que es el espacio en donde conviven todos los seres vivos. Si se atiende a las palabras de Barrett, se observa la atención en crear otras formas de relacionarnos con la naturaleza y con la sociedad, anticipándose por decirlo de alguna manera a lo que Guattari (2015g) se refería sobre "tomar conciencia de una finitud planetaria que remite, por otra parte, a nuestra finitud humana" (p. 399).

Es importante resaltar que en los escritos menos políticos de Barrett, aparece el tema del registro mental de la ecosofía, en sintonía con la finitud humana, donde se conjugan cotidianidad y una profunda reflexión sobre las cosas que lo rodean. En *Herborizando* habla de las plantas y los campesinos, y dice: "A fuerza de vivir en compañía de ellas, han podido los campesinos arrancar alguno de sus secretos a las plantas" (Barrett, 1988a, p. 56). En *El odio a los árboles,* Barrett (1988a) plantea todo un anticipo de la ecología de la mente de Gregory Bateson, pensador esencial para Benítez Martínez y Guattari: "amigos, retened esto: no hay malas hierbas ni hombres malos. Sólo hay malos cultivadores" (p. 79); esto es un claro ejemplo de ejercicio batesoniano de saber cultivarse a sí mismo y con los otros, y donde "la vida del pueblo tiene mucho de vegetal" (Barrett, 1988a, p. 111). De modo que, atendiendo a los problemas aludidos en *Lo que los yerbales* (1988b), *La gran cuestión* (1989) sobre lo ambiental y social, en *Herborizando* (1988a) y *El odio a los árboles* (1988a) lo mental, Barrett enlaza los tres registros señalados al principio del artículo, esto cede para abordar la relación con la máquina, ya no en términos metafóricos, sino como una ontología social.

La cuestión de la máquina, en tanto ontología social con relación a la ecosofía, visibiliza la segunda instancia de la preocupación del autor español-paraguayo. A saber, la inauguración de una nueva situación, un cambio de época, la cual la máquina podría fungir de verdugo o siervo. En la interpretación de Corral, encontramos a un Barrett

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

crítico del progreso técnico; en *Siniestros*[229] un texto escrito en 1910, hay un pasaje donde expresa: "siempre estaremos expuestos a que nuestros esclavos de metal enloquezcan de pronto y nos asesinen" (Barrett, 1988a, p. 188-189), la cita nos muestra una latente intranquilidad por las posibilidades de las máquinas ante los humanos. Más adelante, dice: "Acaso, en vez de libertanos, hemos libertado el negro oleaje de las cosas, y por la estrecha puerta de nuestras máquinas el caos entrará y nos estrangulará" (Ibíd., p. 191). Corral (1994) interpreta con eso que en Barrett se visualiza una tendencia a considerar a la máquina como un factor deshumanizante, social y ambiental. Esto lo hace suponer que existen resonancias con los luditas. Al parecer Corral entiende que la resonancia ludita con Barrett tiene cierta relación con posiciones anarquistas que consideraban a la máquina un rival terrible, un instrumento de miseria y devastación natural. Este planteamiento de Corral puede considerarse simplista, muy cercano a una posición tecnofóbica. En ese sentido, podemos contraponer dicha interpretación con lo que Christian Ferrer (2004) dice en la siguiente cita:

> *(…) los luditas no renegaban de toda la tecnología, sino de aquella que representaba un daño moral al común; y su violencia estuvo dirigida no contra las máquinas en sí mismas (obvio: no rompían sus propias máquinas y bastante complejas maquinarias) sino contra los símbolos de la nueva economía política triunfante. (p. 86)*

Es claro que los luditas estaban en contra de las máquinas, pero aquellas máquinas que sostendrían la nueva modalidad de violencia contra ellos. Bien, y ¿cómo se relaciona esto con Barrett? En un artículo de 1910 llamado *Esclavitud*, dice lo siguiente:

> *Mientras los esclavos no se defiendan por sí mismos, mientras no ejecuten a sus verdugos y prendan fuego a esos yerbales de maldición que serán acaso la riqueza, pero sobre todo el oprobio del Paraguay, todo seguirá como hasta ahora. (Barrett, 1990, p. 306)*

Si se asume que Barrett al enfatizar los yerbales se refirió también a las industrias, es posible decir que sí existe un gesto claramente ludita. Pero no se trata solo de destruir los yerbales, ya que la figura metafórica encarnada en las industriales yerbateras, esto quiere decir, el proceso de "civilización" se relaciona también con la destrucción de los recursos naturales y las formas de vida ecológicas, o sea, el "progreso técnico". Barrett con ello ha demostrado tener fuertes gérmenes de una conciencia ecosófica, no abocada solamente a lo medioambiental, sino también a lo social y lo mental. Vale la pena resaltar,

[229] No es nuestra intención profundizar de lleno el citado artículo porque consideramos que fácilmente lo presentado ahí puede ser desarrollado en un trabajo aparte, especialmente lo referente a las reflexiones sobre la técnica y ciertos anticipos sobre autores que posteriormente hablarían sobre el tema.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

para no quedarse con una idea errónea de que nuestro autor tiene una imagen negativa del progreso técnico, que Barrett (1988a) en su escrito *Bleirot* valora los avances técnicos, por ejemplo, con el aeroplano bleirot "¿Qué es el aeroplano? Un medio de unirnos, una prenda del futuro, un paso hacia delante, y sobre todo, un símbolo de nuestra solidaridad." (Barrett, 1988a, p. 301).

Los presupuestos que rodean al proceso de "civilización" y el "progreso técnico", respecto a lo ambiental, social y mental dan pistas para pensar las derivas hacia una reflexión ecosófica, a saber, la de subrayar los problemas planteados en *Lo que son los yerbales*, *La gran cuestión*, *Herborizando* y *El odio a los árboles* por una parte, y los problemas presentados en *Siniestros*, *Esclavitud* y *Bleirot*, por el otro, ya no solamente como problema del ser humano o de la naturaleza, sino como un tema que abarca todo el entramado de lo viviente. Y teniendo en cuenta esto, donde se llega a comprender el aporte de Barrett a la ecosofía, concretamente, atender al cambio de época y sus mutaciones, la industrialización, la desposesión de las comunidades campesinas, la acumulación de la tierra y por supuesto, el advenimiento de la máquina como factor a tener en cuenta en los tres registros ecosóficos abordados en este apartado.

2. Augusto Roa Bastos: naturaleza-cultura, pueblos originarios y ecología ambiental-social

La mayoría de los escritos de Roa Bastos se conforman de novelas, cuentos y afines, así pues los grandes estudios sobre su obra[230] rodean lecturas, interpretaciones y problematizaciones que giran sobre los mismos. Desde el 2017 hasta la fecha, se inició la publicación de obras inéditas del escritor paraguayo, de lo cual nos interesa el compilado de escritos que abordan las cuestiones ecológicas, titulado *Ecología y cultura* (2017). La intención de centrarnos en tal obra, y en uno que otro artículo, es conectarlo con la ecosofía, planteando otras relaciones con la naturaleza y lo viviente. De ante mano ya decimos que no utilizaremos las obras literarias del escritor, solo nos centraremos en sus ensayos, y esto no quiere decir que en *Hijo de hombre,* por ejemplo, no existan elementos para pensar temas ecológicos, nuestro interés específico es enfatizar sus escritos menores -dicho de alguna manera-, una zona poco explorada.

Carla Benisz (2017) sostiene que "para los escritores latinoamericanos, por lo general, el ensayo ha sido el espacio en el que convivieron sus pretensiones literarias y sus inquietudes político-intelectuales" (p. 36) y Roa Bastos no escapa de esto. Dentro de sus ensayos podemos encontrar reflexiones profundamente humanistas, debido a su formación autodidacta desde joven, con libros de San Agustín, Montaigne, Voltaire,

[230] El Instituto Cervantes ha catalogado las obras de y sobre Roa Bastos hasta el 2016, de las cuales se puede ver en escaso énfasis en sus trabajos políticos, culturales y ecológicos. Disponible en Web: https://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/biografias/munich_augusto_roa_bastos.htm

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Rousseau, Gracián, Pascal, entre otros. Nora Esperanza Bouvet (2009) ha dicho que las primeras lecturas del escritor paraguayo fueron gracias a su tío Hermenegildo Roa, un obispo que vivió en Asunción y que ha influenciado fuertemente en su formación. Pero no solamente el citado aspecto resalta en sus escritos, sino también los replanteamientos políticos desarrollados a lo largo de su trayectoria[231]. Así, siguiendo a Benisz (2018), Roa Bastos tuvo tres virajes importantes, siempre ambiguos: primero nacional-populista, luego cercano a la comunidad de exiliados de izquierda y por último, cierto pluralismo democrático. El primero guarda relación con su cercanía al ala democrática del Partido Colorado, con el movimiento de Epifanio Méndez Fleitas antes de los 50; el segundo, con la intelectualidad de izquierda y la condición de exiliados de esos años, a principios de los 60, y la sensibilidad cultural que marcó profundamente a Roa Bostas, especialmente, como bien lo dice Bouvet (2009) "la atmosfera de efervescencia teórica, política y literaria argentina ha dejado su huella profunda en la producción de Roa Bastos" (p. 16), y por último, el fin de la era estronista y la apertura democrática, y la veta cultural que impregnaba en Nuestramérica, ambos a lo largo de los 80. Por todo ello, se tiene a un autor con características humanistas y de un posicionamiento intelectual que acentuó la democracia, la cultura y la preocupación por los oprimidos.

En *Ecología y cultura* (2017) se puede encontrar sus inquietudes por la naturaleza y la cultura, los pueblos originarios, la visión de una ecología ambiental y social, como también, la democracia pluralista, lo que se puede llamar: cuestiones roabastianas. Estos temas muestran la resonancia con Barrett[232], como también vaticinan la postura ecosófica de Roa Bastos, que no queda nada más en lo ambiental, sino que lo amplifica a otros campos de la relación de lo viviente. Y eso no sale de la nada, cabe indicar que el autor vivió los grandes cambios que se estaban dando en el campo, en su caso, la invasión de las azucareras y los daños ambientales que estas ocasionaban. De niño, Roa Bastos vivió parte de su vida en un pueblo llamado Iturbe, donde recordaba que veía un mar inmenso de vegetación, y sobre ello decía: "No solamente por el verde permanente, casi vivo, casi latiente del follaje, de las ramas, sino también por la presencia invisible de los animales" (Roa Bastos, 2017a, p.13). El paraguayo estaba maravillado por tal vivencia, pero a la vez sentía la agresividad de la naturaleza que pronto se enfrentaría a los avances de la "civilización". Tal avance tendrá como ejemplos la invasión de:

> *(…) utensilios, de las herramientas más simples (el hacha, el machete), luego después los instrumentos más complicados; me refiero ya por ejemplo a la cuestión de las máquinas de un ingenio de azúcar, van generando toda una nueva realidad que se va considerando a esta invasión, gracias a esta agresión que se produce contra la naturaleza. (Roa Bastos, 2017a, p. 14)*

[231] Para ahondar las posiciones políticas de Roa Bastos, ver: Rivarola (2017).
[232] Roa Bastos (2002) siempre se sintió en deuda con Barrett y esto lo podemos constatar en su escrito Rafael Barrett: descubridor de la realidad social del Paraguay, donde en resumen, el autor español-paraguayo fue el que enseñó a describir la realidad social en Paraguay y como no decirlo, también a cuestionar el orden existente.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El suceso provocó que despierte su sensibilidad por el entorno y la defensa del medio ambiente. Como se aludía más arriba, el lugar donde vivió de niño, comenzó a ser invadida por las azucareras, induciendo a que las zonas donde existían riquezas naturales quedaran desiertas. Esto sirve para mostrar la desconfianza que generaría en Roa Bastos la avanzada "civilizatoria". Tal punto se reflejará en una primera posición intelectual, enfatizando la preeminencia de la naturaleza sobre la cultura. De ahí que en varios escritos parte de la discutida dicotomía entre Naturaleza y Cultura, elaborando así una dialéctica de "extracción y transformación de la naturaleza en producción y cultivo de nuevas formas, de nuevas materias, de nuevas esencias por la industria del genio humano: ciencia, arte, manipulación artesanal" (Roa Bastos, 2017a, p. 15). El autor es claro, "cada progreso del hombre ha sido logrado a costa de la naturaleza" (Ibíd.). Obteniendo así que el hombre del progreso sea definido como un decadente:

> *Pero ahora reina el hombre de la decadencia que ha delegado su poder en autómatas, que ha vendido su sabiduría a la insaciable lujuria del lucro, que se jacta del desprecio de lo humano y ha entronizado su imagen artificial y vacía en los santuarios de laboratorios y usinas. (Roa Bastos, 2017d, p. 38)*

Ni las industrias azucareras ni el Estado se han preocupado por encontrar soluciones a la destrucción del medio ambiente, y con respecto a ello, Roa Bastos (2017d) dice que la ecología se levanta ante tal situación y apela a la cultura. Este replanteamiento, sirve para un primer viraje ecosófico que atañe en colocar en relación igualitaria a la naturaleza y la cultura, una refundación de la praxis política que fortalece la conjunción de las mismas. Si bien más arriba se veía que el escritor partía en sus primeros escritos, de la dicotomía entre Naturaleza y Cultura, ahora lo replantea y pone en cuestión tal dialéctica. La cultura "debe devolver a la naturaleza todo lo que de ella ha sacado" (Roa Bastos, 2017d, p. 39) y la manera de lograrlo es la defensa y protección de los recursos naturales y de los seres vivos.

El progresivo paso de enfatizar la naturaleza a la conjunción entre naturaleza y cultura plantea que los problemas ecológicos no quedan solo en el registro de lo ambiental, sino que articula un nuevo plano de composición, que asocia diferentes dimensiones, es decir, lo ambiental y social. Atendiendo lo dicho anteriormente, la cultura debe advertir los peligros que trae la destrucción de la naturaleza, como también accionar sobre los modos que pongan en riesgo la vida. El ejemplo que da Roa Bastos respecto a lo expresado, es el *Grupo de los Cien*, integrado por intelectuales, escritores y poetas de Nuestramérica que tenían como propósito denunciar los daños que se estaban realizando al medio ambiente y a la sociedad. Por otra parte, subraya Roa Bastos (2017d) que el *Grupo de los Cien* proponía la necesidad de que Estados, Gobiernos y pueblos

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

puedan definir una política ambiental eficaz que proteja la biodiversidad ante modelos de desarrollo que destruían tales espacios.

De lo aludido arriba, interesa la mención a los pueblos originarios, y es así, que una nueva brecha comienza a resquebrajarse. Tal brecha es la ampliación de los sujetos de enunciación, en este caso los pueblos autóctonos. Donde se hace imperiosa la necesidad de abrir los problemas políticos de representación hacia nuevas maneras de hacer política, mucho más transversal, con el objetivo claro de enriquecer la mirada sobre los diversos registros de la ecología y la contribución a la pluralidad de las sociedades, y es esencial, "al margen de cualquier sentido de *reservas indígenas* o de compensaciones paternalistas" (Roa Bastos, 2017d, p. 42). En referencia nuevamente a los pueblos originarios, en la introducción hecha por Roa Bastos (2011) al libro compilatorio denominado *Culturas condenadas*, donde se reúnen estudios de antropología, etnografía, etc, nuestro autor muestra los perjuicios que sufren los pueblos indígenas con relación a la expansión de la visión dominante o civilizatoria, debido a sus códigos culturalmente diferentes, sus otras formas de vida social. Roa Bastos (2011) habla de tales comunidades a las que se han despojado de sus ancestrales moradas y donde el "mestizo" se vuelve enemigo de los pueblos indígenas. Además, dentro de la misma existe cierta ambigüedad, la del mestizo. En su escrito *Una raza de hombres más antiguos y sabios,* y en concordancia con la introducción dada en el libro citado, el autor paraguayo menciona que la condición de mestizaje ha hecho que se comporten de manera doblemente hipócrita ante la comunidad indígena:

> *(…) por una parte, a sus espaldas, nos mostramos orgullosos de nuestra ascendencia ancestral y la evocamos con el lapsus melancólico de nombrarla como "la dulce raza ausente". Pero este orgullo genealógico exhibicionista no es más que el efecto patológico de nuestro complejo de inferioridad racial. Por otra parte, ufanándonos los mestizos de nuestros antepasados autóctonos, somos desdeñosos y despreciativos con los indígenas actuales, en lo que vemos sino vestigios desechables del mito etnocentrista. (Roa Bastos, 2017b, p. 21-22)*

En ese punto, los indígenas son tomados como víctimas propiciatorias, dice Roa Bastos (2017b), de cierto "humanitarismo" que coloca a dichas comunidades como objetos de protección -esta perspectiva es sostenida por blancos o mestizos- con la intención de salvaguardarlos de la buena o mala conciencia de ellos mismos. En relación con esto, se hace más visible la importancia de poner sobre el tapete cierta representatividad querida por tal humanitarismo sobre las comunidades indígenas, ya que esta es la causante que se generen disputas y que los pueblos se enfrenten "contra su genuino modo de ser, contra sus valores religiosos y culturales, contra los sistemas de vida y organización social de las etnias, que el blanco o mestizo no comprende o desprecia" (Roa Bastos, 2017b, p. 22). Por otra parte, en el ejercicio doblemente hipócrita

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

mencionado por Roa Bastos, agrega que si se reduce tal actitud presentada por los blancos y mestizos, es posible ver que existe una tendencia en "convertir los territorios culturales o religiosos de las etnias, que constituyen su hábitat necesario o inalienable, en espacios librados a otros fines extraños a su naturaleza y función inmemorial, como serían parques nacionales, lugares de esparcimiento turístico, etcétera" (Ibíd.). Esta lógica de reapropiación es latente, volverlo objeto de consumo utilitarista en términos contemporáneos, y que no es otra cosa, que actos de usurpación en proceso de etnocidio físico y cultural, en palabras del paraguayo.

De todo lo expresado, se rescata la comparación entre el carácter depredador del hombre decadente -mencionado arriba-, y la visión que mantienen los pueblos indígenas de preservación del equilibrio ecológico, según lo sostiene Roa Bastos (2017b), "puesto que el indígena es el verdadero ecológico de nuestros desestructurados sistemas de relación" (p, 23). En ese marco, es importante subrayar que una propuesta ecosófica incluye la articulación de los saberes no dominantes sobre el medio ambiente, ya que permite repensar nuevas formas de relacionarse entre los vivientes y la naturaleza. Trayendo nuevamente a colación la introducción al compilado *Culturas condenadas*, se subraya un pasaje clave y muy esclarecedor:

> *(…) pese a que las culturas autóctonas se encuentran cada vez más acorraladas y acosadas en sus mismos fundamentos culturales, materiales y biológicos, perdura en ellas la radiación de sus núcleos indisolubles y secretos, la unidad y originalidad de una cosmovisión identificada aún con sus costumbres y sus ritos, con sus modos de ser y de vivir. (Roa Bastos, 2011, p. 23)*

Tales culturas resisten ante la adversidad y otorgan destellos para pensar las cuestiones ecológicas de manera situada, donde se otorgan herramientas para pensar abiertamente cómo relacionarnos, tanto social y culturalmente en una diversidad de formas de vida, "una constelación pluriracial y multilingüe de pueblos" (Roa Bastos, 2017b, p. 25) que escapan a las lógicas dominantes. En este aspecto, las llamadas culturas primitivas han sido más ecuánimes en sus comportamientos ecológicos, mostrando una sabiduría respecto a sus fuentes, sentido de la vida, del mundo y del cosmos (Roa Bastos, 2017a).

El papel que subraya Roa Bastos de los pueblos originarios, lo acerca a cierto indigenismo, que lejos de las lecturas nacionalistas y petrificadas de Paraguay[233], como bien dice Damián Cabrera[234] (2016) se concentró intelectual y enérgicamente en la

[233] En 1976, Rubén Bareiro Saguier (1990) presenta "La generación nacionalista-indigenista del Paraguay y la cultura guaraní" en el Congreso de Americanistas de París, donde analizaba las posturas que se han tenido sobre los indígenas y sus usos ideológicos, específicamente de corte nacionalista. En otro escrito "Estructura autoritaria y producción literaria en Paraguay", Bareiro Saguier (1984) conecta el uso político ideológico con cierta literatura oficialista, ejemplo: Natalicio González, configurando un mirada identitaria sobre una idealización del indígena.
[234] Cabrera incluye también a Bareiro Saguier dentro de ese flujo intelectual junto a Roa Bastos.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

exposición de las denuncias y también de la riqueza cultural de los pueblos indígenas. Esta riqueza cultural es la que ecosóficamente amplía la relación ambiental y social. Tal postura puede suponer que el autor paraguayo deja de lado las cuestiones relacionadas a los campesinos sin tierra y otros desventurados, pero al contrario, Roa Bastos (2011, 2017b) ve que no se puede pensar una nueva política, democrática y transversal, sin tener en cuenta las problemáticas que presentan los pueblos originarios, a saber, la desposesión de tierras ancestrales y el ataque a sus formas de vida alejadas del canon dominante. Ahora, traer a colación la relación de la naturaleza y la cultura, el papel de los pueblos originarios y su visión ecológica patente en sus formas de vida, permite articular una visión singular y expandida sobre las relaciones entre los seres vivos, y también explicitar mejor lo que el escritor paraguayo entiende por ecología. Teniendo en cuenta las enseñanzas que pueden proponer la visión no dominante de la vida, localizada en el trato que los pueblos originarios dan a la naturaleza y su relación con la misma.

Avanzando en el tema, Roa Bastos (2017c) en su escrito *La invasión destructora,* se hace consciente que ante la pesadilla de un posible futuro post-apocalíptico no basta con tener una visión ética y humanista sobre la realidad de las cosas, es decir, la devastación medioambiental y social. Retomando nuevamente la visión del hombre decadente y la lógica lucrativa sobre la naturaleza, Roa Bastos (2017c) ha sostenido que la ecología ante la invasión sobre la naturaleza debe buscar "pautas de equilibrio que impidan la destrucción total de la naturaleza y, como fatal consecuencia, la autodestrucción final del hombre" (p. 35). El pesimismo antropológico del autor es visible y tal vez, esa visión es la que configura su perspectiva sobre el futuro. Tal crisis de la destrucción ambiental y social en la cúspide de la civilización, muestra sus propias limitantes, una lógica infernal que lleva a un callejón sin salida, que no ha permitido plantear ni apenas alguna utopía, dice Roa Bastos (2017c), ya que en "las grandes crisis de la historia o de expectativa universal han sabido generar siempre utopías de salvación, de redención o de rescate" (ibíd.).

Los riesgos reales del colapso ecológico plantean la urgente desactivación del síndrome del ecocidio y de suicidio planetario. Y para ello la fuerza vital de lo viviente debe "articula(r) el proceso infinitamente complejo de la preservación y transformación de las especies" (Roa Bastos, 2017c, p. 37). Y he aquí que el autor realiza un nuevo viraje, si bien el primer desvío se trataba de poner en igualdad a la naturaleza y la cultura, donde los pueblos originarios aparecían como uno de los sujetos de enunciación, en este segundo viraje rompe la frontera humana, y ya incluye a todo ser viviente: "cuando hablamos de vida hablamos para todos, puesto que la vida no tiene fronteras, pero los alcances de la destrucción tampoco la tienen" (ibíd.). Existe una relación entre una especie de ecología ambiental y una ecología social que ya se venía mencionando, que aquí se enfatiza, y que se puede citar en primer punto a los organismos vivientes, plantas, animales y en segundo punto, a las relaciones ecológicas de los pueblos indígenas y las sociedades mestizas. Ambas ecologías, ambiental y social, funcionan y se afectan mutuamente, pero existe una ecología de la condición humana, la cual "construyó su cultura sobre la destrucción de la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

naturaleza para acabar prisionera, ella misma, de esta cultura que lleva el sello de la destrucción y de la muerte y que constituye una de las trágicas paradojas de nuestra civilización" (Roa Bastos, 2017e, p. 47). Nuestro autor, en un Simposio en Morelia en 1981, ha puntualizado la cuestión del coloniaje sobre la forma de pensar, tanto ambiental y social, que ha provocado que se proclame la necesidad de una construcción cultural que incluya las colectividades y la inmensa contribución de los pueblos indígenas, antes aludida, en el desarrollo y la pluralidad de las sociedades.

En 1991, en su escrito *Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente*, si bien se enfoca en defender una identidad cultural que en la misma se encuentre la pluralidad de formas de vida, existe un pasaje muy interesante que articula la relación ambiental, social y la condición humana, y es el prototipo del experimento de la Escuela de Monte, -coordinado por el ingeniero forestal Arnulfo Fretes y el antropólogo Guillermo Sequera- donde se puso en marcha el relacionamiento interétnico y cultural entre indígenas y campesinos por la defensa ambiental, intercambiando "conocimientos y experiencias en el rescate de la sabiduría natural antigua, pero abierto también a las nuevas tecnologías y a los avances de la agricultura, de la botánica, de la flora, de la fauna" (Roa Bastos, 2017f, p. 64). Un ejemplo actual es la experiencia de La Red Agroecológica (RA), una organización alternativa, que en palabras de Gabriela Schvartzman (2017):

> *Se cuestiona ante todo el modelo de producción y alimentación capitalista patriarcal predominante a nivel global, y que en nuestro país se impuso históricamente por medio del uso de la violencia, desalojando y apropiándose de las tierras indígenas y campesinas, consolidando una estructura de acumulación y riquezas para unos pocos. (p. 118)*

El aporte esencial de la RA es subrayar el papel de las mujeres en la producción alternativa, lejos del modelo de consumo instaurado ya nombrado por Schvartzman, como también, la contribución histórica de las campesinas e indígenas en la recreación de la vida y el relacionamiento transversal con otras formas de producción. Ambos ejemplos, la de la Escuela del Monte y la RA, muestran la posibilidad de generar discusiones tanto ambientales como sociales. Es importante resaltar que las investigaciones económicas y sociológicas realizadas se han encargado de enfatizar los problemas ambientales que acaecen en el Paraguay, proponiendo nuevos debates al asunto. Al respecto, el economista Luis Rojas Villagra (2014) sostiene que la "modernización agrícola" como elemento de extracción de la materia prima, iniciados a principios del siglo XX con la explotación de yerba mate, pasando después a la soja con la instauración de la "mecanización e insumos productivos desarrollados en la denominada revolución verde: agroquímicos y fertilizantes sintéticos" (p. 8), ha repercutido en la invasión de territorios campesinos e indígenas, a través de la violencia directa. Por otro lado, el sociólogo Ramón Fogel (2012, 2019) ha descrito la relación entre crisis ambiental

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

y el aumento de la pobreza de la población, esto en parte, gracias a la privatización de los recursos naturales debido a la injerencia de las grandes empresas de agronegocios, y también por el neo-extractivismo, donde este nuevo extractivismo, se especifica por su incorporación a la lógica neoliberal, un modelo compuesto por empresas multinacionales y por el uso de biotecnología.

Como se vio a lo largo del apartado referido a Roa Bastos, sus reflexiones aportan cuestiones esenciales en la articulación ecosófica, desde el planteamiento igualitario de la naturaleza y la cultura, como un nuevo plano de composición ambiental y social, hasta el ejercicio de una democracia que conjugue diversos sujetos de enunciación, lo multicultural y pluriétnico, que atiendan las nebulosas correspondientes a la crisis ecológica en sus diversos registros.

3. Benítez Martínez: economía política, ecología y democracia

En este apartado se dedicará a trabajar los puntos claves del pensamiento del filósofo paraguayo Jorge Manuel Benítez Martínez, y se centrará primeramente en su tesis doctoral, titulada: *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (2014), complementándola con sus posteriores investigaciones, *Pasos hacia una tecnología ecológica, más allá de la tecnofilia y la tecnofobia* (2017) y *Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social* (2019). Obviamente no abordaremos la totalidad de los temas que toca el autor, ya que excedería el objetivo del presente artículo, es así que solo ahondaremos las cuestiones referentes a la (1)economía política, la (2) singular concepción de ecología y por último el (3)planteamiento democrático de Benítez.

Uno de los primeros objetivos del autor paraguayo, es cuestionar los postulados de la (1) economía moderna, para lograr ver otras formas de gestión económica con el entorno psico-social y comprender el proceso histórico. En este sentido, Benítez Martínez (2014) sostiene que a diferencia de la economía estándar, la sustentada en un enfoque analítico y su correspondencia con una lógica egoísta y competitiva, una economía alternativa exigiría un planteamiento sistémico, global y cooperativo. Obviamente, para tal propósito, la economía debe abrirse y relacionarse con criterios éticos, estéticos y utilitarios -no en el sentido común-, problematizar la postulación que los recursos deben ser explotados, y entender la Tierra como un hogar, el *oikos*, eminentemente ecológico.

Benítez Martínez (2014) afirma que ante la instrumentalización y limitación de la teoría económica moderna, numerosos investigadores han tratado de superar el impasse entre tal teoría y la crisis ecológica. El sustento de la economía moderna está asociado a posiciones morales e ideológicas bien sostenidas, -colonial y capitalista-; como también de cierto uso del espacio, sostenido gracias a la mecánica clásica newtoniana, es decir matemática y geométricamente entendida "como un contenedor *a priori* vacío en el que existen todas las cosas" (Benítez, 2014, p. 104). Tal contenedor es la condición de la economía y la política, el primero es para sostener el crecimiento de la producción y la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

circulación de flujos energéticos y materiales; el segundo, es para el mantenimiento y expansión de los espacios de influencia de poder. Es así que una crítica al modelo tradicional de economía debe pasar por un replanteamiento del problema del espacio y el sustento matemático y geométrico que lo sostiene. El filósofo paraguayo argumenta que tal posición reduce el planteamiento espacial a solo cuestiones medibles y cuantificables, no niega su importancia, pero lo pone en segundo lugar, ya que es "inútil para captar las relaciones y comprender aquello que se oculta entre esos supuestos objetos acotados cuantitativamente –la constitución histórica de su ser-, y por lo cual son iguales o diferentes entre ellos" (Benítez, 2014, p. 105), es decir, la diversidad.

Sosteniéndose en Ramón Margalef, Benítez Martínez (2014) postula que tanto la economía moderna y cierta posición ecológica han olvidado el espacio fenomenológico, centrándose, como bien se decía arriba, en explicar las interacciones de los seres vivos y el entorno físico en abstracciones de tipo matemático, aplicado a la teoría de los juegos y obteniendo ayuda de la simulación virtual. El autor sostiene que el espacio ecológico "es un plexo de realidades y posibilidades que se entrecruzan, y de cuyo entrelazamiento surgen los lugares en que se dan a ver los seres" (Benítez, 2014, p. 106). El ser vivo necesita del espacio para moverse, realizarse, pues la vida es movimiento y además que abre y crea espacios, territorios y sitios para habitar, y ante la uniformidad, se puede ver que uno se encuentra más favorable y viceversa, dándose una pluralidad de formas culturales de vida.

La (2) perspectiva ecológica planteada por Benítez Martínez (2014) menciona que no existe nada aislado, sino que todo se encuentra conectado, es así que la biosfera es el sistema de interconexión planetaria, donde la complejidad y la diversidad muestran cómo se fue desarrollando y mutando durante millones de años. Pero en la actualidad, la biosfera se encuentra en crisis, sobreexplotada en dimensiones globales, determinada por cierta forma de desarrollo humano. Tal forma es concebida por la economía moderna, sosteniéndose en la premisa de que éste es un mecanismo que puede funcionar y producir independientemente de las relaciones físicas, sociales, psíquicas y ecológicas; todo esto tuvo como efecto la naturalización de las relaciones y los conceptos, alejado de su contexto histórico y social en los estudios económicos[235]. La construcción de las categorías económicas modernas ha presumido la validez universal de la utilización del mundo, he aquí que su visión ética tenga como soporte una perspectiva utilitaria individualista, traducida en felicidad. Mayor cantidad de felicidad es igual a mayor cantidad de necesidades satisfechas, desde la lógica utilitaria. Benítez Martínez (2014) ha llegado a plantear que también existe una especie de antropología, donde el "hombre" aparece como un ser vivo preocupado por satisfacer sus necesidades mediante el consumo de bienes, dependiéndose así su felicidad, "el *homo ludens* y el *homo faber* se subordinan al *homo oeconomicus*"(p. 110).

[235] Siguiendo a Benítez, el trabajo del economista ecológico José Manuel Naredo (2015) es clave, especialmente su obre Economía en evolución, donde recorre las raíces de la economía y la separación de la ecología.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ante lo dicho arriba, Benítez Martínez (2014) utiliza tres ejemplos para plantear otras formas de economía: la trazada por Marcel Mauss, Karl Polanyi y Moses Finley. En el *Ensayo sobre el don* de Mauss, nuestro autor encuentra que las relaciones de intercambio no son primordialmente para obtener materiales, sino para generar relaciones sociales. En Polanyi, siguiendo las reflexiones de su obra *La gran Transformación* de 1944, escribe en *El sustento del hombre*[236] que existen otros tipos de economía: la *formal*, cercana a lo descrito por respecto a la economía clásica por Benítez, y la *substantiva*, donde el intercambio es físico y social, y es ampliada, ya no solo para satisfacer necesidades materiales, sino también simbólicas (Polanyi, 1994). Con Finley y su obra *La economía de la antigüedad*, Benítez Martínez (2014) expresa que las categorías modernas de economía -mercado, fuerza laboral, etc., no sirven para analizar la economía de la antigüedad. Los tres referentes sirven a nuestro autor para criticar la visión naturalista de la economía moderna, es decir, no existe una tendencia natural de la economía capitalista, sino que es un producto histórico surgido en la modernidad europea.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente y retrotrayendo nuevamente la cuestión ecológica. Benítez valiéndose de autores como el ya citado Margalef y Eugene Odum, sostiene que debe existir un mayor relacionamiento entre la ecología y las ciencias humanas, rompiendo así con la clásica dicotomía entre ciencias naturales y ciencias sociales. Atendiendo a tal necesidad, establece Benítez Martínez (2014) que en los ochenta, surge de la mano de William Kapp (1910-1976) y Kenneth Boulding (1910-1993) lo que actualmente se denomina economía ecológica o ecología política, donde las reflexiones girarán sobre los límites de la economía y los costos sociales de las actividades de producción. Un elemento clave, a diferencia de la economía moderna, es la introducción de la termodinámica, especialmente la ley de entropía, que permite identificar las relaciones del sistema productivo con los recursos naturales. Tal aporte al campo de la economía ecológica se debe a que obliga a ir más allá de las lecturas económicas tradicionales, que se reducen el campo del valor, establecido por Adam Smith. Tratando así aspectos que quedaban al margen de tal interpretación, como la degradación energética. El autor clave para esta nueva interpretación fue Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994).

El filósofo paraguayo ha dicho que uno de los objetivos de la economía ecológica es "la reformulación de la ciencia económica desde un enfoque ecointegrador" (Benítez Martínez, 2014, p. 129). Es entonces, que su perspectiva no es la de una analítica-mecanicista, sino más bien sistémico, ya que estudia los fenómenos dinámico-biológicos, incluyendo lo diverso y heterogéneo, buscando zanjar lo económico y lo viviente, entendiendo que los ciclos económicos son abiertos, desequilibrados y dependientes de

[236] Antes de culminación de la obra, Polanyi fallece y es su discípulo Harry W. Pearson el encargado de compilar y publicar el trabajo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

su ambiente, como fenómenos de organización irreversible, es decir, históricos, dice Benítez Martínez (2014). En resumen, y en palabras del autor:

> *(…) una organización económica sería ecológica cuando utiliza recursos renovables con un ritmo que no exceda su tasa de renovación, y consume recursos agotables con un ritmo no superior al de su sustitución por recursos renovables, a la vez que, conserva la diversidad biológica, tanto silvestre como agrícola, generando residuos sólo en la cantidad en que el ecosistema los pueda asimilar o reciclar. (Benítez Martínez, 2014, pp. 132-133)*

Hasta aquí se estuvo viendo lo que correspondería a una economía ecológica en detrimento de la economía moderna. Ahora toca presentar el orden político más acorde con el planteamiento ecológico de Benítez. Para el autor tal orden es la (3) democracia, pero ¿qué tipo de democracia? Para responder eso, es inevitable desmembrar la concepción dominante de democracia, específicamente, la democracia representativa liberal y el trasfondo que lo sustenta, una visión mecanicista de la naturaleza y del hombre. Para algunos autores, citados por Benítez (2014) como son Lenin y Nolberto Bobbio, los límites de la democracia representativa son su complicidad con la lógica del capitalismo, esto es para mantener el poder; su reducción a mecanismos electorales, manteniendo la alternancia de grupos de poder y que los mínimos consensos ocasionan la apatía de la sociedad civil. Tales elementos, más que generar un verdadero ejercicio democrático, lo obstaculizan. En términos políticos de representatividad, esto genera una jerarquización donde los "expertos y políticos profesionales" cumplirían el papel de representantes del ciudadano, disminuyendo la participación ciudadana con la intención legitimar constitucionalmente a sus representantes (Benítez, 2014):

> *(…) la representación conlleva necesariamente una escisión categorial de la población en dos grupos con desigual poder de decisión política, los representantes y los representados, que va en contra del principio de un sistema político democrático, a saber: el poder y el deber de todos los ciudadanos de participar por igual en los asuntos públicos. (p. 225)*

Esto trae como consecuencia que la capacidad democrática participativa merme radicalmente y a la par, que la responsabilidad de cada ciudadano de determinarse a sí mismo quede truncada. Benítez (2014) sostiene que a contraposición de la visión liberal, una democracia participativa generaría instituciones libres, en el sentido que toda institución surgiría de la apertura participativa de los ciudadanos, ya que esta es la más legitima forma de tomar decisiones que afecten al conjunto social.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *El carácter ineludiblemente participativo de la democracia lleva a concluir que ésta no se realiza desde luego en un conjunto de procedimientos formales destinados a embridar la vida social y conducirla a un orden mínimo de convivencia: algo sólo aceptable si a su vez se aceptan ciertos principios "racionales" abstractos. (Benítez, 2014, p. 226)*

El sustento liberal se basa implícitamente en un modelo mecanicista -como bien habíamos mencionado más arriba- que ha servido para sostener principios absolutos y justificar cierta racionalidad y/o cientificidad de las soluciones dadas a los conflictos políticos, y determinar la forma de gobernar a los ciudadanos. Benítez Martínez (2014) pone como ejemplo al inglés Thomas Hobbes, el cual buscó comprender la sociedad utilizando principios de la geometría y la mecánica, entendiendo a los seres humanos como unidades atómicas, que se unen nada más por autoconservación. Por el contrario, la ecología incluye los procesos termodinámicos en la visión social de la vida, la irreversibilidad de lo temporal y la diferencia espacial, es decir, no existe una idea lineal de tiempo, ni que los lugares son lo mismo en todos lados. Aquí se rompe con la idea de absolutización mencionado anteriormente, y lo que importa es la "acción propia de la organización de los sistemas históricos por excelencia" (Benítez Martínez, 2014, p. 230), en su particularidad y diversidad.

No importa las certezas y argumentos irrefutables, en una auténtica posición democrática se subraya el papel de lo pragmático, la firmeza contingente y el acuerdo práctico. Benítez Martínez (2014) enfatiza que la ecología política emerge de una discusión inter-transdiciplinar sobre las relaciones jerárquicas y asimétricas en torno a la apropiación y el control de los sistemas ecológicos, ampliando los agentes sociopolíticos en tal cuestión, ya sean de clase, género y etnia. Organizar de otra manera y proponer alternativas a la producción económica a nivel local, regional, nacional e internacional, donde ya no es posible reducir los conflictos ecológicos a nada más "temas ambientales". Los asuntos ecológicos implican elementos que van más allá de la centralización del Estado, envuelven el estudio de las múltiples articulaciones (Benítez Martínez, 2014). No existe una distinción entre naturaleza y sociedad. El filósofo paraguayo es categórico y siguiendo la perspectiva de Arturo Escobar, ha dicho que la finalidad de la ecología política es "encontrar nuevas formas de entretejer lo ecológico, lo cultural y lo tecno-económico para la producción de otros tipos de naturaleza social más justos y sostenibles" (Benítez, 2014, p. 241). Tal perspectiva es eminentemente antiesencialista, en tanto permite evidenciar las múltiples formas de la naturaleza, donde lo social es producido y lo cultural es construido.

Volteando la cuestión a Nuestramérica, Benítez (2014) recurre al grupo modernidad/colonialidad (especialmente Edgardo Lander, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gómez y Walter Mignolo) y sus aportes respecto a la ecología política. De ellos rescata la interpretación que versa en que la conquista y la subordinación colonial al

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sistema internacional ha configurado la realidad biofísica (biodiversidad de los ecosistemas) y el territorio (dinámica sociocultural) a favor de las élites, donde el pensamiento dominante europeizante ha alineado el espacio social para que pueda "ser arrasado, explotado, reconfigurado según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes" (Benítez, 2014, p. 244). El autor pone como ejemplos al monocultivo y la hiperminería[237], que son las formas productivas modernas que han arrasado los ecosistemas, quebrando los conjuntos ecológicos y culturales de los cuales vivían los pueblos milenarios, y aquí no se puede negar la resonancia con algunos planteos vistos en Barrett y Roa Bastos.

Esta disposición efectuada sobre la naturaleza se ha plasmado en la introducción de elementos tecnológicos para la extracción y expansión de modelos de consumo, ocasionando la desorganización de los suelos y los recursos naturales. Cabe resaltar que las últimas investigaciones de Benítez se han volcado en la búsqueda de lo que él llama "tecnología ecológica" (Benítez, 2017), capaz de superar la dicotomía entre tecnofília y tecnofobia: la concepción estándar -cercana a los discursos políticos y del marketing- y la crítica filosófica tradicional, teniendo como ejemplo la figura de Martin Heidegger. Superar el dualismo entre naturaleza/sociedad instaurado por cierta tradición filosófica inaugurada por Platón y sus posteriores efectos en la ciencia moderna y las ciencias sociales, permitiría comprender la complejidad existente entre las formas sociales y la ecología.

Benítez Martínez (2019) en su trabajo *Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social*, ha mencionado que si bien tal concepción dualista tuvo un fuerte impacto a lo largo de los siglos, es a mitad del siglo XX donde se puso en cuestión y tuvo centralidad la interrelación entre sistemas ecológicos-sociedades humanas, y nuevamente aquí es fundamental Margalef, como también el pensamiento de Gregory Bateson y sus planteamientos sobre la ecología de la mente. Ambos temas, tanto la tecnología ecológica y la crítica dualista ampliada a la ciencia moderna y a las ciencias sociales, permitiría poner a la ecología como punto central a la hora de replantear las cuestiones referentes a la filosofía política. No en vano un pensador como Félix Guattari se ha interesado en Nuestramérica y en la ecología como elemento clave para las nuevas luchas y también, para superar ciertas problemáticas de la configuración política tradicional como sus limitaciones, como así la cuestión tecnológica, que abordaremos en el siguiente punto.

4. Félix Guattari: la última aventura, las tres ecologías y el proyecto ecosófico

[237] Benítez se ha apoyado en una documentación bastante extensa respecto a los problemas de la explotación ambiental, el colonialismo y el progreso tecnológico referente a Nuestramérica. Su tesis se encuentra plagada de referencia, que por limitaciones de espacio no mencionaremos. Ver: Benítez, 2014, p. 244-245.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El pensamiento guattariano está relacionado con las grandes luchas de su tiempo, "un militante todo terreno", en palabras de Gabriela Berti (2012). Participó en el Partido Comunista Francés (PCF), Partido Comunista Internacional (PCI), con los troskistas, con los movimientos libertarios, estuvo en el Mayo del 68, con los autonomistas italianos y una larga lista más, pero es a finales de su vida que comienza a interesarse por el movimiento ecológico, su última aventura[238]. Respecto al recorrido del francés, Stéphane Nadaud (2015) reconoce que es difícil trazar el recorrido exacto que tuvo Guattari con los movimientos ecológicos de principios de los ochenta hasta comienzos de los noventa. El autor francés frecuentó los dos grandes movimientos ecológicos de Francia, Los Verdes y *Génération Écologie*, pero rápidamente se aleja de ellos por repetir ciertas prácticas tradicionales de la política (partidismo, sectarismo, burocratismo, etc.). Estos problemas no detendrían a Guattari para llevar adelante sus reflexiones sobre la ecología, a diferencia de los movimientos aludidos que se restringían nada más a cuestiones medioambientales y conservacionistas o en palabras de Francisco José Martínez (2008), el francés buscaba escapar de "las trampas de un mero ambientalismo apolítico o de un fundamentalismo conservacionista impermeable a las problemáticas sociales" (p. 164). En este apartado se profundizará lo que Guattari entiende por ecosofía, sus alcances y vericuetos, a manera de conectarla con las reflexiones presentadas por Barrett, Roa Bastos y Benítez Martínez, utilizando como elemento esencial el concepto de heterogénesis[239], que permitiría articular una reflexión más amplia de ecosofía, de modo que se pueda dar un aporte para articular nuevas formas de relacionamiento.

Teniendo en cuenta lo antedicho, Guattari extiende los alcances de la noción de ecología y plantea la ecosofía[240], una propuesta que toma en serio la crisis ecológica global y los grandes cambios técnico-científicos del capitalismo postindustrial o en términos guattarianos, *Capitalismo mundial integrado*[241] (CMI en adelante), es por consiguiente que la ecosofía no trata solamente de la degradación de la naturaleza, sino que alcanza el

[238] Cuando se publica Las tres ecologías en 1989, se puede notar que en tal escrito reúne sus líneas temáticas: su experiencia en La Borde y el psicoanálisis lacaniano; la escritura en conjunto con Gilles Deleuze de los volúmenes de Capitalismo y esquizofrenia; y el último, su relación con el autonomismo italiano, especialmente con Antonio Negri (Díez Montoya, 2020).

[239] En Las tres ecologías, Guattari (199a) define a la heterogénesis como "procesos continuos de singularización" (p. 78) y en Caosmosis (1996b) alude a la "apertura hacia procesos irreversibles de diferenciación, necesarios y singularizantes" (p, 73), que en ambos casos no es más que la multiplicidad de subjetividades que escapan a la uniformización homogénea del CMI.

[240] No confundir con los desarrollos de Arne Naess iniciados en los setenta para adelante. Gary Genosko (2009) ha mencionado que Guattari nunca se refiere directamente a Naess en las Tres ecologías, por más que el término "ecosofía" se remita al pensador noruego, existen claras diferencias entre ambos autores. El autor de *Félix Guattari. A critical introduction* subraya que la perspectiva de Naess versa más sobre una especie de autorrealización cósmica de para y por los seres vivos, en cambio, la mirada guattariana se interesa más por los procesos de singularización que resisten a los marcos impuestos por la identidad. También Raimon Panikkar habla de ecosofía, pero desde una perspectiva cercana a una teología ecológica, muy alejado del planteamiento guattariano.

[241] En el artículo Los nuevos mundos del capitalismo, Guattari (2015e) explica el CMI de la siguiente manera: "El capitalismo postindustrial al que, por mi parte, prefiero cualificar como capitalismo mundial integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus focos de poder de las estructuras productiva de signos y de subjetividad -en especial, por el rodeo del control que ejerce sobre los medios masivos de comunicación, la publicidad, los sondeos, etc," (p. 270).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

entramado social y mental, ya que implica nuevas transformaciones mucho más complejas.

> *El planeta Tierra vive un período de intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie. (Guattari, 1996a, p. 7)*

Propiamente hablando, la ecosofía planteada por Guattari (1996a) es una redefinición de la ecología, en la cual se plantea una relación transversal de articulación ético-política, de las relaciones sociales, el medioambiente y la subjetividad humana, como se mencionaba al principio del artículo. Asumiendo así una configuración que no busca ser totalizante, sino todo lo contrario, trata de ser una perspectiva capaz de mostrar una elección por "la diversidad, del disenso creador, de la responsabilidad respecto de la diferencia de la alteridad" (Guattari, 2015a, p. 31). Gerald Raunig (2019) subraya que para el coautor de *Mil mesetas*, siempre se trató de comprender transversalmente el desarrollo y las catástrofes ecológicas, no analizar de manera aislada ni con una perspectiva unificadora, ya que esto tiende al moralismo y la paranoia[242]. En una entrevista realizada por Emmanuel Videcoq y Jean-Yves Sparel en 1991, llamada ¿Qué es la ecosofía?, Guattari (2015b) explica lo que entiende por ecología, concibiéndolo por su carácter ecléctico y heterogéneo, y esto es clave porque permite entender sus distancias de las lecturas conservadoras[243] y reaccionarias relacionadas con cierto retorno a los valores ancestrales, como también de cierto progresismo que busca recomponer una polaridad que sustituya el opuesto derecha-izquierda.

Si bien se mencionaba someramente lo que Guattari entendía por ecología, aquí se busca profundizar los tres registros de la ecosofía: lo medioambiental, lo social (relaciones sociales) y lo mental (subjetividad humana). Lo medioambiental hace alusión propiamente a la conservación y al desarrollo de una economía sostenible –es posible congeniar con lo ya planteado por Benítez-. En *Las tres ecologías* Guattari (1996a) ha dicho que la ecología ambiental, ha generalizado la cuestión ecológica actual, descentrando las luchas sociales y asumiendo su propio eje. Para el francés, los movimientos ecologistas tienen muchos méritos, sin embargo, no se puede abandonar una lucha a gran escala por movimientos arcaizantes y folkloristas, que muchas veces caen en posiciones reaccionarias, sin problematizar la economía, las estructuras sociales, el espacio urbano, la mentalidad y el consumo. Es importante traer a colación la siguiente

[242] El francés siempre reconoció la diversidad ecológica y lo ha valorado positivamente. La siguiente cita lo demuestra: "La ecología debe preservar la diversidad, la singularidad de los diferentes proyectos y no ir en la dirección de un consenso general, de una ideología masiva, global donde todo el mundo se pondría a marcar hacia el mismo objetivo". (Guattari, 2015j, p. 424)

[243] Guattari ha subrayado en varias ocasiones los peligros que trae cierta lectura conservadora de la ecología, por ejemplo la cuestión identitaria, que para él tiene resonancias fascistas. Ver Guattari, 2015 c y 2015d.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

cita de Guattari (1996a): la "connotación de la ecología debería dejar de estar ligada a la imagen de una pequeña minoría de amantes de la naturaleza o de especialistas titulados" (p.50).

El posterior registro es el de la ecología social, y de la cual dice Guattari (1996a), consistiría en desarrollar prácticas que busquen modificar y a la par, reinventar las relaciones y formas de vida humana, en la pareja, en la familia, en el trabajo, etcétera. Todo esto debido a la gran degradación de la vida relacionada con el CMI y los *mass-media*, como bien lo dice al principio de su libro:

> *Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo «mass-mediático», la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo «osificada» por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión... (Ibíd., p. 7)*

Tal punto muestra que asumir una crisis ecológica global, siguiendo a Simón Díez Montoya (2020) permite cambiar las coordenadas convencionales de lo social: ya no Oeste/Este; ni Norte /Sur; ni Primer-Mundo/Tercer-Mundo; ni varón/mujer, etcétera…, ya que es imposible negar el triunfo del modo de valoración capitalista, ni negar que conviven zonas de riquezas y zonas de miseria, que dentro del feminismo existen límites entre los logros sociojurídicos y cierta inserción en la lógica capitalista (p. 234). Es así que una ecología social tiene que aportar elementos que pueden romper con los elementos patógenos que impiden la libre expresión y la innovación, recomponiendo y reajustando las finalidades de las luchas emancipadoras (Guattari, 1996a), atendiendo que el poder capitalista se ha deslocalizado, desterritorializado, ingresando al conjunto social, económico, cultural y por último, la infiltración en los estratos subjetivos más inconscientes. Guattari (1996a) subraya que esto es así, y que ya no se puede pretender oponerse nada más con prácticas sociales y políticas tradicionales, por eso la ecología social no debe olvidar los niveles del *socius*.

El tercer registro que alude Guattari es la ecología mental (subjetividad humana). Obviamente, aquí es latente la influencia de Bateson, el gran pensador que acuñó el término "ecología mental". Para el autor de *Las tres ecologías* este registro se ve obligado a reinventar la relación entre:

> *(…) el sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc. (Guattari, 1996a, p. 20)*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Aquí se subraya el papel de los *mass-media* en la configuración de la subjetividad, siendo capaz de acaparar la vida cotidiana individual, doméstica, conyugal, de vecindad, de creación y ética (Ibíd.), que nada más embrutece mediante un consenso infantilizante. Guattari (1996a) denomina a todo esto subjetividad capitalística, ya que se engendra por operadores que buscan cristalizar la existencia, es decir, no permitir intromisiones de acontecimientos que puedan trastocar y perturbar la opinión, "cualquier singularidad debería, o bien ser evitada, o bien pasar bajo la autoridad de equipamientos y de marcos de referencia especializados" (p. 46). En síntesis, la ecología mental, atendiendo a lo apuntado, es un esfuerzo por crear líneas de fuga y desarrollar formas de singularización inéditas que cuestionen la uniformidad cultural y subjetiva, efecto de los medios sociales de comunicaciones y del CMI.

Explicado los tres registros ecosóficos, se puede entender la preocupación guattariana. La ecosofía como apuesta multiescala será posible, dice Guattari (1996a), cuando se realice lo siguiente:

> *(…) una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. Así pues, esta revolución no sólo deberá concernir a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino también a los campos moleculares de sensibilidad, de inteligencia y de deseo. (Guattari, 1996, p. 9-10*)

En relación a lo referido, Díez Montoya (2020) ha subrayado que en los estudios actuales sobre ecología, la figura de Guattari casi no aparece y si lo citan es para relacionarlos con otros aspectos, por ejemplo: entender la ecosofía como elemento para reflexionar sobre los movimientos antiglobalización del presente, para plantear una relación con lo digital o con el posthumanismo. Este punto es importante, ya que muestra las posibles derivas del pensamiento guattariano y por supuesto, permite leerlo en clave situada y local con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez, y en especialmente lo que concierne a los avances técnicos o tecnológicos. Guattari (1996a) enfatiza: "de qué forma se va a vivir de aquí en adelante sobre este planeta, en el contexto de la aceleración de las mutaciones técnico-científicas y del considerable crecimiento demográfico" (p. 9). El autor francés es claro, no se trata de volver a fórmulas anteriores, es decir, universalizar formas de vida ancestrales, propias de comunidades indígenas, pero tampoco trata de negarlo, sino más bien reapropiarlo críticamente -aquí comparten posición Roa Bastos y Benítez-, esto trae consigo una recomposición de las prácticas sociales e individuales. Dice Guattari (2015a): "no se puede esperar recomponer una tierra humanamente habitable sin la reinvención de las finalidades económicas y productivas, de los agenciamientos urbanos, de las prácticas sociales, culturales, artísticas y mentales" (p. 30). Su artículo *Ecología y movimiento obrero* aporta pistas importantes para superar las reducciones del ecologismo y las posturas tradicionales de cierto pensamiento obrero. Guattari (2015f)

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

menciona que las devastaciones ecológicas "no constituían entre los temas movilizadores para la izquierda sindical" (p. 311) y por otra parte, la ecología se presentó como "una disciplina científica especializada en el estudio de los ecosistemas naturales (…) o de la defensa del entorno y de las especies vivientes amenazadas de desaparecer" (Guattari, 2015f, p. 311). El francés sostiene que se debe replantear tales concepciones y prioridades, reivindicando una visión transversal que permita atender a las cuestiones vitales. Al respecto menciona Guattari:

> *Me parece que un nuevo eje progresista que sustituya a las viejas polaridades derecha-izquierda, solo podrá tomar consistencia a condición de que sean anudadas nuevas alianzas en el seno de las cuales un nuevo movimiento obrero, el feminismo y la ecología jugarán un papel determinante. (Ibíd., p. 312)*

El autor de *Caosmosis* (1996b) es cuidadoso, tal alianza no busca promocionar una identidad homogénea, ni mucho menos un consenso, al contrario, busca asociar componentes heterogéneos, con la intención de generar un programa mínimo de acción común, manteniendo de relieve las diferencias, para explorar las riquezas del disenso (Guattari, 2015f). Los componentes heterogéneos plantean diversas visiones, enriqueciendo la recomposición ecosófica. La siguiente cita aclara lo mencionado anteriormente:

> *Los obreros de las ciudades, los técnicos, los investigadores, los campesinos, los movimientos negros, indígenas, el movimiento de las mujeres, la ecología ambientalista constituyen otros tantos ángulos de visión heterogéneos. La cuestión ecosófica que interpela cada uno de estos componentes no consiste únicamente en hallar puentes de acuerdo sobre objetivos comunes, sino de modo más fundamental, en poner en práctica procedimientos de conocimiento mutuo, de intercambio, de concertación, de búsqueda, que concurran en un enriquecimiento general. (Guattari, 2015f, p. 313)*

No es intención proponer un modelo prefabricado, sino responsabilizarse del conjunto de los componentes ecosóficos con la clara intención de establecer nuevos sistemas de valorización, que puedan atender las transformaciones y las trampas tentaculares del CMI y la producción mass-mediática, que buscan serializar las formas de vida. Como bien dice Martínez (2008), la ecosofía guattariana combina a la vez práctica y especulación, dando lugar a nuevas subjetividades, es por eso que su ecosofía, antes de ser científica, es ética y estética, reemplazando a las viejas militancias, abriendo camino a la heterogénesis.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Es esta heterogénesis la que permite cartografiar y ampliar el proyecto ecosófico de Guattari con las reflexiones de Barrett, Roa Bastos y Benítez y poder pensar en nuevos relacionamientos con lo viviente. El enriquecimiento de la ecosofía se puede ver en todas sus vertientes, Barrett se anticipaba a los problemas del extractivismo, como también la relación entre naturaleza y lo social, tomando en cuenta lo ambiental y lo mental. Esto fue las bases para que un autor como Roa Bastos, subrayará los inconvenientes que existía entre la dicotomía entre naturaleza y cultura, como también la problemática medioambiental que alcanzaba a los pueblos originarios y sus formas de vida alternativos al dominante. Éstos aparecían como nuevos sujetos de enunciación y extenderían la apuesta de la democracia multiétnica mencionada en apartado de Roa Bastos y darían cabida a heterogéneos universos de valores. En cambio Benítez Martínez puntualizaba las limitaciones de la economía moderna, postulando en consecuencia una economía ecológica que tuviera en cuenta los aspectos espaciales y políticos. En este punto, lo conectaba con una democracia que va más de la representación, muy en sintonía con Roa Bastos, subrayando que una verdadera práctica democrática ecológica tiene que poner en juego a todos los actores (ya sea de clase, género o etnia). Las cartografías presentadas con relación a lo ecosófico no buscan generar una síntesis, sino respetar la singularidad de cada autor, con la intención de que permita abrir cauces para la creatividad social y generar un disenso con los sistemas dominantes y replantear nuevas formas de relacionamiento. O como lo dice, Guattari (2015f):

> *La cuestión ecosófica que interpela cada una de estas componentes no consiste únicamente en hallar puntos de acuerdo sobre objetivos comunes sino, de modo más fundamental, en poner en práctica procedimientos de conocimiento mutuo, de intercambio, de concertación, de búsqueda, que concurran en un enriquecimiento general. (p. 313)*

Bibliografía

Bareiro Saguier, R. (1984). Littérature et Société en Amérique Latine || Estructura autoritaria y producción literaria en Paraguay. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (42), 93–106. Doi:10.2307/40851182

----------. (1990). *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: Universidad Católica Ntra. Sra. De la Asunción.

Barrett, R. (1988a). *Obras completas I*. Asunción: ICI – RP Ediciones.

----------. (1988b). *Obras completas II*. Asunción: ICI – RP Ediciones.

----------. (1989). *Obras completas III*. Asunción: ICI – RP Ediciones.

----------. (1990). *Obras completas VI.* Asunción: ICI – RP Ediciones.

Benisz, C. D. (2017). Roa Bastos ensayista. Entre el mito y la recurrencia al marxismo. *Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales*, revista del Grupo de Estudios Sociales sobre Paraguay, nº 8, 2017, pp. 35-42.

----------. (2018). La "literatura ausente": *Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post-stronista.* Cuidad Autónoma de Buenos Aires: SB Editorial.

Benítez Martínez, J. M. (2014) *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político* (tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

----------. (2017). Pasos hacia una tecnología ecológica, más allá de la tecnofilia y la tecnofobia. *Actas del VII Coloquio de Filosofía de la Técnica y del I Conversatorio Internacional sobre Tecnoestética y Sensorium Contemporáneo*: tecnología, política y cultura: arte, literatura, diseño, tecnologías. pp. 89-97.

----------. (2019). Ecología: hacia una ontología inmanente de lo social. Ponencia presentada en el *III Congreso Latinoamericano De Teoría Social "Desafíos contemporáneos de la teoría social"*, del 31 de julio al 2 de agosto de 2019. Buenos Aires.

Berti, G. (2012). Introducción: el imaginario Guattari. En: Berti, G. (Coord.). *Félix Guattar. Ecos del pensar. Entre Filosofía, arte clínica*. (pp. 7-28). Barcelona: HabaBooks.

Bouvet, N. (2009). *Estética del plagio y crítica política de la cultura en Yo el Supremo.* Asunción: Servilibro- Fundación Roa Bastos.

Brítez, B. (2014). Dialéctica del novecentismo y anarcosindicalismo. En: Ortega, G., (coord.). *Pensamiento crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversación 2014*. Asunción: BASE-IS.

Cabrera, D. (2016). Literatura Paraguay/guaraní - transversalidades. *Revista Estudos Culturais*, (3). Recuperado de https://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/149559

Capdevila, L. (2010). *Una guerra total, Paraguay 1864-1870: ensayo de historia del tiempo presente.* Asunción/Buenos Aires: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica/Editorial Sb.

Corral, F. (1994). *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis del fin del siglo, juventud del 98 y anarquismo*. Siglo Veintiuno: España.

Delgado, L. (2012). Prólogo. En Barrett, R., *Crónicas de la naturaleza*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

Díez Montoya, S. (2020). De vuelta a Las tres ecologías: aspectos ecosóficos de la crisis ecológica global. *Eidos: Revista de Filosofía*, nº 34, pp. 222-253.

Ferrer Agüero, L. M. (1981). *El universo narrativo de Augusto Roa Bastos* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

Ferrer, C. (2014). *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Utopía libertaria.

Fogel, R. (2012. *Cambio climático, alteraciones ambientales y pobreza en el Paraguay*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

----------. (2019). (Cord.). Efectos socio ambientales del modelo neo extractivista de desarrollo. *Cuadernos de investigación* 5. Recuperado de https://www.flacso.edu.py/wp-content/uploads/2019/08/5.-Publicaciones-FLACSO-Fogel.pdf

Freud, S. (1996). *Obras completas. Tomo XXI. El porvenir de la ilusión, el malestar de la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.

Genosko, G. (2009). *Félix Guattari. A critical introduction*. London: Pluto Press.

Fernández García, Eugenio. (2001). En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 1(1), 10-42.

Guattari, F. (1982). *Félix Guattari entrevista Lula*. Sao Paulo: Editora brasiliense.

----------. (1996a). *Las tres ecologías*. Valencia: PRE-TEXTOS.

----------. (1996b). *Caosmosis.* Buenos Aires: Manantial.

----------. (2015a). Prácticas ecosóficas y restauración de la cuidad subjetiva. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 29-48). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015b). ¿Qué es la ecosofía?. En*: ¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 59-64). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015c). Hacia una autopoiética de la comunicación En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. (pp. 101-114). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015d). Vertigo de la inmanencia. Refundar la producción del inconsciente. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 233-250). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015e). Los nuevos mundos del capitalismo. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 269-272). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015f). Ecología movimiento obrero. Hacia una recomposición ecosófica.? En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 309-320). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015g). Por una refundación de las máquinas sociales. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 175-389). Buenos Aires: Cactus.

----------, (2015h). La Tierra-Patria en peligro. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 423-432). Buenos Aires: Cactus.

----------. (2015j). Praxis-eco. En: *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 423-432). Buenos Aires: Cactus.

Marcos, J. M. (2015). Paraguay. En: D. W. Foster (Ed.), *Handbook of Latin American Literature*. (pp. 469-492). New York & London: Garland Publishing Inc.

Martínez, J. M. (2008). *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari.* Barcelona: Montesinos.

Nadaud, S. (2015). Félix Guattari, el ecósofo. En: *Guattari, F. ¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud.* (pp. 11-25). Buenos Aires: Cactus.

Nietzsche, F. (2000*). Ecce homo*. Madrid: Alianza.

----------. (2001). *La ciencia jovial.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Noranbuena, M. Á. (1998). Introducción. En: *Guattari, F. El devenir de las subjetividades.* (pp. 9-22). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S.A.

Quevedo, C. (2017a). Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista. En: Guillermo Ortega (Org.), *Pensamiento Crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversatorios,* (pp. 105-116). Asunción: Arandura.

Quin, A. (2019). Guerra, biopolítica e inadaptación: los yerbales paraguayos de Rafael Barrett. *Latin American Literary Review*. Volume 46 / Number 92, pp. 13 – 21.

Rauning, Gerald (2019). *Por una nueva ecología política.* https://transversal.at/blog/por-una-nueva-ecosofia-politica

Rivarola, M. (1993). *Obreros, utopías y revoluciones*. Asunción: Centro de documentación y estudio CDE.

----------. (2007). *Augusto Roa Bastos. Escritos políticos*. (Comp.). Asunción: Servilibro.

Roa Bastos, A. (2002). *Rafael Barrett. Descubridor de la realidad social del Paraguay*. Actual. Revista de la Dirección de Cultura. Universidad de los Andes, n° 51 (35), pp. 243-265.

----------. (2011). Introducción. En Roa Bastos, A. (comp.), *Las culturas condenadas* (pp. 21-30). Asunción: Fundación Augusto Roa Bastos.

----------. (2017a). Los grandes cementerios bajo la luna. En: *Ecología y cultura*. (pp. 13 -18). Asunción: Servilibro.

----------. (2017b). Una raza de hombres más antiguos sabios. En: *Ecología y cultura.* (pp. 19-27). Asunción: Servilibro.

----------. (2017c). La invasión destructora. En: *Ecología y cultura*. (pp. 33-37). Asunción: Servilibro.

----------. (2017d). Hemos llegado al límite. En: *Ecología y cultura*. (pp. 38-43). Asunción: Servilibro.

----------. (2017e). Federación americana de Entidades ecológicas. En: *Ecología y cultura*. (pp. 44-55). Asunción: Servilibro.

----------. (2017f). Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica. En: *Ecología y cultura*. (pp. 56-69). Asunción: Servilibro.

Rojas Villagra, L. (2014). *La tierra en disputa. Extractivismo, exclusión y resistencia.* Asunción: Bases-is.

Schvartzman, G. (2017b). Las alternativas desde la perspectiva ecosocialista. En: Guillermo Ortega (Org.), *Pensamiento Crítico en el Paraguay. Memoria del Ciclo de Conversatorios,* (pp. 115-135). Asunción: Arandura.

Silvero Arévalos, J. M. (Septiembre, 2019). Transhumanismo y cuidado del medio ambiente. Ponencia presentada en el *X Congreso Mundial de Bioética*. Gijón.

Vara, A. M. (2013) *Sangre que se nos va. Naturaleza, literatura y protesta social en América Latina.* Sevilla: CSIC.

RAÚL ACEVEDO
Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción (UNA). Docente auxiliar en la materia de Estética en la Facultad de Filosofía, UNA. Vicedirector ejecutivo e investigador del Centro de investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF-Paraguay). Ha presentado trabajos académicos en universidades locales e internacionales. Su campo de investigación gira alrededor de la filosofía francesa contemporánea: sus adecuaciones, bifurcaciones y mutaciones latinoamericanas. Específicamente lo vinculado entre procesos de subjetivación, estética, tecnologías y gubernamentalidad en hibridación con cuestiones paraguayas.

Es la guerra contra las mujeres, la guerra contra los jóvenes,
la guerra contra los animales, la guerra contra la naturaleza,
la guerra contra el futuro: y lo llaman «racionalidad económica».
La superstición consiste en creer que de la lucha de todos contra todos
puede salir otra cosa que la destrucción de todo

Jorge Riechmann

Arte

Ecología espiritual

Ecologia espiritual

Espiritual Ecology

Fecha de envío: 03 de mayo de 2021 **Fecha de aceptación: 01 de junio de 2021**

Juan Cepeda H.
Doctor en Filosofía
Universidad Santo Tomás, Colombia.
Email: juancepedah@gmail.co

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

3 5 6

Tres. Cinco. Seis. La vida.
La planta. El árbol. La semilla.
La rana. El colibrí. El pingüino.
... ¡y el ser humano!

Hunde tus manos en la sangre:
¡siente la vida!

Hunde tu alma en la carne:
¡vivencia el espíritu!

No te quedes con lo que tocas,
no te quedes con lo que ves,
no te quedes con lo que sientes;
camina hacia dentro de ti,
entra al recinto de tu corazón,
allí encontrarás la ventana al universo.

Tres, cinco, seis; la vida.

Me encontré con una anciana
–tal vez el tercer día–
y fue mi maestra. ¡Cuánto aprendí de ella!
: a arar la tierra con madera,
: a descubrir agua en la tierra,
: a humedecer la tierra con mi sudor,
: a sembrar, a desyerbar, a aporcar,
: a cuidar,
estuve ahí todos los días, aprendiendo;
me fui de ahí todos los días, ya sabiendo;

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

estuve y me fui, ¡y no sé si volví!
Me encontré en un espejo – ¿al quinto día? –
y me convencí no salir de él;
llevo prisionero edades muchas
llevo perdidas todas mis luchas
y estoy como herido de muerte.
O encuentro aquella ventana
o desapareceré cuando el espejo se rompa.
¡Qué enigma tan doloroso!

Pero aquí me encuentro: contigo,
cuando me lees, cuando me comprendes
aquí te encuentro. No huyamos más
... ¡ya no más, estoy casi sin aliento!
Quedémonos aquicito no más,
sobre la arena del mar, a la sombra
de aquesta palma. Muéstrame tu mirada,
tu suelo profundo, tu agua dulce no agotada,
tus manantiales sinceros, tu alma no afectada,
déjame ver tu vientre
para sentir tu carne ensangrentada
y déjame ser tu hedor, por el que milenios ha
la vida ha sido gestada. ¿Qué digo?, ¿la vida, simplemente?
¡La vida humana!, el sentido de la vida,
¡sentido de ser!, ¡eso es!

Primero fue la planta, el árbol, la semilla
en la montaña. Apu de sabiduría ancestral.
«Verde verde verde, vida».
«Clara, transparente, clara, clarísima, líquida».
«Estamos siendo, estamos viviendo, somos».
«Mírame mírame mírame, siénteme».
«Tan tuya, tan mismos, ¡a una!».

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Tu mirada, tu suelo profundo, tu cielo profundo.
Estamos en la misma melodía: no hay otro ritmo.
Al tercer día, el sonido del mar se une
al sonido del viento que juega entre los árboles,
y unidos hacen una sola canción, ¡canta
, canta canta canta, grita!
¡Estamos!
¡Estamos siendo!
¿Se escucha nuestro ser?, ¿por ahí?, ¿entre allí?
Casi, casi casi casi,
pero falta. Falta el espíritu, vida de la vida.

Por allá mar, por acá tierra,
por allí un río y cabe un lago; agua y tierra,
sol y flor, vuela el picaflor, canta el copetón;
amanece, y nadie sabe;
anochece, y nadie sabe;
¿quién cuenta los días?, ¿quién sabe
de las maravillas de la creación?
Por allá tierra, por acá mar,
por allí el viento y cerca no tan cerca
alguna nube, y algún nubarrón;
salta la ballena, ataca el tiburón;
amanece, y nadie sabe;
anochece, y nadie sabe;
¿quién saborea el aroma de la flor?

Y ya, antes del último, ahí, precisamente,
se ve (se ven), se encuentran
las diez huellas de sus manos,
las diez huellas de sus pies,
y, sobre todo, mejor, la huella que se escucha:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

bum bum, bum bum, bum bum, bum bum:
palpita, palpita, palpita, ¡se agita!:
bumbum, bumbum, bumbum, bumbum...
Está el corazón humano, sí, está
palpitando.

Van los dos, ¿o vienen?, ¡nunca se sabe!
Están los dos. Indudablemente.
Si se miraran a los ojos, si mantuvieran la mirada
el uno en el otro, no habría
tanto egoísmo. Lamentablemente,
cada uno se encierra en sí mismo
y aparece el pecado de la egolatría, grave,
gravísimo por egoísta, enajenado en su mismidad,
perdiendo el sentido social, sentido de servicio,
sentido fraterno: la caridad, el amor purísimo
de entrega total y desinteresada.
Van los dos, ¿o vienen?, nunca se sabe
porque muchas veces uno va
y el otro viene, ¡qué discapacidad
social! Están los dos, pero no están,
se extraviaron tan fácilmente,
se perdieron egoístamente,
se separaron de la Unidad... ¡ay!
¿Van los dos, o vienen, o uno va
y el otro viene, o ninguno
va ni viene? ¡Ay!

Tres. Cinco. Seis. La vida.
La planta. El árbol. La semilla.
La rana. El colibrí. El pingüino.
... ¡y el ser humano!
Desde el principio.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Herida
Ahora: la herida.
Esta herida, abierta, sangrante.
Madre Tierra sangra, y con indiferencia
la tratan quienes consideran
que enriquecen más sus recursos naturales,
que enriquece más el progreso industrial,
que nos enriquecemos más unos pocos
mientras se empobrecen más unos muchos,
cada vez más muchos.
Confort para unos pocos,
hambre para muchos. Y ya no hay Profetas, ¡oh!
Hubo uno, días ha, pobrecillo,
para quien el río era su hermano,
la lluvia era su hermana,
el fuego era su hermano,
la Luna era su hermana,
... su fraternidad era ecológica
y su ecología era fraterna, sencilla,
simple,
humilde,
pobre.
Su principio existencial, practicado actualmente,
detendría nuestra propia destrucción:
«Deseo poco, y lo poco que deseo lo deseo poco»
(Francisco de Asís).

No se necesita más para vivir bien: sólo
poco
y nada más. Pero hemos creado dependencias,
nos hemos inventado "necesidades" innecesarias,
y los apegos nos ahogan.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La primera ecología –y la fundamental– es una
ecología del espíritu, radicalmente espiritual,
evangélicamente radical,
que nos libere de nuestras fantasías, falsedades
y apegos de confort y consumismo.
Si a la base no hemos ganado
una ecología tal, todas las demás ecologías
–¡inclusive las más académicas!–
permitirán el avance de esta herida mortal
que desangra nuestro planeta,
como lo estamos viendo. ¡Hay que ver!

¡No valdrá –entonces– nada
ni el fuego de la vida,
ni ecobiología o ecosofía alguna!
¡Sólo habrá fuego sin vida,
eco borroso de la vida
y de las falsas sabidurías académicas!
Vale la pena aprender a escuchar:
Deseo poco
y lo poco que deseo
lo deseo poco.
Si no moderamos nuestra forma
de estar-siendo-en-el-mundo,
si continuamos con este consumismo
desaforado,
si la inversión se centra en el confort
y olvidamos el bienestar de la mayoría,
si el egoísmo va a continuar alimentando
la práctica de derechos individuales,
si nos mantenemos ciegos
a la realidad trascendental, espiritual,
tan verdadera como las demás dimensiones

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de nuestra realidad íntegra,
si así vamos a continuar, ¡ay!, ¿para qué
exponer-me más en este escrito?
¡No valdrá –entonces– nada
ni el fuego de la vida,
ni ecobiología o ecosofía alguna!

Nuestra herida de egoísmo
ha degenerado en egolatría.
¡Qué pedante y soberbio se ha vuelto el ser humano!
Una herida que nos hace sordos
a la palabra de los demás,
nos vuelve inválidos
ante el sufrimiento de los demás,
nos encierra en nuestra individualidad
envalentonados por un ego sin asidero,
volátil, líquido, efímero
y, en definitiva, aparente.
Queremos ser –creaturas–
sin filiación alguna a un Creador
que nos cuestiona:
«¿Dónde está tu hermano?»;
queremos inventar una ética
cuyos valores no se fundamenten
en axiología alguna espiritual,
sino a la medida de una mundanidad
antropocéntrica desde la que no tengamos
que dar razón de nuestro quehacer
a Dios alguno;
queremos destruir el mundo injusto
que hemos construido
con nuestras injusticias,
en el que no hemos sido capaces de convivir

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

respetuosamente;
queremos imponer razones universales
a todo el universo
con una razón universal
que, por los frutos,
no ha sido más que egoísta,
mezquina, sesgada, y particular;
¡bah!, hemos querido sacar de nuestra existencia
al Padre bueno de los Cielos, con su bondad,
porque resulta molesto sernos hijos,
y queremos arrogarnos también la paternidad...
¡Cuando no nos alcanzó un continente
salimos a conquistar otros!,
¡cuando no nos alcanzó un planeta
salimos a conquistar otros!,
¡cuando no nos alcanzó este universo
salimos a conquistar otros,
a construir otros,
a la medida de nuestra poquedad!
Y así vamos acabando con todo y con todos,
deseando cada vez más, avasallando cada vez más,
estropeando cada día más!

¡Sordos, hablando a sordos!
No somos más.
¡Ciegos, guías de ciegos!
No somos más.
¡Ególatras, gobernando a ególatras!
No somos más.
Cada uno quiere sacar su propio provecho
estúpidamente,
y ojalá con el menor esfuerzo posible.
¡Qué insensatos somos!

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¡Qué insensibles nos hemos vuelto!
¿No querremos escuchar la voz
del Espíritu que clama ¡Abbá!
y que espera, sangrante, unido al madero
donde le dejamos?

Curación
Bajaba un hombre de la sierra
y desprevenido fue objeto de bandidos
que le robaron todo, le golpearon,
y le dejaron sin sentido.
Como era de condición humilde
no fue ayudado por el gobernador
cuando pasó cerca de él;
tampoco lo ayudó el rico
porque no se sabía si todo estaba planeado
para hacerle caer a él y robarle;
ni siquiera un religioso
porque, cuando pasó por allí,
era precisamente la hora de hacer oración.
Hasta que a media tarde
pasó una mujer, madre de varios hijos,
quien hizo una camilla con varas del lugar,
lo arrastró hasta su casa,
lo alimentó, lo curó, y lo cuidó,
porque su corazón de madre
no se limitaba solamente
al cuidado de sus propios hijos.

Bien podemos interpretar a aquel malherido
con nuestro planeta Tierra:
saqueado de todas sus riquezas,
golpeado por la industria,

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

y cada vez más talado
hasta que ya se quede sin sentido alguno
para nadie.
Pase el gobernante que pase,
con sus pendejos radicalismos
de derecha o de izquierda,
ni se inmuta. Los recursos naturales
siguen siendo recursos...
Empodérese el rico que se empodere
con sus altísimos gastos re-confort-antes
aprovecha la explotación industrial
y los avances de la tecno-ciencia
para facilitar con todos los placeres
su paso por esta casa (nada común)...
Júntense los líderes religiosos que se junten
se sirven, todos, de los productos
de la Tierra –¡si no, cómo vivir para Dios! –
buscando, en buena teoría y sana teología,
mensajes tibios, tímidos pronunciamientos,
llamados sin compromiso efectivo y real...

Hasta que alguien comprenda esta pregunta:
«¿Quién es mi madre y quiénes mis hermanos?»,
alguien que la comprenda en su corazón.

Recuerdo que de niño me topé, en el campo,
con la señora Cruz, y la escuché una vez decir:
«He parido esta tierra ... ¡y cómo me duele!,
esos bribones malparidos no respetan:
traen sus máquinas, traen sus químicos,
y vean esto, mírenlo con sus propios ojos,
meros abortos de la naturaleza!»... una madre
campesina, abuela, sabedora, sufrida,

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

que había sabido parir la tierra. Madre
de la tierra, sabia, conocedora del arado
y del calendario lunar, de los tiempos
para sembrar y para cosechar, y humilde,
sencilla, simple, pero con autoridad
hablaba, sentenciaba, la verdad
de verdad. Saber cuidar la Tierra
exige, de antemano, saber cuidar la tierra:
saberse tierra, semilla, hedor.
¿Qué vas a curar lo que no conoces?

Se necesita un corazón de madre, de abuela sabedora,
quien ha recibido la sabiduría ancestral
para ofrecerla a los sabios que, sin pedantería
[académica], con sencillez quieran aprender.
Hay que poner los pies sobre la tierra.
Hay que saberse madre de la tierra,
hermana de la tierra, hijo de la tierra.
Recuerdo la voz ronca de la señora Cruz,
como la potente voz de don Faustino,
en la vereda Santa Rita, de Tuta (Boyacá):
conversar a punta de dichos campesinos
y de risas burlonas, mirando al horizonte
mientras el viento frío daba en la cara.
Como conversar con indígenas, mientras
mambean y el poporo va creciendo
en saberes. O cuando se conversa
con creyentes humildes que llevan guardada
la Buena Nueva en su corazón.
En todos estos casos, brillan los ojos
y se mueven las manos
palpando una realidad ahí presente
aunque no la veamos con la mirada

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de nuestros ojos. Los saberes ancestrales
y los saberes espirituales exponen
una realidad mucho más íntegra
que la realidad de las verdades científicas.

Estas sabidurías mayores con-llevan
curación, mejoría, sanación, vida íntegra.
Como cura la caricia de una madre.
Como cura el abrazo de un hermano.
Como vivifica la sonrisa de una hija.
A veces curan
la farmacología y la agronomía,
y a veces sus efectos secundarios son más dañinos
que el poco bien que hicieron.
A veces curan la medicina y la veterinaria,
y a veces no.
Pero los conocimientos ancestrales
–en cuanto meros conocimientos–
tampoco solucionan nada. Hay que saber.
Hay que aprender.
Hay que tomar distancia de lo académico,
de lo industrial, del consumismo, del confort...
y hundirse en el silencio (y en el dolor)
de la Tierra; para, luego, elevarse
al empíreo celestial, según la comprensión
de aquel madero ensangrentado
que marca el antes de la Resurrección.
La Tierra ha quedado ensangrentada
con la sangre del Hijo de Dios,
¡y esto es lo más grave y delicado!
¡Ay, ay! ¡Y soñamos ingenuamente
que, con fuerzas humanas, apenas,
lo podremos resolver! ¡Nada!

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Verdadeante
El grito de la Tierra es grito de los pobres,
como lo expone Leonardo Boff. El grito
de la sangre de las víctimas continúa
clamando al Cielo y nuestro Padre Creador
lo escucha. La sangre grita
pidiendo justicia; el dolor grita
pidiendo justicia; en silencio gritan
los inocentes mirando al Cielo.

Ningún injusto quedará sin juicio:
ningún asesino,
ningún violador,
ningún agresivo,
ningún blasfemo,
ningún mentiroso,
ningún abusivo,
ningún ladrón,
ningún perezoso,
ningún grosero,
ningún desagradecido;
por cada daño a la naturaleza,
por cada daño a los seres vivos,
por cada daño a nuestros prójimos,
por cada daño a la Tierra y
por cada daño al Cielo,
seremos sentenciados.

Nada quedará oculto,
todo se develará.

Gritará la sangre derramada,

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

gritará la vida segada,
gritará el cuerpo mutilado,
gritará el alma truncada,
gritará el espíritu truncado,
gritará el humilde silenciado,
gritará el pobre explotado,
gritará el grito amordazado
que no ha dejado de gritar
de intenso dolor.
Entonces comprenderás
cuánto valor tiene aquella lágrima,
cuánto valor tiene aquel silencio,
cuánto valor tiene el sufrimiento
de los que no hiciste caso...

¡Verdadea la verdad!

Porque hay verdad.

Porque está la verdad.

Porque la verdad es.

¿Quién es la verdad?
La verdad es el Pan,
la verdad es la Cruz,
la verdad es el Milagro.

Sangra la verdad.

Sangra la verdad
en el amor.

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¿Acaso puede la razón (humana)
comprender
la inmensísima verdad?
¿Acaso puede la razón (humana)
degustar
la sapientísima verdad?
¿Acaso puede la razón (humana)
vivenciar
la milagrosísima verdad?

Sangra la verdad
en el Amor.

Sangra la verdad
entregándose
en-amor-ada.

Se ha hecho –humildemente– tierra,
se ha hecho naturaleza,
se ha hecho alma,
se ha hecho carne
–y también carne humana–,
se ha hecho pobre,
se ha hecho culpa,
se ha velado en su desvelación,
en su revelación,
se ha entregado
–a unos jueces injustos–
para hacerse salvación. Porque
la verdad nos salva,
la verdad es salvación.

¿Qué sería de este planeta

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

si no hubiere salvación?

¿Qué sería de esta vida
si no hubiere salvación?

¡Qué sería de nosotros
si no hubiere salvación!

¡Grite –tiene que gritar– potentemente
desde las entrañas, con todo el ser,
grite, y retumbe hasta los confines
de la existencia, toda la verdad!

¡Sea –desde su estar-siendo– radicalmente
y con todo el corazón –corazonando–,
sea, con todo su misterio
y milagrosamente, toda la verdad!

¿O vas a mutilar la verdad
porque tú no crees en milagros?
¿O vas a cercenar la verdad
porque sólo crees en la ciencia?
¿O vas a reducir la verdad
para que se acomode a tu parecer?
¡Ególatra!

La verdad
es.

La verdad
verdadea.

El polvo cósmico es sólo una pequeña parte

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

de la verdad.
Las fuerzas psíquicas y la afectividad son sólo una pequeña parte
de la verdad.
La fantasía, la nanotecnología, y las ontologías todas
son solamente
una pequeña parte de la verdad.
La ecología, la ecosofía, el amor a la Tierra
y al prójimo, son solamente
una pequeña parte de la verdad.

¡Niégate a ti mismo
y húndete en el abismo infinito
de la verdad!

¡Niégate a ti mismo
y déjate tocar por el milagro
de la verdad!

Niégate a ti mismo
–oh, ególatra–
y permite que entre al recinto
de tu ser
la salvación,
como un día lo hiciera
el pobrecito de Asís, el Francisco ese
, hermano del Sol
, hermano de la Luna
, hermano del Fuego
, hermano de la Lluvia
, hermano de la Vida
, hermano de la Muerte
, hermano universal
de todos los hermanos que somos

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

–¡y no somos nada más!–
los hermanos de la arena, del mar,
del río, de la montaña, del volcán,
del viento, y de la nube
misteriosa
que nos esconde la otra parte
de verdad
–verdad espiritual, verdad de santidad–
completando, poco a poco,
y cada vez más
la profunda, la álgida, la íntegra verdad.

Conclusiones
No se diga más.

JUAN CEPEDA H.
Licenciado en Filosofía y Letras, Magíster en Filosofía Latinoamericana y Doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás (Colombia) en donde, junto con Mauricio Beuchot, O.P., fundó en 2008 el Grupo de Investigación TLAMATINIME.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista
Comunicación ecofeminista con los pies en el barro y los ojos en el cielo

O Coletivo Feminist Bird Watchers, comunicação ecofeminista com os pés na lama e os olhos no céu

The Feminist Bird Watchers Collective, ecofeminist communication with feet in the mud and eyes in the sky

Fecha de envío: 15 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2021**

Laura Borsellino
Especialista en Conservación de la Biodiversidad.
Email: laura.borse@gmail.com

La colectiva de observadoras de aves feminista comunicación ecofeminista con los pies en el barro y los ojos en el cielo

Laura Borsellino

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La Colectiva de Observadoras de Aves Feminista surge como grupo con la intención de generar un espacio feminista y seguro en el ámbito de la observación de aves y la conservación de la naturaleza. Utilizando estrategias comunicacionales logran visibilizar sesgos androcéntricos en el lenguaje de la biología y la ornitología, al tiempo que construyen conocimiento colectivo sobre aspectos considerados no prioritarios en el campo. Este trabajo se propone hacer un pequeño análisis desde la teoría ecofeminista sobre cómo a través del uso de herramientas comunicacionales se plantean interrogantes sobre las desigualdades de género que atraviesan el campo del activismo ecologista y el lenguaje de la Naturaleza.

Palabras clave: ecofeminismo, ornitología, comunicación, naturaleza.

O Coletivo Feminista de Observadoras de Aves surge como um grupo cujo objetivo é criar um espaço feminista e seguro no campo da observação de pássaros e conservação da natureza. Por meio de estratégias comunicacionais, elas conseguem tornar visí

veis os eixos androcêntricos na linguagem da biologia e da ornitologia, ao mesmo tempo que constroem conhecimentos coletivos sobre aspectos considerados não prioritários na área. Este trabalho se propõe a fazer uma pequena análise a partir da teoria ecofeminista de como, por meio do uso de ferramentas comunicacionais, levantam-se questões sobre as desigualdades de gênero que perpassam o campo do ativismo ambiental e da linguagem da Natureza.

Palavras-chave: ecofeminismo, ornitologia, comunicação, natureza.

The Feminist Bird Watchers Collective arises as a group whose intention is the creation of a feminist and safe space in the field of bird watching and nature conservation. Using communicational strategies, they manage to make androcentric biases visible in the language of biology and ornithology at the same time that they build collective knowledge on deprioritized aspects in the field. This work consists in an ecofeminist analysis, on how, through the use of communicational tools, questions about the gender inequalities that cross the field of environmental activism and the language of Nature are effectively raised.

Key Words: ecofeminism, ornithology, communication, nature.

"¿Cómo es posible transformar el modo en que producimos y reproducimos la vida, conservar o cuidar la naturaleza, si vivimos en una sociedad profundamente patriarcal, racista y clasista?" Se preguntó la Colectiva de Observadoras de Aves Feminista (COAF) (FIG1) para abrir paso a la creación de un "nido seguro", libre, horizontal y sororo, en el ámbito de la observación de aves, la conservación de ambientes naturales y la generación de conocimiento científico sobre especies. Estos espacios y prácticas históricamente y aún acaparados por hombres blancos de las potencias mundiales (Maas, *et al* 2020) continúan atravesados por prácticas y actitudes machistas. Como plantea Sara Ahmed (2020), al feminismo muchas veces se llega a partir de la experiencia, de la sensación de un cuerpo inquieto, que no se acomoda al mundo tal como es.

La acción y teoría feminista, que piensa y visibiliza las desigualdades y opresiones que atraviesan a las sociedades, producidas y sostenidas en costumbres y estructuras simbólicas, aporta algunas claves para tratar de entender cómo funciona el sistema patriarcal y hacer de esa incomodidad un punto de partida para transformarlo todo. Para Rita Segato, el género:

> *actúa como una estructura de relaciones entre posiciones, marcadas por un diferencial jerárquico y es una instancia paradigmática de todos los otros órdenes de status: racial, de clase, entre naciones y regiones. El patriarcado es un orden de status, o lo que es lo mismo: un sistema de relaciones marcado por la jerarquía (Segato, 2010, p. 14).*

Esta estructura se sostiene y reproduce con el pensamiento "dualista", propio de la Modernidad, que supone la comprensión de los fenómenos con base a la construcción de pares opuestos de ideas (Herrero 2013, Klier y Núñez 2019, Núñez 2011) y que implica dicotomías del tipo mente-cuerpo, varón-mujer, razón-emoción, objetivo-subjetivo, naturaleza-sociedad, blanco-negro, centro-periferia, etc., que se presentan como contrapuestos, con una de las partes jerarquizada y percibida como superior a la otra. Las críticas ecofeministas señalan que en estos pares se asocian arbitrariamente lo femenino a la naturaleza, la emoción, lo subjetivo y el cuerpo, mientras el término opuesto es jerarquizado y asociado a lo masculino, la cultura, la razón, lo objetivo y la mente.

1. Lenguaje, feminismo y ecologismo

El género es una construcción cultural y social que puede cambiar a lo largo del tiempo y cuyos "límites suelen transmitirse de manera implícita a través del lenguaje y otros símbolos" (Vallejos, 2007). El lenguaje, entonces, es un terreno de batalla y un medio a través del que se construyen valores y materializan las relaciones de poder, dando voz o silenciando, nombrando u ocultando, y posibilitando cambios al disputar y generar nuevos sentidos (Hasan y Gil, 2016).

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

El ecofeminismo, por su parte, es una "corriente de pensamiento y un movimiento social que explora los encuentros y sinergias entre ecologismo y feminismo" (Herrero, 2013) y que ofrece instrumentos teórico-prácticos para entender y cuestionar los mecanismos del sistema patriarcal que somete a diferentes grupos humanos (principalmente mujeres y diversidades de género, pueblos indígenas y campesinos) y no humanos, que además, ideológicamente, son asociados a una idea de naturaleza interpretada como algo a dominar y explotar.

2. Androcentrismo y naturaleza

Para cuestionar la hegemonía del androcentrismo, o sea, la imagen del cuerpo, la mirada y la experiencia de los hombres como sujeto universal del discurso, y desnaturalizar lugares comunes de los discursos asociados a la naturaleza, la COAF utiliza la comunicación como herramienta lúdica y de disputa simbólica. Una de sus estrategias consiste en crear y difundir a través de redes sociales fichas de aves[244] donde la protagonista es la hembra, "feminizando" además el nombre común[245] (FIG2, FIG 3), lo que logra un efecto de desplazamiento de sentido y visibililización de sesgos androcéntricos. De esta forma, se amplía y socializa el conocimiento a la vez que se ofrece espacio a mujeres fotógrafas, que no suelen tenerlo en las revistas especializadas.

Esta herramienta pone al descubierto cómo en el área ornitológica se prioriza a los machos en estudios y guías de aves. Este sesgo de preferencia por los ejemplares machos – usualmente por su colorido plumaje – no deja de tener consecuencias a nivel científico, como el desconocimiento y su impacto sobre políticas de protección específicas para hembras de algunas especies[246], y da cuenta de cómo un discurso científico -que se pretende neutral- también está atravesado por miradas y construcciones simbólicas que materializan desigualdades de género, incluso en la Naturaleza.

También se utilizan *flyers* (FIG 4, FIG 5) con ilustraciones de aves, hechas por mujeres, y a las que les agregan el pañuelo verde, símbolo de la lucha por el aborto legal, seguro y gratuito en Argentina. Ese detalle, que en principio servía para posicionarse políticamente ante un reclamo de la sociedad, también despertó controversias y cuestionamientos[247].

---

[244] Los viernesornitofeministas https://www.facebook.com/pg/coafeminista/photos/?tab=album&album_id=314200809286180

[245] La comunidad científica otorga a las especies nombres específicos según su taxonomía, que tienen la "ventaja" de ser constantes y compartidos por convención. Por otro lado, las personas comparten su mundo con la naturaleza y nombres a las especies según otra lógica, lo que se conoce como "nombre común", que varía según el territorio, la comunidad y el idioma.

[246] Por ejemplo, ver Bennett et al (2019) "Overlooked sexual segregation of habitats exposes female migratory landbirds to threats" Elsevier Ltd https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.108266

[247] Principalmente reclamos al uso de una imagen contraría a cierta idea de una naturaleza donde los animales no comenten "actos de crueldad" y de abuso simbólico por uso de "simbología ideológica o política". Más allá de la discusión detallada, es interesante notar como para la época navideña las redes se llenan de pajaritos vistiendo gorros navideños pero nadie parece escandalizarse porque en la naturaleza tampoco se festeja la llegada de Papá Noel.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Otra estrategia comunicacional utilizada son los micros radiales "el vuelo ornitofeminista"[248], que describe a las hembras de especies de aves nativas con un lenguaje más cercano a la ficción que al lenguaje técnico-científico. Si según Klier y Núñez (2019) "el ecofeminismo busca considerar los problemas de sexismo, racismo, clasismo y extractivismo para construir abordajes integradores, sumando diferentes saberes y sentidos al cuidado ambiental", podemos ver a estas producciones científico-artísticas como una creación transdisciplinaria y colectiva, que integra diferentes saberes y prácticas de forma diferente al modelo tradicional hegemónico, donde lo que prima es la objetividad, la racionalidad y la observación rigurosa, asociadas comúnmente con lo masculino (Iniesta-Arandia et al 2020)

3. Conclusión pasajera y al vuelo

El ecofeminismo privilegia el reconocimiento de las relaciones afectivas, y no sólo instrumentales, entre lo humano, lo natural y lo tecnológico, incluso mezclados y con identidades cambiantes (Núñez 2011) recuperando y valorando las voces construidas como menores. En el hacer de estos grupos ecofeministas, lo que se pone en juego es, justamente, una lucha por lograr el reconocimiento de la diversidad de voces y experiencias que conforman el campo de las luchas ecologistas.

La experiencia de la Colectiva de Observadora de Aves feminista demuestra cómo las mujeres, a través de sus prácticas e imaginarios colectivos y utilizando el lenguaje y la comunicación de forma alternativa, asumen el protagonismo y logran disputar terreno y sentidos dentro de un campo científico tradicionalmente ocupado por varones. Porque lo personal es político y las ideas feministas también atraviesan campos científicos que se pretenden neutrales, porque lo que está en juego es la posibilidad de construir un mundo biodiverso, múltiple y sin opresiones.

[248] FM de Punta del Indio: https://www.youtube.com/watch?v=y9autQapVwg

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



Figura 1: Logo. Producción propia Colectiva de Observadoras de Aves Feminista



Figura 2: #Viernesornitofeminista. Producción propia Colectiva de Observadoras de Aves Feminista

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



Figura 3: #Viernesornitofeminista Producción propia Colectiva de Observadoras de Aves Feminista



Figura 4: Flyer invitación a salida de observación de aves. Producción propia Colectiva de Observadoras de Aves Feminista

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org



Figura 5: Flyer invitación a salida de observación de aves. Producción propia Colectiva de Observadoras de Aves Feminista

Bibliografía

Ahmed, S. (2020) *Vivir una vida feminista.* Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

Klier, G. y Núñez, P. (2019) "Verde que te quiero verde: una mirada feminista para la conservación de la biodiversidad" *Intropica* 14 (2).

Hasan, V..F., y Gil, A.S. (2016) "La comunicación con enfoque de género, herramienta teórica y acción política. Medios, agenda feminista y prácticas comunicacionales. El caso de Argentina" *Revista Estudios de Género La Ventana* #43

Herrero, Y. (2013) "Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible" *Revista de Economía Crítica*, no16, segundo semestre.

Iniesta-Arandia, I., Quintas-Soriano, C., García-Nieto, A. P., Hevia, V., Díaz-Reviriego, I., García-Llorente, M., Oteros-Rozas, E., Ravera, F., Piñeiro, C. y Mingorría, S. (2020) "¿Cómo pueden contribuir los estudios feministas y poscoloniales de la ciencia a la coproducción de conocimientos? Reflexiones sobre IPBES" *Ecosistemas* 29(1):1936

Maas, B., Pakerman, R.J., Godet, L., Smith, L., Devictor, V. y Primack, R. (2020) *Women and Global South strikingly underrepresented among top-publishing ecologists. Conservation Letters*, (2021; e12797). DOI: 10.1111/conl.12797

Núñez, P. (2011) Distancias entre la ecología y la praxis ambiental: Una lectura crítica desde el ecofeminismo. La Plata : Edulp. (Biblioteca crítica de feminismos y género). En *Memoria Académica.*

Segato, R. (2010) *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros.

Vallejos, C. (2007) "Cuenta la leyenda: construcción de género en las leyendas de Santiago del Estero" *VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

LAURA BORSELLINO
Licenciada en Ciencias de la Comunicación y Especialista en Conservación, ambas por la Universidad de Buenos Aires. Parte de la Colectiva de Observadoras de Aves Feminista y del Proyecto Lechucitas urbanas, estudia principalmente el vínculo entre humanos y animales silvestres urbanos, desde una mirada que interconecta la Ecología Política, el ecofeminismo y los Derechos de la Naturaleza.

"Pensar como una montaña" y "Sobre un monumento a la paloma"

"Pensando como uma montanha" e "Sobre um monumento ao pombo"

"Thinking like a Mountain" and "On a Monument to the Pigeon"

Fecha de envío: 25 de abril de 2021 **Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2021**

Aldo Leopold (1887-1948)
Destacado ecólogo, naturalista, silvicultor y filósofo estadounidense (Burlington, Iowa). Fue profesor de la Universidad de Wisconsin. Su obra más importante es A Sand County Almanac (1949).

Traducido por Celina Sofía Ugrin
Licenciada en Letras Clásicas. Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Humanidades-CONICET.
Email: celinaugrin@gmail.com

“Pensar como una montaña” y “Sobre un monumento a la paloma”

Aldo Leopold (Traducido por Celina Sofía Ugrin)

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Aldo Leopold (Iowa 1887–Wisconsin 1948) fue una reconocida figura en la gestión de la fauna y la conservación de la naturaleza silvestre en Estados Unidos, en el momento en que el aumento abrupto de la población y la industria impulsó la reflexión sobre los efectos de la actividad humana. *A Sand County Almanac*, obra póstuma a la que dedicó sus últimos años, reúne ensayos y relatos de su vida en el campo que expresan con gran sensibilidad y lucidez sus cavilaciones sobre la naturaleza y el progreso. Desde una concepción no antropocéntrica, el autor plantea una nueva relación de los humanos con el entorno y expande la ética a toda la comunidad biótica. Tanto “*Thinking like a Montain*”, unos de sus escritos con mayor repercusión, como “*On the Monument to Pigeon*” son muestras del pensamiento de Leopold, considerado precursor de la ecología profunda.

Palabras clave: Aldo Leopold, naturaleza, progreso, ecología profunda.

Aldo Leopold (Iowa 1887–Wisconsin 1948) foi uma reconhecida figura na gestão da fauna e conservação da natureza silvestre nos Estados Unidos, quando o aumento abrupto da população e da industrialização impulsionaram a reflexão sobre os efeitos da ação humana. *A Sand County Almanac*, obra póstuma na qual dedicou seus últimos anos, reúne ensaios e relatos de sua vida no campo que expressam com grande sensibilidade e lucidez suas meditações sobre a natureza e o progresso. Desde uma concepção não antropocêntrica, o autor propõe uma nova relação dos humanos com o entorno e expande a ética a toda a comunidade biótica. Tanto “*Thinking like a Mountain*”, um dos seus escritos com maior repercussão, como “*On a Monument to the Pigeon*” são demonstrações do pensamento de Leopold, considerado precursor da ecologia profunda.

Palavras-chave: Aldo Leopold, natureza, progresso, ecologia profunda.

Aldo Leopold (Iowa 1887–Wisconsin 1948) was an important figure in the fauna management and the conservation of the wilderness in U.S.A. at the time when a sudden increase in population and industry led to reflect on the effects of the human activity. A Sand County Almanac, produced during the last years of his life and published after his death, collects essays and tales about his residence in the countryside, and sensitively and lucidly expresses his worry about nature and progress. From a non-anthropocentric view, the author lays out a new relationship between humans and the environment and spreads the notion of ethics that includes all biotic community. Both “Thinking like a Mountain”, one of his most celebrated writings, and “On the Monument to Pigeon” show Leopold’s thought, proving him a precursor of deep ecology.

Key Words: Aldo Leopold, nature, progress, deep ecology.

“Pensar como una montaña”[249]

El eco de un profundo chillido bronquial retumba de risco a risco, rueda montaña abajo y se disuelve en la negrura lejana de la noche. Es un estallido de aflicción que se reniega salvajemente y también de desprecio por todas las adversidades del mundo. Cada ser que vive (y quizás muchos muertos también) acata ese llamado. Para el ciervo es un recordatorio del camino de toda carne; para el pino, un pronóstico de las riñas de medianoche y de la sangre sobre la nieve; para el coyote, una promesa del espigueo que vendrá; para el vaquero, una amenaza de tinta roja en el banco; para el cazador, el desafío del colmillo contra la bala. Sin embargo, por detrás de estas esperanzas y temores obvios e inmediatos, yace un sentido más profundo, conocido solo para la montaña misma. Solo la montaña ha vivido lo suficiente para escuchar objetivamente el aullido de un lobo.

Aquellos incapaces de descifrar este sentido oculto saben, sin embargo, que existe, porque se siente en todo el país de los lobos y distingue a ese país de todas las otras tierras. Es un hormigueo en la columna de todos los que oímos a los lobos durante la noche o los que vemos sus huellas durante el día. Incluso sin ver ni oír lobos, está implícito en cientos de pequeños sucesos: en el relincho de un caballo de carga a medianoche, en el traqueteo de las rocas que se desmoronan, en el salto de un ciervo fugaz, en la forma de las sombras que yacen bajo las píceas. Solo un terco ignorante puede no sentir la presencia o la ausencia de lobos, o negar que las montañas tienen una opinión secreta sobre ellos.

Mi propia convicción sobre esto data del día en que vi a una loba morir. Estábamos almorzando en lo alto de un risco, a cuyos pies un turbulento río se abría camino a recodos. Vimos lo que pensamos que era una cierva que vadeaba el torrente con su pecho cubierto de agua espumosa. Cuando trepó la ribera hacia nosotros y sacudió su cola, nos dimos cuenta de nuestro error: era una loba. Otra media docena, evidentemente sus cachorros crecidos, brotó de los sauces y todos se aglomeraron en una melé de bienvenida de colas que meneaban y vapuleos juguetones. Era literalmente un montón de lobos que se retorcían y revolcaban en el centro de un bajío despejado al pie de nuestro risco.

En esos días jamás habíamos oído de dejar pasar la chance de matar a un lobo. En un segundo estábamos tirando plomo contra la manada, pero con más excitación que precisión: cómo apuntar un disparo cuesta abajo es siempre confuso. Cuando nuestros rifles estuvieron vacíos, la loba mayor se desplomó y un cachorro arrastraba una pierna entre rocas infranqueables.

Llegamos a la loba mayor a tiempo para ver un feroz fuego verde extinguirse en sus ojos. Advertí en ese momento —y lo sé desde entonces— que hubo algo nuevo para mí en esos ojos, algo conocido solo para ella y para la montaña. Yo era joven en ese momento

249 “*Thinking about a Mountain*”, publicado por primera vez en Leopold (1949).

y estaba lleno de ansias por disparar: pensaba que, si menos lobos significan más ciervos, ningún lobo significaría el paraíso de los cazadores. Sin embargo, después de ver el fuego verde extinguirse, sentí que ni la loba ni la montaña estarían de acuerdo con tal visión.

Desde entonces, he vivido para ver a un Estado detrás de otro extirpar a sus lobos. He observado el rostro de muchas montañas recientemente despejadas de lobos y he visto las pendientes que dan al sur arrugarse con un laberinto de nuevos senderos para ciervos. He visto todos los arbustos y vástagos comestibles pastados primero hasta el deterioro obsoleto y luego hasta la muerte. He visto todos los árboles de hojas comestibles defoliados a la altura de la silla de montar. Tal montaña parece como si alguien le hubiese dado a Dios nuevas tijeras de podar y le hubiese prohibido hacer otra cosa. Al final los esqueletos de las deseadas manadas de ciervos, muertos de hambre por su propio exceso, se blanquean con las varillas de salvia muerta o se descomponen bajo el enebro ramoneado bien alto.

Ahora sospecho que, así como una manada de ciervos vive en el temor mortal a sus lobos, una montaña vive en el temor mortal a sus ciervos. Y quizás, con mejor razón, mientras que un ciervo devastado por los lobos puede ser reemplazado en dos o tres años, un prado devastado por muchos ciervos puede que no se recupere en muchas décadas. Así también con las vacas. El vaquero que depura su prado de lobos no se da cuenta de que queda a cargo del trabajo del lobo de reducir la manada para adaptarla al prado. No ha aprendido a pensar como una montaña. He aquí nuestras tierras baldías y nuestros ríos que desaguan el futuro al mar. Todos luchamos por la seguridad, la prosperidad, el bienestar, la longevidad y la sosería. El ciervo se esfuerza con sus ágiles patas; el vaquero, con trampas y veneno; el estadista, con el lápiz; la mayoría de nosotros, con máquinas, votos y dólares, pero todo esto va al mismo lugar: la paz en nuestro tiempo. Cierta dosis de éxito en esto es suficiente y quizás sea un requisito para pensar objetivamente, pero demasiada seguridad parece producir solo peligro a largo plazo. Quizás esto sea lo que hay detrás del dicho de Thoreau: en lo salvaje está la salvación el mundo. Quizás este sea el sentido oculto en el aullido del lobo, tan conocido entre las montañas, pero raramente percibido entre los hombres.

“Sobre un monumento a la paloma”[250]

Hemos erigido un monumento[251] para conmemorar el funeral de una especie. Simboliza nuestra pena. Estamos de luto porque ningún hombre vivo verá de nuevo la falange de aves victoriosas que irrumpe en los cielos de marzo abriendo paso a la primavera y echando al derrotado invierno de todos los bosques y praderas de Wisconsin. Todavía viven hombres que recuerdan palomas en su juventud. Todavía viven árboles que fueron sacudidos por un viento con vida en su juventud. Sin embargo, de aquí a una década, solo los robles más antiguos las recordarán y, al final, solo las colinas las habrán conocido.

Habrá siempre palomas en libros y museos, pero estas son efigies e imágenes, muertas para todas las adversidades y todos los deleites. Las palomas de libros no pueden salir de una nube para hacer que un ciervo huya en busca de refugio, ni batir sus alas en un estruendoso aplauso a los bosques abarrotados de árboles. Las palomas de libros no pueden desayunar trigo recién segado en Minnesota ni cenar arándanos en Canadá. No conocen la urgencia de las estaciones, no sienten los besos del sol, ni los azotes del viento y el clima. Viven por siempre sin vivir del todo.

Nuestros abuelos no tenían tan buenas casas, no estaban tan bien alimentados ni tan bien vestidos como nosotros. Los esfuerzos gracias a los cuales mejoraron su terreno fueron también aquellos que nos privaron de las palomas. Ahora estamos de luto quizás porque, en nuestros corazones, no estamos seguros de haber obtenido algo en el intercambio. Los artilugios de la industria nos traen más comodidades de las que nos trajeron las palomas, pero ¿suman lo mismo a la gloria de la primavera?

Hace un siglo desde que Darwin nos ofreció el primer atisbo del origen de las especies. Sabemos ahora lo que era desconocido para todo el desfile de generaciones precedentes: que los hombres son solo compañeros de viaje de otras criaturas en la odisea de la evolución. Este nuevo conocimiento ya nos debería haber dado un sentido de parentesco con las otras cocriaturas, un deseo de vivir y dejar vivir, una sensación de asombro por la magnitud y la duración de la empresa biótica.

Más allá de todo, nosotros deberíamos, a un siglo de Darwin, haber llegado a saber que el hombre, aunque ahora capitán de la nave de aventuras, difícilmente sea el mero objetivo de su expedición, y que sus previas presunciones a tal efecto se desprenden de la simple necesidad de hacer como si hubiera algo que alcanzar y nada que temer. Estas cosas, digo, deberían haber llegado a nosotros. Temo que no han llegado a muchos.

Que una especie llore la muerte de otra es algo nuevo bajo el sol. El hombre del Cromañón que mató al último mamut solo pensó en bifes. El deportista que le disparó a

250 “*On a Monument to the Pigeon*”, extraído de Leopold, A. (1949), publicado por primera vez en Scott W. E. (ed.) (1947) y posteriormente en Leopold, A. (1949).
251 Se refiere al monumento *Passenger Pigeon* (Paloma pasajera), ubicado en *Wyalusing State Park*, Wisconsin, hecho por *Wisconsin Society for Ornithology* (Sociedad de Ornitología de Wisconsin), erigido el 11 de mayo de 1947 con la siguiente inscripción: “Dedicado la última paloma migratoria cazada en Babcock, en septiembre de 1899. Esta especie se extinguió por la codicia y la inconciencia del hombre” [la traducción es nuestra].

la última paloma solo pensó en su proeza. El navegante que aporreó a la última alca no pensó en absolutamente nada. Sin embargo, nosotros, que hemos perdido a nuestras palomas, lloramos su pérdida. Si el funeral hubiera sido nuestro, las palomas difícilmente nos hubieran llorado. De hecho, solo en el nailon de Mr. DuPont o las bombas de Mr. Vannevar Bush yace la evidencia objetiva de nuestra superioridad sobre las bestias.

Este monumento, posado como un halcón peregrino sobre este peñasco, divisará este amplio valle, observando los días y los años pasar. Durante muchos marzos observará a los gansos irse mientras le cuentan al río acerca de aguas más claras, más frías y más solitarias en la tundra. Durante muchos abriles observará a los ciclamores ir y venir; y, durante muchos mayos, el rubor de los robles florecidos en miles de colinas. Los patos joyuyos buscarán estos tilos para anidar en las cavidades de sus ramas; las reinitas cabecidoradas sacudirán el polen dorado de los sauces del río. Las garcetas se posarán sobre estas ciénagas en agosto; los chorlitos silbarán desde los cielos de septiembre. Las hojas de octubre crujirán cuando caigan las nueces de pecán y el granizo tintineará en los bosques de noviembre. Sin embargo, ninguna paloma pasará, porque no hay palomas, excepto esta que, grabada en bronce sobre esta roca, no puede volar. Los turistas leerán esta inscripción pero sus pensamientos no tomarán vuelo.

Los moralistas de la economía nos dijeron que llorar a una paloma es mera nostalgia; que, si los cazapalomas no hubieran acabado con ellas, los granjeros se hubieran visto obligados a hacerlo en defensa propia. Esta es una de esas peculiares verdades que son válidas, pero no por el motivo alegado.

La paloma era una tormenta biológica. Era el rayo que se producía entre dos potencias opuestas de intensidad intolerable: la fertilidad de la tierra y el oxígeno del aire. Año a año, la tempestad emplumada gorjeaba arriba y abajo, y por todo el continente, tragándose los frutos maduros del bosque y la pradera, consumiéndolos en una pasajera ráfaga de vida. Como cualquier otra reacción en cadena, la paloma no pudo sobrevivir a la disminución de su propia intensidad feroz. Cuando los cazapalomas redujeron su cantidad, y los pioneros, talando, crearon vacíos en la continuidad de su combustible, el estallido de palomas a duras penas chisporroteó como un destello o incluso como un hilo de humo.

Hoy los robles todavía presumen sus frutos en el cielo, pero no está más el rayo cubierto de plumas. Los gusanos y los gorgojos ahora deben desempeñar lentamente y en silencio la tarea biológica que antes provocaba el trueno en el firmamento. Lo sorprendente no es que la paloma se haya extinguido, sino que haya sobrevivido a través de todos los milenios de la era prebabitiana.

La paloma amó su tierra: vivió gracias a la intensidad de su deseo de racimos de uva y brotes de hayucos, y a su desprecio por las millas y las estaciones. Lo que sea que Wisconsin no le ofreció gratuitamente un día, ella lo buscó y encontró al otro en

Michigan, Labrador o Tennessee. Su amor era por cosas presentes y estas cosas estaban presentes en algún lugar. Para encontrarlas solo requirió el cielo libre y la voluntad de desplegar sus alas.

Amar lo que había es algo nuevo bajo el sol, desconocido para la mayoría de las personas y para todas las palomas. Ver América como historia, concebir el destino como un devenir, sentir en el aroma de un pacano el silencioso lapso de las edades: todas estas cosas son posibles para nosotros y lograrlas nos toma solo el cielo libre y la voluntad de desplegar nuestras alas. En estas cosas, y no en las bombas del Sr. Bush ni en el nailon del Sr. DuPont, yace la evidencia objetiva de nuestra superioridad sobre las bestias.

Bibliografía

Scott W. E. (ed.) (1947) *Silent Wings*. Wisconsin Society for Ornithology. Wisconsin.

Leopold, A. (1949) *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford University Press. Oxford (2017). *Oxford Dictionary*. Recuperado de: https://www.oxforddictionaries.com/

CELINA SOFÍA UGRIN
Licenciada en Letras Clásicas (UNC). Becaria doctoral de CONICET (UNC-IDH). Adscripta de la cátedra Filología Latina I y II (UNC) y de la cátedra Lengua y Literatura Latina II (UNSJ). Integrante del proyecto de investigación "Tipologías de la intertextualidad en la literatura latina" (SeCyT-UNC). Su investigación se centra en la influencia de la fisiognomía etnológica, patognómica y zoológica en Metamorfosis de Apuleyo. Paralelamente, se dedica a la traducción completa de A Sand County Almanac, de Aldo Leopold, la publicación de estos dos textos es parte de dicho trabajo.

Perrxs que pasean Humanxs

Cães que passeiam com humanxs

Dogs that walk Humans

Fecha de envío: 24 de marzo de 2021 **Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2021**

Fede Luna Buccio Lima
Estudiante de Sociología
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
Email: fedelunaticx@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Un anecdotario reflexivo, nota de campo, ensayo situado en la Mendoza del 2020-2021. Una familia Interespecie. Perrxs, gatxs, humanxs de compañía. Correas que se tensan, se aflojan, se sueltan, se rompen. Humanxs paseadxs por perrxs. Haraway y sus palabras acompañan el paseo. El primer capítulo presenta a las especies de compañía con las que he convivido. El segundo presenta a lxs perrxs que paseo o me pasean en mi cotidianeidad laboral. El tercer capítulo reflexiona sobre la ecosofía urbana construida alrededor de estos paseos.

Palabras clave: Haraway, Perros, Especies, Trans.

Uma anedota reflexiva, nota de campo, um ensaio localizado em Mendoza em 2020-2021. Uma família interespécie. Cães, gatos, companheiros humanos. Coleiras que apertam, afrouxam, soltam-se, quebram. Humanxs que são levados a passear pelos seus cães. Haraway e suas palavras acompanham o passeio. O primeiro capítulo apresenta as espécies companheiras com as quais convivi. O segunda apresenta os cães que passeiam ou me acompanham no meu trabalho diário. O terceiro capítulo reflete sobre a ecosofia urbana construída em torno desses passeios.

Palavras-chave: Haraway, Cães, Espécies, Trans.

A reflective anecdote, field note, an essay located in Mendoza in 2020-2021. An Interspecies family. Dogs, cats, human companions. Straps that tighten, loosen, come loose, break. Humanxs strolled by dogs. Haraway and her words accompany the ride. The first chapter introduces the companion species with which I have lived. The second presents the dogs that walk or walk me in my daily work. The third chapter reflects on the urban ecosophy built around these walks.

Key Words: Haraway. Dogs. Species. Trans.

1. Convivencia

Las palabras que forman este ensayo están tejidas al calor de las lenguas agitadas y semi-domesticadas de las especies de compañía que han compartido sus vidas conmigo.

> *Una tormenta nos ha asustado tanto que nos apilamos unxs sobre otrxs e intentamos descansar -aunque sea unos segundos- de la inundación. El techo se llena de granizo, nuestras respiraciones se agitan al ritmo de los golpes, el viento quiebra una rama que apenas se sostiene por otras que la entretejen. Nuestra mente deshilachada continúa telaraña agarrada en las acequias embarradas de la ciudadana y especista cotidianeidad. "Cuidado que te vas a lastimar" le digo a la Kichi, que del pánico se esconde debajo de la cama. ¿Por qué tanto miedo a los truenos? Son como los fuegos artificiales que retumban en el pecho, que desgarran coloridos hilos de los oídos en los brindis de Navidad. Las patas rasguñan desesperadas las puertas del universo… No para abrirlas ni para cerrarlas. Las puertas son los puentes. Los lados atraviesan el río que ¿Somos? en esta ecosofía trans-versal. Juntxs ahora y con algo de miedo.*

1.1.Mika

Alguna vez en su lomo canela, en su danza-tap-oveja-araña-folklórica-caniche-micro-toy, la Mika llegó y a lo largo de ¿13? años ladró su historia de protesta ancestral, durmió su lanuda siesta compañera, su felicidad electro-doméstica, su carrera en espirales en los patios terrícolas contra el paso del tiempo y la ceguera. Subida a la cama como si de un pelotero se tratase, lamiéndole la cara a mi sobrino a los meses de nacido, descansando en mi cabeza -cual sombrero- en la silla playera. Viajando juntxs a quién sabe dónde. Esperando el encuentro con mi madre. Alegre en su compañía comiendo palitos veterinarios, huyendo de las peluquerías. La Mika un día se nos fue, debajo de la mesa dejó de respirar. La enterramos en el patio cerca de la huerta. Allí todavía florece su blanco algodón juguetón.

1.2.Azar

Llegó así, de casualidad y se fue un día sin explicación. El Azar loquillo arrebatado alegre como pocos. ¿Dónde fue que lo encontramos? ¿Él nos encontró? Fue el primero que nos adoptó. Trajo sus dientes, su velocidad y su callejera sobrevivencia. ¿A dónde fue? Siempre los cuentos de perrxs que viajan en globo alrededor del mundo, vestidos de rayas coloridas y con anteojos espiralados, me hacen recordar al Azar.

1.3.Flaca

Tejió las redes vecinales, atravesó los puentes por debajo de la acequia, abrió centros culturales perrunos en las plazas, exploró kilómetros con sus patas embarradas trazando

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

mapas, memorizando lugares, enterrando tesoros, haciendo amigxs, llevándoles algo de alegría a quienes están tras las rejas, persiguiéndoles la cola a lxs que están afuera. La Flaca acerca su hocico de tierra y ofrece las flores perrunas de la amistad. Juntxs, y sin miedo. Abre su corazón al encuentro con lxs otrxs, en un picnic, en las rotiserías, en la montaña. Recibe feliz, los tesoros que alguien siempre guarda para ella.

A veces La Flaca acompañaba a otrxs humanxs. O recorría las calles sin volver por varios días. Siempre regresaba como diciendo "no saben dónde estuve y todo lo que aprendí". Perra libre y poliamorosa. Un día conoció a un chico y se fue a vivir con él una semana. Volvió. Luego se fue varias semanas. Volvió. Luego se fue un par de meses. Siempre nos la encontrábamos en la plaza o por ahí, revolucionando el mundo desde su perruno movimiento antisistema. De la misma manera que se fue de nuestra casa, se fue de la casa de su nuevo humano de compañía. Y durante aproximadamente un año no "volvió a ningún lugar". La buscamos, y no la pudimos encontrar.

1.4.Negrito

Todxs lxs perrxs tienen una determinada edad. Se puede suponer por sus características físicas y demás. Bleh. El Negrito tiene cientos de años. ¿Alguna vez fue joven? ¿Seguirá viva su madre? Porque lo conocimos hace tantísimos años cuando convivía con amigxs en otra casa ¡Y ya era viejito! Han pasado más de diez años desde que vive con nosotrxs y con su mini arrabalera presencia y eminencia sigue abriendo surcos en la tierra, corriendo por el medio de las calles -que son sus calles-, desafiando a los Goliats del mundo perruno y festejando los bocadillos de zanahoria con la alegría del planeta. Alguna vez queda duro por salir y entrar por las rejas del portón. A los días se recupera, y como nuevo se lanza a la aventura de re-correr la tierra. Estirar un brazo, dejar una mano colgando, o recostarse en el suelo es suficiente para que el Negrito se largue tiernamente sobre unx para dar y recibir cariño. Es como si se tratara de un ritual superior que algunxs humanxs todavía no entendemos. Cualquier otro perro hubiera sido profundamente lastimado en el campo de batalla de la modernidad al andar del Negrito, por ejemplo, al ser atacado por el más feroz de los más enormes perros. Pero él es incansable e indestructible defensor de sus trincheras. Su bandera, es el amor en la Tierra.

1.5.Brad

El Brad o Tuqui estaba perdido en una plaza en Godoy Cruz. Pegamos carteles para encontrar sus humanxs de compañía. Pero como no aparecieron fue automáticamente adoptado por la familia interespecie que ya éramos. Brad porque se parece a Brad Pitt. Tuqui por el cannabis medicinal. Su parche en el ojo. Su porte firme y desafiante. Su miedosa retirada. Su ladrido ataque pokemon. Su mandíbula temblorosa. Su ternura demandante. Su protesta, listado de peticiones, que no son tantas. Su mañosidad. Un perro malcriado, indomesticable, amigo de sus amigos, fanático de las tortitas con

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

chicharrón, el pan tostado...pero de complicada socialización. Es como si todavía tuviera ráfagas de recuerdos que lo atacan. Recuerdos de cuando se perdió. Y en el medio de un paseo comienza a ladrar para volver al hogar. Lxs demás perrxs no lo entienden y a veces lo atacan. El Brad rompiendo las cuchas. Saltando y cayendo de las sillas. Hablando a todo volumen por si alguien no escucha lo que tiene para decir. Allá está por la esquina y va a volver cuando él quiera. Tiene alguna referencia de dónde puede ir a pedir un hueso, pero no se anima a ir sólo, así que regresa a conformarse con algunas zanahorias que con el paso del tiempo ha aprendido a disfrutar.

1.6.Juana

Encontrada pequeñísima en la calle tuvo que crecer con lxs perrxs que éramos, y rápidamente se convirtió en una hermana más. La ¿primera? felina. Nunca tuvo un problema con lxs perrxs. Siempre ronroneó su gatuno y misterioso placer. Entregó sus pequeños ataques cotidianos, sus dientes y uñas afiladas, como si ese fuera el juego que nos quería enseñar. “Dale peleemos” ronroneaba. Se convirtió con el tiempo en una majestuosa y enorme gata maestra. Una caricia la convertía en una tormenta llena de rayos. Amaba dormir juntxs acurrucada en invierno debajo de las piernas. Un día enfermó. Quizá fue una pelea en el techo, con algún gato del barrio. No pudo recuperarse. La enterramos en el patio, donde todavía florece en glotones y coloridos maullidos de placer.

1.7.Coqui

Uno de sus ojos, es mitad blanco mitad marrón, una extraña marca de nacimiento, “la marca de la Coqui”. Ella ve por entre los espacios vacíos de la tropezada domesticación humana y encuentra las grietas para abrir caminos hacia la liberación perruna y animal. Amorosa como ninguna. Pide y pide porque sabe que merece. Pide para todxs un poco más. De caricias, de tiempo, de juego, de palabras, de música, de lluvia, de sol. Ha aprendido a andar libre con la Flaca. Es fanática de las zanahorias, tanto que podría vivir a base de ellas. A veces ladra a otrxs perrxs como avisando “no te atrevas a hacerme daño”, pero nada más. Fue elegida por la manada como la más juguetona y la más tierna. A la hora de dormir todxs pueden tener un lugarcito con ella. Llegó tras ser atropellada cerca de la plaza. Creemos que era callejera. Tuvimos que llevarla a operar. Ahora corre como el viento aunque su pierna esté suelta del hueso de su cadera. Si fuera por ella sería la líder de la-las manadas, pero no la dejan, es demasiado buena.

1.8.Tarso

Pequeño gatito que llegó rayado y gris. Se amamantaba de nuestras orejas hasta grande -aunque siempre fue pequeño-. Tarso por esos animales medio Lémures de ojos enormes. Aventurero nocturno y defensor de los techos. Espantó a invisibles fantasmas y jugó a las

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

escondidas con lxs duendes. Fue hermano y mejor amigo de la Juana. Juntxs abrieron los portales místicos y psicodélicos de la gatuna experiencia. Nunca percibí del Tarso un rasguño, una mordida, un ataque, una protesta, una señal de enojo. Un día volvió del techo con heridas. Una batalla con un gato vecino. Enfermó por el "sida felino" dijeron lxs veterinarixs. Tras muchos tratamientos, no pudo recuperarse. Un día lo encontramos sin vida debajo de la mesa. Lo enterramos en el patio. Sigue floreciendo en tiernas y amables plantas medicinales.

1.9.Kichi

La más grande y peluda, con rastas ancestrales, guardiana por vocación, la Kichi llegó porque quiso ser parte de esta manada, y porque andaba callejeando perdida por allí. No tiene ni tendrá dueñxs. Somos con la complejidad que esto representa sus humanxs de compañía. A veces compite con la Flaca por quien lidera la manada. Está en desacuerdo con muchas de las normas humanas de la humana normalidad y lo ha manifestado corriendo alguna bicicleta o largando algún tarascón a tobillos ajenos. Es por ello que no puede salir suelta (excepto las noches estrelladas, cuando vamos toda la manada en bicicleta, ella corre y se zambulle en los ríos y se arrastra por la tierra aliviando su domesticada comezón de protesta). Es mejor amiga de la Coqui y juntas juegan al juego de la mancha, las cosquillas, la tierna pelea. Odia las tormentas porque le hacen recordar a los fuegos artificiales, y viceversa. Es en esos momentos donde más nos necesitamos. Una vez cuando paseábamos escapó tras escuchar un trueno. Tras varias horas de búsqueda la encontré -justo antes de que el cielo se caiga- agotada en la puerta de un kiosco a muchísimas cuadras de distancia, con las patas lastimadas de tanto correr. Desde entonces una vez a la semana recuerda ese día con muchísimo temor. A veces se olvida, cada vez más, y vive feliz revolcándose en la tierra.

1.10.Tito

Un gato que llegó de otros techos, de otro planeta. Poco a poco fue adoptando nuestra casa interespecie de cinco perrxs, y muchxs humanxs. Al principio, la manada evitaba que bajara al patio, "juera de acá" le gritaban. Pero insistente el Tito fue ganándose el cariño y respeto de todxs. Se adoptó sólo, y en una casa llena de perrxs, entregó todo su cariño y sus ganas de contar historias. Un día enfermó no sabemos bien cómo -pareciera que por alguna pelea-. Su color de piel se volvió amarillo. Tras meses de tratamiento decidió irse de la casa y no lo volvimos a ver. Lo despedimos con mucha tristeza y confiando que donde esté, está descansando del dolor y recordando con gusto los buenos tiempos interespecies de mañosa conexión.

1.11.Tita

AÑO VIII | VOLUMEN I
JUNIO 2021
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Unxs amigxs regalaban a esta gatuna pequeñez, y dijimos que sí. Tuvo que adaptarse a la manada -cinco perrxs- que en un comienzo no la querían en sus espacios. Dudamos si era una buena decisión traerla a la casa. Sin embargo, al segundo día ella se animó a saludar, a hacerse un lugar, a tantear los caminos invisibles -las distancias adecuadas-, a disfrutar los momentos y el desafío de habitar nuestra casa. Rápidamente lxs perrxs la fueron adoptando, lamiendo, haciéndole espacio en la cucha -no les quedó otra-, la Tita impuso su felina determinación. Abrazó a esta familia y tejió en su ronroneo la música con la que se dibujan puentes sobre las plantas de la huerta, entre el amaranto y los girasoles, persiguiendo a curiosas libélulas que se preguntan por tan curiosa interespecie familiaridad. Mientras subo las escaleras a mi pieza me pide atención, muerde mis medias, "juguemos" maúlla. A la noche quiere dormir conmigo, aunque a las cuatro de la mañana se despierta y me muerde las piernas. Hay días en que se agazapa detrás de una maceta y sorprende al Brad o al Negrito saltándole en las espaldas. Ellos suspiran acostumbrados a su locura juguetona.

1.12.Flaca (Parte 2)

Pasó aproximadamente un año desde que la Flaca se fue. Ni su otro humano de compañía ni nosotrxs la encontramos o tuvimos noticias de ella. Imaginamos las posibles aventuras que tuvo, los viajes subterráneos, las cartografías animalas afectivas que trazó en su sonriente andar. Sólo a veces pensábamos en que tuvo algún problema y no logró encontrar el camino de regreso...o quizá un accidente. No sé. La cuestión es que la Flaca ¡volvió!, unos días antes de Navidad. Ahí estaba moviendo la cola parada frente al portón como si regresara de un viaje místico. "¡Flaca!". Qué lindo reencuentro de besos y abrazos. Todxs, perrxs, gatxs, humanxs, vecinxs, plantas, pozos, zanahorias, mariposas… todxs nos llenamos de alegría en su regresar.

2. Perrxs pasean humanx

Ese día fui a imprimir un cartel que imaginé viral. Es decir, la conjunción entre el dibujo de un perritx haciendo una pose "fortnite" y el título "paseo perrxs" iba a llevarme a un mundo canino diverso abierto a la trans-formación de las relaciones humanxs perrxs en el proceso de ser-nos paseadxs. Algo así sucedió, pero lo que más me llamó la atención de esta pegatineada con cintex por los postes mendocinos, fue la reacción vecinal. No logré ver directamente los hechos, pero al otro día de la primer pegatineada, la mayoría de mis carteles habían sido arrancados -intuyo que con violencia-. A la semana realicé la segunda pegatineada. A los días descubro el mismo panorama. ¿Será el dibujito del perrx? ¿O será la frase "Paseo Perrxs"? A las semanas vuelvo a pegatinear y de nuevo los carteles rotos por personas evidentemente enojadas -ahora intuyo- por la X. Lo que me recuerda a las personas devotas de la real academia española que alguna vez consideraron atacarme por ser una X. Y debo admitirlo, las X me encantan. Mis palabras, como mis tránsitos

identitarios, como mis especies de compañía y las ecosofías que construimos juntxs, somos simpoiéticxs, "sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos" (Haraway, 2019, p. 63). Somos ciencia ficción, ni a, ni o, ni e. Impronunciables, incognoscibles, excéntricxs, como pequeñxs monstruxs dibujadxs que, cual "mushishis" o "pla plas", nos desprendemos del papel y salimos a pasear. Somos "seres tentaculares" que "crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos; son abiertos y a la vez anudados, de algunas maneras y no otras" (Haraway, 2019, p. 61). X como "Figuras de Cuerdas" con las cuales jugar, saltar, tejer, atar, soltar, narrar los "mundos posibles y tiempos posibles (...) aquí y aún por venir, (...) como un compost semiótico-material, como teoría en el lodo, como embrollo" (Haraway, 2019, p. 62).

2.1.Tati y Morena

Ellas son sabias ¿Hermanas? seguro que sí. Solo las hermanas lanudas son tan unidas. Al andar se mezclan, entrecruzan, compiten por la delantera, en un silencio zen, en un horizonte nebuloso, lleno de perrxs encerradxs en sus casas ladrando (lo cual las asusta mucho cada vez). ¿Todavía no se acostumbran a ver a otrxs perrxs encerradxs? Pues no.

Morena es una caniche pequeña de unos ocho años con apenas trazos canela en el lomo. Ladra diciendo "no te detengas, sigamos". Se recuesta panza arriba hipnotizada por una caricia. Come naranjas y sandías.

Tati es una caniche pequeña de unos 12 años, de color marrón. Le encanta pasear con la frente en alto. Hacemos como un montón de cuadras juntxs. Algunos días no puede salir porque está decaída o con dolores. Hace años que tiene un tumor que le crece hacia afuera desde la zona de la panza. Hace años que tiene algunos días en que pareciera que va a caer en un punto de no retorno. Pero siempre vuelve, con su saltito ballet y alegre rectitud al andar.

2.2.Wally

El Wally es un "Golden" de unos tres años. Desde que lo paseo es muy mañoso y todo el tiempo quiere estar encima mío. Cuando lo suelto no se despega de mi lado, me salta, me agarra como queriendo montarme, pero no sólo eso, busca afecto, le doy cariño, se tira agradecido y es el perro más feliz del universo. Antes de comenzar a pasearlo, su humana me contó que se lastimaba la pata porque estuvo meses sin salir ya que ella estuvo de viaje. Primero reconocimos el terreno, la plazoleta de la vuelta y la vecindad. Al tercer día salimos en la bici y me tiró al piso cuando corrió como si no hubiera un mañana; no me pasó nada. De a poco fuimos encontrando un ritmo, un equilibrio. Tan cachorro grandote, que no se animaba a cruzar las pequeñas canaletas de la plaza y me miraba gritando "¡ayuda!". Ahora cuando le pongo la correa se permite husmear las cacas, pastos, pis, postes… y si aparece otrx perrx se acerca curioso, no sabe cómo interactuar y vuelve

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

con la ansiedad de quien no ha aprendido a jugar a la mancha. Vuelve a babear y a correr al lado de mi bici como si jugáramos carreras contra el tiempo que se termina, pero sólo hasta mañana. Día a día va dejándose explorar un poco más sin correa y sin la ansiedad de treparse a su humanx. Desde que sale con la Filo -perra tremenda-, no puede evitar un torpe tropezón andante de nervioso primerizo compañero perruno de paseos y una cariñosa motivación de amistad.

2.3.Simona

La Simo "de la gente". Diversa ella. El primer día que la conocí me ladraba como para atacarme, tanto que no podía acercarme. Estaba a punto de abandonar la tarea de pasearla hasta que caminé un rato junto a ella y su humana de compañía, arriesgué mi mano y logré hacer contacto. Tomé su correa y desde entonces me lleva cual carruaje a las aventuras bosque-ciudad, tropezando con las acequias, trazando cartografías accidentales, dejando migas de pan para volver por los caminos labrados, ladrados, sabiendo la ecosofía del escapar corriendo de las mordidas de otrxs perrxs, o de olfatear las colas de lxs desconocidxs. Descubrí en su amenazante proceder a una perra deseosa de hacer amigxs. "Se nos escapó y por suerte volvió a las tres horas" me contaba su humana. Y yo, con la Simona atada a la cintura, sufriendo su tironeo y reclamo "quiero correr, sólo quiero correr y jugar", decidí soltarla en una plazoleta donde una pandilla de perrxs "forever-cachorrxs" la invitaba a jugar a la mancha. Y así sucede cada vez, corre en espirales escapando de las simpáticas y torpes piruetas de sus amigxs, revolcándose en el pasto mientras uno, dos perrxs se trepan entre sí, ruedan y alegres alegran el paseo. A veces sale con el Benshi -perro serio- y le salta al cuello abrazándole fuertemente para que reaccione y afloje su correa interior.

2.4.Benshi y Rolo

Un paseador conocido, de esa especie que camina las "perrovías" urbanas, me pasa el contacto de estos perros que necesitan salir urgente. Llego a la casa y son enormes ovejeros que no paran de ladrar desde las rejas. Sus humanxs me hacen pasar a la cochera. Todo parece indicar -cual película- que van a abrirles la puerta y los perros van a salir con una sonrisa gigante y me van a comer.

(Interludio-Recuerdo: paseaba por segunda vez a dos perrxs que por su fuerza y collares -de esos que no sirven- se escaparon y atacaron a otro que estaba tranquilo mirando la nada. Había tanta furia tantos dientes que intenté tirarles de las patas, usar mis pies y gritos, pero no se separaban. Vi sangre en el cuello del perro de pelo blanco y su humana gritaba también. En mi desesperación intenté usar las manos para separarlxs y sentí una trampa para osxs, una picadura de dinosaurio, una aguja abriendo mi dedo como si fuera el papel de un caramelo de cereza derretido. Logré afortunadamente en mi sacrificio alquímico, separarlxs. Pero una de lxs perrxs que yo paseaba salió corriendo al

perro de pelo blanco ensangrentado, esquivando los autos de la siesta y perdiéndose en el horizonte asfaltado y gris. Dejé a la otra perra al cuidado de un desconocido. Ella quedó como asustada, sorprendida de lo lejos que llegó su ataque. Corrí a toda velocidad atrás de lxs perrxs que se perseguían y hago unas cuatro cuadras corriendo, sosteniendo mi mano ensangrentada y sintiendo el rayo sobre mi madera abriéndose en surcos de dolor, desesperadx porque imaginaba que la sangre en el perrx era señal de que eso se iba a poner peor. Lxs perdí de vista. La gente en la calle me miraba con cara de "¿estás bien? eso es sangre". Me encontré con la humana del perro de pelo blanco, le pedí perdón y dejé mi número de celular. Por esas casualidades doblando en una cuadra x me encontré al perro que yo paseaba y logré, mancx, improvisar un collar y correa para llevarlo a su casa. Pasé por la plaza a buscar a la perra que me miraba preocupada. Cuando llegué a casa de su humana, ella estaba nerviosa, me vio heridx y le pedí que me dejara lavarme. Le conté la secuencia de sucesos. Me dijo angustiada "otra vez". "¿Cómo otra vez?" le contesté. Pues parece que ya antes habían atacado a otrx perrx y la habían denunciado a la señora. Con un enojo dolorosamente extraño caminé hasta mi casa pensando en el perro de pelo blanco -segurx de que le habían hecho mucho daño- con una tristeza profunda. Bueno la cosa es que tuve que ir al hospital donde me pusieron unos nueve puntos en el dedo. Nunca me había mordido un perrx. Duele como demasiado. Por suerte me entero por el celular que el perro blanco estaba bien sin heridas. La sangre que tiñó su cuello fue porque uno de los que yo paseaba se mordió la lengua. Todxs se/nos recuperamos. Aunque decidí no volver a vernos. Fin del Interludio-Recuerdo).

Benshi y Rolo sólo me olieron, ladraron, asustaron, saltaron, babosearon. Sacarlos juntos era imposible. Se ponían en actitud violenta y no podía sostenerlos.

(Recuerdo: dos perrxs que tuve que dejar de pasear porque me arrastraron literal tres o cuatro metros por el césped de lo fuerte que tiraban de las correas).

El Benshi tiene su encanto. Cuando pasea sólo, le gusta caminar, oler, saludar a otrxs, disfruta tanto que no quiere volver y me llena de ternura como si fuera un niñx viejx. El Rolo está “pasado”. Tuvo unos meses a un entrenador, pero parece que no resultó. Está tan desesperado-ansioso por salir que tira de la correa y ladra como tildado, como si ladrar y tironear y saltar fuera para él el paseo. Decidí por una cuestión física –no me lo puedo- no llevarlo "cortito" ni disciplinarlo. Sabiendo que el entrenamiento tradicional fracasó opté por el método de ponerme “blanditx” y dejar que me lleve. Es así que apenas se abre el portón salimos corriendo, y el Rolo con desesperación mea y huele todo a su paso. Afortunadamente no se obsesiona con otrxs perrxs ni humanxs. A los diez minutos de trotar con él y seguirle el ritmo baja gradualmente su ansiedad. A la segunda semana ya se acostumbra a la dinámica con avances sorprendentes en su… en la sensación que me transmite de que está disfrutando la salida y que me comienza a registrar cuando le pido ir más despacio. No ahorcar al perro con la correa, y no lastimarme la cintura, es un avance muy importante.

2.5.Filomena

La Filo es una perra que estuvo guardada ¿castigada? porque alguna vez corrió a una bicicleta en la que iba un viejito a quien mordió en la pierna. Pareciera que no fue tan grave. Algo con el ruido de las ruedas, los pedales, las patinetas, altera su existir. Pero asustó a todxs y decidieron no sacarla más. Pasado ¿un año? de este antecedente penal perruno me contactan para pasearla con la condición de que no la suelte. Y la Filo amante de la libertad, de arrastrarse y revolcarse sonriente por toda la suciedad posible, de correr a toda velocidad, me adopta automáticamente como lx humanx que va a darle salidas transitorias a lo más cercano a la liberación. Ahí vamos, con una larga correa que le permite perseguirse con otrxs perrxs, andando en bici a peligrosas y adrenalínicas velocidades -literal recuerdo las imágenes de perrxs lobxs arrastrando trineos hacia un lugar mejor-. La Filo arrastra y se menea de espalda sobre basura, pis, caca, se mete en las acequias embarradas, come huesos, tutucas, palomas muertas que de casualidad olfativa encuentra (intento sacarle todo de su boca, pero realmente no puedo). Siempre que la busco muerde la correa gritando explícitamente "¡sácame de estas cadenas! Su humana me dice que le dé un chirlo para que se porte bien. Pero no puedo, "no doy chirlos" le digo, imaginando la cara de la Filo diciendo "hagas lo que hagas esta correa para mí es una cadena". Aun así, la siento siempre feliz de encontrarnos, agradecida, demandante, desafiante. Cuando me voy se queda mirando desde las rejas como si una hora fuera poco tiempo para ella (lo es para todxs). Sea cual sea su pasado, su futuro es de amor eco-sofístico.

3. Ecosofía urbana y perrxs

Escribo y los dedos se me vuelven cables que se vuelven lombrices que se vuelven sonoridad lúdica y ansiedad revolucionaria. Un silbido, un ladrido, nos atrae magnéticamente. Haraway destaca que “no hay sujetos ni objetos preconstituidos, ni fuentes únicas, ni actores unitarios ni finales definitivos” (Haraway, 2003, p. 6). En este sentido, no hay manera de mirar nuestro saber-hacer en relación a las especies de compañía y nuestros entornos (urbanos en este caso), que no sea una perspectiva situada, antiesencialista, antibiologicista, y me animo a decir “trans-feminista”. Este último concepto articula diversos y poderosos movimientos históricos, culturales, sociales, políticos, económicos, afectivos, monstruosxs, “tentaculares”. Otredades frente al “Uno” hegemónico, colonizador y explotador de nuestros cuerpxs y bienes comunes. Donna Haraway (2003) menciona que el *Manifiesto de las Especies de Compañía* trata de la “implosión de la naturaleza y de la cultura en la incansable e históricamente específica vida compartida de los perros y las personas, vinculados en la otredad significativa” (Haraway, 2003, p. 16). Intensidad contradictoria en hábitats especistas, patriarcales, capitalistas, racistas, colonialistas. Somos parientes inmersxs en ecosofías en disputa,

somos problemas y problemáticxs, enredadxs en afectos y redes de poder. Esta bitácora ecosofística se trenza en "contar relatos sobre la relación con la otredad significativa, a través de la cual los compañeros nos convertimos en lo que somos en carne y signo" (Haraway, 2003, p. 24).

Las ecosofías se nutren de historias, de perspectivas situadas interdependientes, de convivencias afectivas y laborales interespecies que tensan las nociones esencialistas y biologicistas presentes en el antropocentrismo capitalista, racista y patriarcal y que calan nuestrxs cuerpxs e historias trans-feministas. Somos X, trans-especies de compañía. Narraciones extraordinarias, propias de sombras chinescas enceguecidas por la luz del sol. ¿Es esto una cadena? ¿Una invitación para salir a tomar aire? ¿Premio-castigo? ¿Son obsoletas las correas? La otredad significativa de Haraway trata de "conexiones parciales", de "geometrías contraintuitivas y las traducciones incongruentes necesarias para llevarnos bien, donde los trucos divinos de la evidencia y la comunión inmortal no son una opción". (Haraway, 2003, p. 24). Ochenta pesos la hora y mi cuerpo es una liviana cadena que puedes arrastrar hacia donde tu olfato te dirija. (Esto me recuerda al trabajo con niñxs, en educación, cuidados, recreación… ¿Niñxs de compañía?). Ni perrxs sin paseadorxs, ni paseadorxs sin perrxs. Un auto pasa a toda velocidad y casi nos choca a todxs (a mi abuelo en bicicleta, a mi abuela que sin saberlo se perdió, al niñx polimorfx que fui). -Extraño a mis ancestrxs de compañía-.

Ese tecnoindustrimilitar medio de transporte ha colonizado los senderos. Ir de casa hasta la plaza puede ser una aventura innecesariamente mortal. El Wally no puede andar suelto porque los autos lo van a chocar. Sino sería el perrx de compañía de toda la cuadra. Y lxs demás perrxs de la cuadra podrían interactuar no a través de las rejas, las correas, los gritos y amenazas de nuestra civilización. No hay paz garantizada sólo distintas condiciones de existencia, decisiones que nos involucran, convivencias de riesgo, bien y mal - intencionadas, neoliberales, trans-especies.

Se escucha un choque en la esquina. Lxs vecinxs se asoman por entre las rejas. Del kiosco sale unx chicx preocupadx. Una perra en la esquina levanta el hocico y recuerda como un relámpago el sonido de las ruedas frenando dibujando el asfalto. La moto está tirada, perrxs y humanxs interpretan con terror de guerra mundial, que es algo que pasa y que suele pasar. El Wally es la primera vez que ve un choque. La chica que venía en moto está en el suelo. Un pequeño grupo de personas se acerca a brindar su ayuda, a increpar al conductor del auto que pasó, lo suficientemente rápido como para mínimo increparlo. El Wally cada vez que escucha una frenada o un golpe fuerte en el asfalto, salta como si de un trueno se tratase. Me mira y dice "quiero volver a casa".

A veces, con el quinteto perrunx de casa con la Flaca a la cabeza llevándonos a todxs de viaje, imaginamos que la calle es un río, y la acequia llena de agua la excusa perfecta para inventarnos delfines, y la Kichi salta toda como una medusa que agita su melena de serpientes negras. Llegamos al parque, que es -por ahora- el hábitat natural de estxs perrxs. Un lugar infinito para sus narices. Libres de culpas, retos y miradas del mear,

cagar, comer, beber, ladrar, embarrar, desenterrar, dormir, soñar. Una señora lleva sus dos perrxs amables con unas correas de colores. Nos mira pasar asombrada. Cuando frenamos a tomar agua en el arroyito ella se acerca y dice "¿Son todos tuyos?". "Algo así" le contesto anarco-comunista. "Felicidades" me dice. Como si imaginara a sus perrxs así corriendo sin correa en su propia manada andariega. Pienso en que somos afortunadxs en nuestra frágil, riesgosa, ruidosa y contradictoria salida. Nuestra ecosofía está en riesgo al mismo tiempo que somos un riesgo. Somos X. Ciencia ficción "es un método de rastreo, seguir un hilo en la oscuridad, en un peligroso relato verdadero de aventuras en el que quien vive, quien muere y de qué manera podría llegar a ser más evidente para el cultivo de una justicia multiespecies" (Haraway. 2003. 22).

Al volver con la lengua afuera, nuestra "familia generada en el vientre del monstruo de las historias heredadas que tienen que ser habitadas para ser transformadas" (Haraway. 2003. 96), reencuentra el plato de agua, el alimento balanceado, el ventilador al mínimo, las zanahorias ralladas, la gata asombrada que pregunta en voz alta "¿Adónde fueron?".

En el camino a casa, otra manada nos salió a "buscar pelea". Eran tres. A la Flaca la encerraron y casi la tiran a la acequia. Todxs se ladraron mucho. Algunos mordiscos fueron largados al aire por si acaso. "Nadie pasa en esta esquina" decía el trío patotero. "Me tocás, y te mato" decía la Flaca. Todxs nos alejamos porque una pelea allí podía ser mortal (los autos pasan alrededor como balas). Pero bien que la Coqui y la Kichi estaban listas para poner a esos perrxs patoterxs en su lugar. ¿Habrá un movimiento de paseadorxs de perrxs, veterinarixs, niñxs-impurxs, que intervengan en conflictxs inter-perrunxs? "Woolf entiende lo que ocurre cuando lo impuro se pasea sobre el césped de lo debidamente registrado. También entiende lo que ocurre cuando estos seres marcados (y marcadores) consiguen credenciales y un sueldo" (Haraway, 2003, p. 88). En este sentido me cuestiono el lugar "pedagógico" de la norma-lidad antropocentrista, tanto de resolución de conflictos (premio-castigo meritocrático "sálvese quien pueda"), que la "escuela" y también "la calle" ofrecen en oferta. Ochenta pesos la hora, y si es con correa, mejor. Sin embargo, impurxs somos (aunque la sensación de "ser" ya tiene algo de pureza). Y nuestros procesos de "registro" son aún más contradictorixs, como si ladrar fuera "hacer ruido", como si correr por la calle fuera un "acto suicida", como si el encuentro con el otrx animal fuera siempre en el borde del genocidio nuclear. Transiciones transgenéricas al borde de la adaptación de lxs menos aptxs. Antinatura, antievolucionistas. Enemigxs. Desesperadxs de la mano invisible del querer. Narices frías de olfato agudo tras el rastro de sangre civilizatorio, capital cárnico, acumulación originaria de la originaria originariedad.

Las redes de poder tejidas entre humanxs y perrxs son una trinchera más de las luchas de clases y populares históricas (milenarias) y cotidianas. Alguna vez, gatxs y perrxs conviven en comunidades secretas, junto a una multitud de elementos de compañía, tan familiares como las ratas, tan explosivas como las bolsas de basura, tan

antropocéntrico como perrxs, niñxs, trabajadorxs, diversidades sexuales, territorios, bienes comunes, decisiones colectivas con dueños.

Un continuum de protestas se multiplica ciertas noches en que lxs perrxs de todas las cuadras del mundo comienzan a ladrar el mito original y el apocalipsis por venir. “Quiero saber cómo vivir con las historias que llegaré a conocer” (Haraway, 2003, p. 81). Un caniche se mira al espejo, no ve a nadie. Recuerda al vecino tras el enrejado. Escucha su silbido. Responde bajito. “Guau”.

Hoy es día de paseo. El cinturón en la cintura moretoneada. Estxs perrxs visitan a sus amigxs más seguido que yo. Somos un problema:

> *Ir de visita no es una práctica heroica, armar un alboroto no es la Revolución, pensar unos con otros no es el Pensamiento. Abrir versiones para que las historias puedan continuar es tan mundano, tan ligado a la tierra... Este es el punto, precisamente. El mirlo canta su importancia, los turdoides danzan su brillante prestigio, quienes cuentan cuentos rompen el orden establecido. Esto es lo que significa “ir demasiado lejos”; esta práctica curiosa no está a salvo. Al igual que Arendt y Woolf, Despret y sus colaboradores entienden que estamos tratando con “la idea de un mundo que podría ser habitable (Haraway. 2019. 201).*

De esta manera recuerdo la plaza de mi infancia ahí donde caí del árbol del amor y me esguincé la muñeca mental para siempre. La vecindad ha acordado el permitirse en una danza circular "soltar" a sus especies de compañía. Y a veces son doce, quince, lxs perrxs que se encuentran, se lamen, huelen, montan, persiguen, atrapan, desafían, abrazan. Pareciera que es una pedagogía implícita de lúdica socialización, de encuentro comunitario más popular de lo que parece, más antiespecista de lo que intuimos. Sí a veces, los pozos, las cacas, los ladridos, los desencuentros, las peleas, el miedo. “El alboroto (…) afirma la necesidad de resistir la asfixiante impotencia creada por la ‘imposibilidad de hacerlo de otra manera, lo queramos o no’, que hoy reina en todas partes”. Ya es hora de montar ese alboroto” (Haraway, 2019, p. 202). Somos este alboroto trans-especie. Esta manada atravesada por accidentes que se suceden como misteriosas represiones, como aturdidas amenazas, como un lenguaje que deja huella y cicatrices. Somos saberes interespecies, ecosofías, nudos, tentaculares, palabras, ladridos, maullidos. Mapas de colores, texturas, sabores, olores, intuiciones, imaginaciones. La profecía tiene su collar. Heridxs estamos. Es nuestro momento de pasear. Tú, puedes llamarme… como quieras. Habitemos en los escondites de nuestras lenguas agrietadas. Público cautivo. Niñxs terroristas. Trepen a los árboles. Aúllen.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Haraway, D. (2003). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Bocavulvaria Ediciones, Córdoba, 2017. Disponible en: https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2017/12/manifiesto-de-las-especies-final.pdf

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición Consonni, Bilbao, 2019.

FEDE LUNA BUCCIO LIMA
Estudiante de Sociología preparando mi tesis sobre teorías trans-travestis. Actualmente realizo el taller virtual "Recreando Historias", y cuido diariamente a "León", niño de un año y medio. Artesanx de títeres y marionetas "Del Invierno". Paseadorx de perrxs (o paseadx por perrxs) de las tardes mendocinas.

Reseñas

"Que este livro possa latir!" A *cosmopolítica dos animais* e a arte de filosofar com histórias (dos) animais

"¡Que este libro pueda ladrar!": A *cosmopolítica dos animais* y el arte de filosofar con historias (de los) animales

"May this book be able to bark!": A *cosmopolítica dos animais* and the art of philosophizing with animal('s) stories

Fecha de envío: 13 de enero de 2021 **Fecha de aceptación: 11 de mayo de 2021**

Maurício Fernando Pitta
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (Brasil), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (Brasil).
Email: mauriciopitta@hotmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Esta resenha trata do novo livro de Juliana Fausto, *A cosmopolítica dos animais*, recém-publicado pela editora brasileira n-1 em conjunto com a editora Hedra. Entremeando histórias, filosofia, etologia, antropologia e ciências biológicas, a autora elabora uma série de definições para “política” que estão além do escopo reducionista da filosofia política antropocêntrica dos cânones. Tais definições explicitam vínculos relevantes entre cosmopolítica e animalidade e exploram, em diálogo com autores como Donna Haraway, Lynn Margulis, Paul B. Preciado e Vinciane Despret, outras possibilidades de se engajar teoricamente com os próprios animais.

Palavras-chave: Animalismos, Antropoceno, filosofia política, Juliana Fausto.

Esta reseña trata del nuevo libro de Juliana Fausto, *A cosmopolítica dos animais* (“La cosmopolítica de los animales”), recientemente publicado por la editora brasileña n-1, junto con la editora Hedra. Entremezclando historias, filosofía, etología, antropología y ciencias biológicas, la autora elabora una serie de definiciones de “política” que van más allá del alcance reduccionista de la filosofía política antropocéntrica canónica. Estas definiciones hacen explícitos los lazos relevantes entre cosmopolítica y animalidad, a la vez que exploran, en diálogo con autores como Donna Haraway, Lynn Margulis, Paul B. Preciado y Vinciane Despret, otras posibilidades de relacionarse teóricamente con los propios animales.

Palabras clave: Animalismos, Antropoceno, filosofía política, Juliana Fausto.

The present review discusses Juliana Fausto’s new book, *A cosmopolítica dos animais* (“The Cosmopolitics of Animals”), recently published by Brazilian publishers n-1 and Hedra. Intertwining stories, philosophy, ethology, anthropology and biological sciences, the author elaborates a series of definitions for “politics” that go well beyond the reductionist scope of the anthropocentric political philosophy of the canons. Those definitions explain relevant connections between cosmopolitics and animality, and explore, in dialogue with authors such as Donna Haraway, Lynn Margulis, Paul B. Preciado and Vinciane Despret, other possibilities for theoretically engaging with the animals themselves.

Keywords: Animalisms, Anthropocene, political philosophy, Juliana Fausto.

Juliana Fausto (2020). *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 Edições; Hedra, 346 pp. ISBN: 978-65-86941-15-9

Donna Haraway filosofa por histórias. Contando histórias. Histórias menores, que subvertem e embaralham as Grandes Narrativas e que, ao estimular parentescos estranhos, impróprios e inapropriáveis, potencializa pensamentos-práticas e alianças entre diferentes, sem, com isso, recair na contação de estorinhas sem fundo, sem efeitos ou implicações políticas, práticas e materiais. Com toda a certeza, o mesmo pode ser dito de Juliana Fausto, que, em seu livro, *A cosmopolítica dos animais* (2020), publicado recentemente pela n-1 em conjunto com a editora Hedra, pensa e faz através das e com as narrativas dos pequenos, das minoridades, daqueles que, embora relegados pela História senhorial, branca, ocidental e antrópica à condição de autômatos sem *lógos*, se exprimem e fazem seus próprios mundos. É com eles que Fausto embaralha a *différance*[252] bestial, que no português, toma forma com termos como história e estória, caso e causo, numa "diferOnça"[253] a partir da indiscernibilidade entre a mordida e a mordiscada (*the bite and the nip*), o combate e a brincadeira, a filosofia e o latido.

Aristóteles foi quiçá o primeiro a opor conceitualmente o humano detentor de discurso, o *zoon lógon ekhon*, e o vivente sem fala — e sem mundo —, o *zoon alógon*. De Aristóteles a Giorgio Agamben, passando por René Descartes e Martin Heidegger, com exceção de raros casos (como Diógenes, o filósofo-cão), a filosofia do Ocidente, a saber, a filosofia antropocêntrica do Jesus de rosto ariano, relegou o animal à zona de indiferença de um vivente desqualificado, denegado, sem fala e que, apesar de possuir *phoné* ("voz") é tido como um "in-fante", um "sem voz" e, portanto, animal a ser tutelado e dominado "para seu próprio bem" (de quem?).

Filósofas como Fausto, Haraway, Vinciane Despret ou Isabelle Stengers —sem contar as escritoras feministas de *Science Fiction*, como Ursula Le Guin e Octavia Butler—, subvertem e plurificam as possibilidades e potencialidades da filosofia, transformando-a em uma prática vital, simbiogênica, que se faz por histórias e que, sendo assim, não representa ou toma a voz dos pequenos, dos *critters*, mas se produz com eles e *diante* deles, como afirma Gilles Deleuze, citado por Fausto. Filósofas como Fausto ou Haraway fazem com a filosofia o que fizeram primatólogas como Jane Goodall ou Dian Fossey ao sair do gabinete e observar primatas *on site* a partir de uma perspectiva outra, marcadamente feminina, causando uma verdadeira virada na primatologia, tornando a

[252] Famoso conceito de Jacques Derrida (1982), homófono do termo francês différence, "diferença" — como no caso das palavras "história" e "estória", no português. Derrida se utiliza deste termo para evidenciar como distinções da linguagem escrita se embaralham na oralidade e como o sentido "final" de cada conceito sempre escapa, sempre difere (no sentido de ser adiado, espacial e temporalmente), não sendo nunca capturável em sua totalidade.
[253] Brincadeira do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro com o conceito de différance, deslocando a polissemia derrideana "diferir-adiar (temporar) e diferir-separar (espaçar)" a partir "do duplo movimento de diferir-absorver próprio do canibalismo [ameríndio]: diferir como alterar-se pela incorporação do outro" (Viveiros de Castro, 2018, p. 14).

disciplina, como diz Haraway citada por Fausto (2020, p. 127), “um gênero da teoria feminista”. Se a filosofia passou a se resguardar na torre de marfim dos eventos acadêmicos, dos artigos lidos apenas por pares especializados, das teses exegéticas no formato “conceito x no autor y”, o livro de filosocontos de Fausto, subversivo em excesso produtivo com relação ao jeito “maior” de se fazer filosofia, expira um sopro de vida (animal) nos livros humanos, demasiado humanos, que acumulam poeira na estante da sala.

A tese do livro de Fausto é aparentemente simples: a política é um território em disputa. Apesar das origens antropocêntricas da filosofia política ocidental (Platão e seus pastores contra lobos antropófagos, Aristóteles e a comunidade fundada na *philia* exclusivamente humana), a política pode ser e, no mais das vezes o é, animal. Mas a tese se complica na mesma medida em que a política antrópica e canônica deixa seu caráter monolítico e se dissolve também em problemas como os seguintes: o que está implicado no ato de insistir e disputar o terreno da *pólis*, ao invés de abdicar dele em razão de sua origem senhorial e colonial? O que acontece com a política quando percebemos que seu sentido próprio se dilata para além não apenas dos campos da representação e das classes sociais, mas também para além do escopo da espécie? O que os animais têm a nos dizer quando deixamos de lado a presunção de interpelá-los como instrumentos, objetos, estandartes de redes sociais ou filhos edipianos para, enfim, nos engajarmos com eles politicamente, isto é, *responsável* e *responsivamente* (com todos os harmônicos que o termo “responsabilidade” carrega, incluindo a habilidade de responder perante o outro)?

Há uma multiplicidade de jeitos de se dizer “política” quando visto pelo prisma dos mundos e mundificações (*worldings*) animais, cada qual interligado a uma forma de narrar, a um conteúdo narrativo e a um contexto a partir do qual se narra, bem como às vozes que acompanham a narrativa e a seus arranjos materiais e simbióticos. A depender de tudo isso, a política pode ser: “um modo de intra-ação do qual resultam não apenas sujeitos, mas espaços coabitados” (Fausto, 2020, p. 100); “arriscar-se em arranjos provisórios” (p. 101); “a saúde do instinto” (p. 182-3); “um jogo ou uma brincadeira não inocente que diz respeito à diferença entre *fair play* e *bullying*” e “habitar o perigo de que esta brincadeira se torne combate” (p. 183); “a arte de criar saídas”, “fabular diante de e com povos menores” e “inventar famílias e comunidades monstruosas” (p. 263); “o desejo da vida, em suas aventuras e experiências de diferença, mistura, morte, descontinuidade e continuidade” (p. 318). Essas e uma pletora de outras definições, todas articuladas entre si apesar de sua heterogeneidade, são trazidas por Fausto como se a autora construísse meticulosamente melodias em ressonância com o clássico *What is life?*, de Lynn Margulis e Dorian Sagan (2000), livro que trazia, ao final de cada capítulo, definições diferentes e desviantes do que é vida. Se Margulis e Sagan se perguntavam sobre o que é a vida, Fausto segue seus passos e questiona: *que tipos de política faz a vida?*

Em seu primeiro capítulo, *Errantes*, Fausto, reafirmando sua perspectiva situada, conta a história de como veio a "adotar" Nausicaa, Bruxo e, posteriormente, Batatinha, três gatos que convivem com ela e seu companheiro humano, Marco Antonio, em Curitiba, no sul do Brasil. A narrativa é entremeada com reflexões sobre a condição política dos gatos errantes nas cidades grandes e particularmente em Curitiba. Nota-se que utilizo aspas no verbo "adotar", pois a autora, quando não rejeita, no mínimo levanta suspeita no livro quanto a termos como "adoção" e "resgate", dado que pressupõem uma tutela condescendente entre o humano e os "resgatos". Não à toa, e contra esses termos, Fausto levanta a questão de se pensar nos animais errantes das grandes cidades como *refugiados políticos*, questionamento que leva ao que eu considero ser o ponto alto do capítulo: o confronto com a conceituação agambeniana da "vida nua" e sua exclusão peremptória de animais outros que humanos do domínio da política.

Em um trecho de uma troca de *e-mails*, datado de 12 de maio de 2013, entre Fausto e Giorgio Agamben, autor do projeto *Homo sacer*, a filósofa pergunta se seria possível falar sobre uma vida nua dos animais, aproveitando do conceito, delineado pelo filósofo italiano, de alguém capturado em uma zona de indistinção entre humanidade qualificada e política e animalidade instrumental e econômica, bem como entre a sacralidade e a matabilidade. Agamben replica que seria possível sim, *da perspectiva da autora*, que se falasse em política *se, e somente se* a discussão fosse visada apenas a partir da aplicação unilateral do poder político *sobre* os animais; "mas não existe uma vida política dos animais, então, nesse sentido, a vida nua não parece possível para eles" (Agamben apud Fausto, 2020, p. 50).

Fausto mostra como essa pressuposição agambeniana de que os animais extra-humanos estariam tão somente sujeitados ao poder, mudos diante da decisão do *lógos* humano, está tão disseminada na filosofia ocidental canônica ao ponto de se confundir com sua própria aurora: desde ao menos Platão, a filosofia sempre se constituiu sobre aquilo que a filósofa ecofeminista Val Plumwood chamou de "política da lógica do senhor" (Fausto, 2020, p. 65), em que uma série de dualismos hierárquicos emergem a partir da distinção basal e denegativa entre *lógos* e *physis*, razão ou linguagem (e seus detentores) e natureza (isto é, os excluídos do *lógos*): "racismo, sexismo, especismo, colonialismo, etnocentrismo e antropocentrismo seriam, desse modo, todos derivações de um mesmo corte fundamental, aquele que separa razão e natureza, elevando a primeira sobre a segunda e denegando o caráter político dessa relação" (p. 68).

Com o segundo capítulo, *Confinados*, Fausto explicita de que forma esse mesmo dispositivo lógico de denegação e exclusão atua de modo transversal entre o empreendimento racista do colonialismo e o especismo. Partindo da discussão sobre a vida nua e a lógica de exclusão inclusiva em Agamben, mas passando pelos contrapontos fundamentais de Gregory Bateson e Brian Massumi, Fausto desenvolve paralelos entre o

jardim zoológico, o campo de concentração e o navio negreiro, entrecruzando histórias de chimpanzés, gorilas, primatólogas, povos africanos e indígenas e evidenciando que “não haveria, assim, como pensar” a política dos homens “sem passar pela indistinção entre uma série de viventes — animais, negros, deficientes, selvagens e mulheres” (Fausto, 2020, p. 147).

Nesse ponto, os primatas aparecem como personagens que suscitam no leitor tanto a discussão acerca do ponto de vista, do gênero e das circunstâncias na ciência (como, por exemplo, quando se leva em conta a diferença de abordagem entre um primatólogo estudando animais enjaulados e uma primatóloga, como Dian Fossey ou Jane Goodall, observando primatas livres), quanto a questão sobre como práticas coloniais e neocoloniais de captura, exploração e escravidão de corpos estavam interligadas às fantasias pseudocientíficas em torno da ideia de “elo perdido” — como se primatas e “primitivos” servissem de daguerreótipos do passado da “civilização”, negativos encarnados nos corpos de pessoas colonizadas. Como diz Haraway, citada por Fausto, a respeito das mulheres indígenas usadas nas estações de pesquisas primatológicas europeias e norte-americanas pré-Segunda Guerra como espécies de “enfermeiras” de primatas: “[…] os corpos marcados por raça, sexo e espécie deleitavam os empreendimentos coloniais tropicais que uniam negro, mulher e animal em fantasia e em trabalho social forçado” (Haraway apud Fausto, 2020, p. 146).

O momento em que Fausto explicita a oposição entre Haraway e Derrida a respeito do sofrimento animal é decisivo para o argumento todo do livro a favor de uma política animal para além do cercado da ética: não que o sofrimento dos animais não seja importante à autora, dado que o livro, até aqui, é prova da preocupação de Fausto frente aos animais, mas, pergunta a autora, seriam o *páthos*, a dor, a reação e a impotência as únicas vias de acesso à questão dos animais? Haraway levanta a hipótese de que Derrida, em *Animal que logo sou*, só tenha ido até a questão do sofrimento diante do olhar de sua gata a seu corpo nu porque não se engajou com aqueles que, de fato, estão em contato mais ativo com a *ação* e a *resposta* dos animais: “etólogos e cientistas de comportamento animal — aos quais seria possível ainda acrescentar criadores, guardas de parques, nativos de regiões coabitadas por humanos e animais e uma dezena de outros” (Fausto, 2020, p. 147).

O movimento argumentativo é parecido com aquele de Espinosa, quando, ao invés de construir uma ética da passividade humana, levanta a questão sobre o que *pode* um corpo para, daí, extrair aquilo que Deleuze (2002, p. 130) categorizou como uma verdadeira etologia, enquanto “estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam uma coisa”: se a reação e o sofrimento mantêm o animal cativo de uma passividade “em terceira pessoa”, passividade que põe já de início o animal extra-humano em uma posição de tutela irracional frente aos humanos

“civilizados” e “morais”, colocar a questão em termos de resposta e ação é repor os animais à dinâmica dialógica entre primeira e segunda pessoa, sujeitos em conversação e troca, tornando possível recolocar a discussão da ética a partir das práticas específicas dos diferentes povos animais, humanos e extra-humanos, sem a moralização autoritária e colonial de um povo humano sobre todo o restante dos viventes. É o que mostra a brincadeira entre dois macacos vislumbrada por Bateson no zoológico: para além da passividade da pantera de um famoso poema de Rilke, notamos, mesmo entre jaulas, a possibilidade de criação “supernormal” de variações, “louca proliferação de formas”, substrato da produção de diferença e de vida. De súbito, a questão se desloca: não se trata mais de se perguntar se “este animal sofre”, mas “do que pode um corpo animal”, de que ele é capaz, como ele presta contas de suas práticas, de que forma ele se responsabiliza e responde pelos seus e diante de outros e de que maneira ele se agencia com outros viventes.

Experimentais, o terceiro capítulo do livro, é subdividido em duas partes, a primeira sendo referente à arte e literatura, e a segunda, à ciência — isso porque ambas são também políticas, como as menções de Fausto à ideia deleuze-guattariana de criação como ato de agenciamento político deixa transparecer: “não há obra de arte que não faça apelo a um povo que não existe ainda” (Deleuze apud Fausto, 2020, p. 200). Seguindo essa ideia de que criar arte e ciência é participar do e invocar o devir-minoritário de um povo, podemos vislumbrar neste capítulo o entrecruzamento de histórias ficcionais e factuais, passando pelo Pedro Vermelho de Kafka, pela pantera de Rilke, por Consul e Nikkie, pelo jaguar de Hughes, por Sultão, Hans e o OncoRato™, cruzando sempre histórias menores, de singularidades no mais das vezes anômalas e em busca de uma “saída”, representantes dos povos denegados pela maquinaria dualista e opressora do poder senhorial, padrão, branco, masculino e humano — a mesma maquinaria que, em Descartes, é mobilizada para realizar abissalmente “a separação que Lévi-Strauss descreveu tão bem como fundante do humanismo” (p. 232) entre os humanos portadores de uma alma totalmente desencarnada e as bestas-máquinas, corpos animais regidos por leis mecânicas imutáveis que nada pensam, nada sentem e sobre os quais, portanto, podem ser feitos os mais monstruosos experimentos sem responsabilidade junto a eles.

Contar histórias ganha, aqui, a função de fabulação, e fabular implica “criar memórias e monstros” (Fausto, 2020, p. 202), ou seja, fazer alianças e parentescos estranhos (*oddkin*). Da mesma forma, experimentar com arte e com ciência em um livro de filosofia sobre política animal nada mais é do que constituir alianças transversais, onde os campos específicos (ciência, arte, filosofia etc.) surgem como nada mais que resultados de um agenciamento interespecífico e transdisciplinar. Também é lembrar que, ao contar uma história, é sempre um povo, uma multidão, uma matilha que fala, e não um autor — mesmo quando contando em primeira pessoa —, como no assobio da rata Josefina, de

um conto de Kafka: “todos nós assobiamos” (Kafka apud Fausto, 2020, p. 204). Assim, mesmo que a contação de histórias não mude “nada”, seu processo de refração perspectiva e de exercício poético de construção de um mundo possível em conjunto já valem tudo: afinal, a fabulação é, como diz Fausto, um artefato que “contamina, penetra a existência de outros seres, opera eventos cósmicos virtuais e atuais”, expressando “a força de ‘não ficar sentada, calada’” (p. 224). Contar histórias, assim, é fazer devir-com (*becoming-with*), criar mundos em conjunto com outros — *inclusive nas ciências*, na medida em que sujeito e objeto, humano e animal, são uma questão, no fundo, de devir cruzado, duplo: “a ciência […] não teria por objetivo descobrir o mundo ou descrever a realidade tal como ela é, […] mas criar e produzir realidades e mundos — mundos concretos que envolvem a articulação de corpos” (p. 255).

Os tipos de histórias contadas acompanham a atmosfera vivida em dado momento e ajudam no “esforço de continuidade de produção e manutenção de conexões em um mundo cada vez mais danificado” (Fausto, 2020, p. 303). É dessa forma que *Desaparecidos*, penúltimo capítulo do livro, começa com a história do surgimento de Brasília, capital do Brasil, sobre o suor dos “candangos” — tanto dos trabalhadores braçais de regiões pobres do país que levantaram a cidade do zero sob a batuta do desenvolvimentismo industrial tardio do presidente Juscelino Kubitschek, quanto dos ratos-candango (*Juscelinomys candango*) encontrados na construção da cidade. Os primeiros sofreram com as péssimas condições de trabalho e parte deles foi vítima de uma ação policial que resultou em um massacre, ao passo que os últimos foram declarados extintos por conta do estresse ecológico sofrido pela espécie com a construção da cidade. Brasília, a capital do país mais extenso da América Latina, irrompe desde o início na condição de cidade fantasma.

As histórias dos filmes de terror da época do surgimento de Brasília eram histórias de monstros gigantes e mutantes, filhos da radiação nuclear que ameaçava o globo a cada faísca de animosidade entre as duas grandes potências econômicas da época, os Estados Unidos e a União Soviética. Fausto conta que Geraldo, um dos trabalhadores candangos, assistia um filme de formigas gigantes quando teve sua sessão interrompida pelo massacre de seus colegas, vendo “aquilo que os frequentadores norte-americanos de cinema tanto temiam”, isto é, ser vítimas das consequências nefastas da radiação nuclear, sendo “encenado no corpo de cada um desses operários” (Fausto, 2020, p. 276). De fato, aqueles que assistiam o filme nos assentos confortáveis de uma sala de cinema norte-americana e aqueles que, como Geraldo, assistiam a um filme de forma improvisada em meio a um massacre em Brasília são públicos diferentes, mas o que chama a atenção é como os monstros representados nos filmes ressoam entre povos tão distintos e sob circunstâncias tão equívocas. Isso só aponta para a necessidade de se falar honestamente a partir de uma situação, uma localidade ou uma perspectiva, atribuindo ou assumindo responsabilidade pelas catástrofes (do massacre ao cataclisma global) e “nomeando suas agências” (p. 301).

Hoje, aponta Fausto (2020, p. 290-99), vivemos outros tipos de histórias: contos de zumbis e de epidemias, onde se retratam mundos pós-apocalípticos sem animais, no qual os vivos, sempre humanos, têm de recorrer a produtos enlatados e sem rosto para sobreviver, enquanto os mortos, também humanos, se tornam canibais. Em um momento em que vivemos simultaneamente, e de forma emaranhada, a emergência climática e uma pandemia desenfreada, títulos como *Banquete de zumbis* (*Dead Meat*, 1985) e *Quarentena* (*Isolation*, 2005) explicitam um vínculo crucial entre a exploração animal, a industrialização descontrolada, a desumanização e a catástrofe planetária, e, como faziam os filmes de monstros gigantes na Guerra Fria, mobilizam os medos e anseios de seus espectadores, normalmente cidadãos do mundo “civilizado”, diante de um fim de mundo tornado, agora, iminente para eles. “O que o imaginário da epidemia zumbi cria é uma reversão da relação da chamada civilização com outros povos, sub-humanos e não humanos. Estamos ‘nós’, os humanos, histéricos diante da possibilidade do ‘nosso evento de extinção’ […]. Somos nós os zumbis” (Fausto, 2020, p. 298-9) — passagem que não deixa de suscitar a frase dita pelo ativista indígena Ailton Krenak quando das vésperas da eleição do candidato de extrema-direita, Jair Bolsonaro, à Presidência da República brasileira: “Já passamos por tanta ofensa que mais essa não nos vai deixar fora do sério. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. Nós estamos resistindo há 500 anos” (2018).

Brasília, com sua arquitetura modernista, sua falta de árvores e seus grandes espaços vazios, é retrato desse duplo desaparecimento, humano e extra-humano — e de tantos outros desaparecimentos que, ano a ano, são legitimados pelo Estado brasileiro. Fausto evidencia como a sanha do “progresso”, causa da construção de Brasília e da corrida armamentista da Guerra Fria, é a mesma que nos relegou a emergência climática e a Sexta Grande Extinção, dois dos principais fenômenos do que ficou conhecido, de uns tempos pra cá, como Antropoceno, fenômeno de impacto sistêmico global sobre a dinâmica climático-geológica do planeta cujo nome aponta para a conexão entre o modo de vida de *certos* povos humanos (a civilização industrial euro-americana moderna, em especial) e a devastação planetária.

Cada desaparecimento, cada massacre e cada extinção são desaparecimentos de um mundo possível. Como diz Vinciane Despret, citada por Fausto: “o mundo morre com cada ausência; o mundo se rompe com cada ausência […]. Quando um ser não existe mais, o mundo se estreita de repente, e uma parte da realidade colapsa” (Despret apud Fausto, 2020, p. 283). A perda de espécies inteiras, como os ratos-candango ou os pombos-passageiros não é uma perda *para a humanidade*, mas uma perda *para o mundo*, pois implica estreiteza e impotência de mundo, no sentido espinosano de potência — um mundo mais impotente é um mundo que pode agir menos, afetar menos e ser menos afetado, um mundo em que menos espécies e povos podem ser e agir e, por isso, um

mundo mais triste, mais vazio, ontologicamente mais pobre, algo que o famigerado conceito heideggeriano de “pobreza de mundo” voluntariamente ignora:

> *Heidegger escreveu que “o salto do animal vivente ao homem falante é tão grande, ou até maior, que o da pedra sem vida ao ser vivo”. No Antropoceno, essa afirmação perde seu caráter supostamente descritivo e aparece como uma tarefa que o configurador de mundos tomou para si: aproximar cada vez mais os animais das pedras, transformando-os em fósseis. A clareira do ser, isto é, o deserto (Fausto, 2020, p. 284-5).*

“A clareira do ser, isto é, o deserto” — se a angústia e o “acontecimento apropriativo” (*Ereignis*) podiam ser considerados limites da política intrahumana em Heidegger (no primeiro caso, substituindo a política do “falatório” pela ética da propriedade e do cuidado, e no segundo, com a viragem poética dando fim à “História do Ser”), seu correlato cosmopolítico, o deserto de soja e gado que avança sobre os últimos rincões de biodiversidade do planeta, pode ser também pensado como limite da cosmopolítica animal — e, portanto, da própria política em geral — através da categoria da extinção: “*Então, o que é política?* […] não é a barragem de fluxos; não é a uniformização do planeta; não é, definitivamente, a provocação do desaparecimento em massa de outros povos e espécies. A extinção é o seu aniquilamento” (Fausto, 2020, p. 318).

Assim, a barreira de excepcionalidade onto-antropológica do Homem (europeu e branco), carregando consigo o fim da vida em sua diferença extra-antrópica na “pura violência *do lógos*” (Fausto, 2020, p. 322), nada mais é que o fim da política mesma. É assim que, em *Outsiders*, Fausto inicia o fim de seu livro: “[…] quando age segundo a crença de que faz parte de uma raça eleita, quando ergue a cidadela da exceção ontológica, recusando aos outros suas vozes e agenciamentos e comportando-se como administrador do planeta, o que o homem faz é matar a política” (p. 321). Ao invés da utopia da *politeia*, a autora mostra como a política se faz de fato em relações emaranhadas, complexas e multiespecíficas, sem um destino final e em meio a um mundo precário; trata-se, no fim, de uma cosmopolítica que toma a animalidade como ponto de entrada “pelo meio” a fim de apontar para uma espécie de “anarquia ontológica”, termo sugerido por Eduardo Viveiros de Castro a partir de Hakim Bey e que implica que “o único sentido político viável de ontologia para os nossos tempos demanda que aceitemos a alteridade e a equivocação como ‘insubsumíveis’ por qualquer ponto de vista transcendente” (Viveiros de Castro, 2015, p. 9). Nesse sentido, a metáfora de guerra schmittiana, guerra simétrica em que os lados têm paridade de força, é inadequada, sobretudo quando a guerra do Antropoceno não é feita *com* os animais, mas apenas *contra* eles; melhor seria falar em resistências sem ideais inocentes e transcendentes, táticas de guerrilhas localizada e pontual, alianças estratégicas entre simbiontes transespecíficos, cuidado mútuo

tentacular e construção conjunta de mundos e parentescos estranhos, estrangeiros, alienígenas com relação à própria espécie — como a vida, que se constitui e se prolifera no mais das vezes por bricolagens simbióticas e contágios multiespecíficos.

Já de início, o livro abre com a história composta, complexa e politicamente emaranhada dos humanos Juliana e Marco Antonio junto com seus três gatos companheiros, Bruxo, Nausicaa e Batatinha, demonstrando que seria impossível que este livro viesse à tona como ele de fato veio sem a intervenção dos companheiros felinos e sem toda a política, doméstica e pública, que levou os habitantes deste mesmo domicílio a este arranjo habitacional e a estas alianças específicas. Fausto não tem medo de falar em primeira pessoa, indicando que a evasiva acadêmica do discurso impessoal, além de uma forma preguiçosa de esconder a implicação do autor na obra, também parte de uma falsa preconcepção de assepsia científica cujas consequências, são muitas vezes nefastas, como na diferença entre o relato pessoal e o relato científico de Robert Hooke apontada pela autora (Fausto, 2020, p. 237-8) — “na História não entram ganidos ou espasmos caninos” (p. 238).

Falar em primeira pessoa não implica, portanto, dizer apenas a partir de si; pelo contrário, Fausto diz em conjunto com seus gatos companheiros, a chimpanzé Nikkie e os chimpanzés do zoológico vistos brincando por Bateson, o Rotpeter de Kafka, Consul e Sultão, o OncoRato™ ciborgue, os calangos de Brasília, os cães Banana e Louie, do final de *Pet Sounds*, ou o cavalo Hans, que sabia adestrar seus humanos, além do mais vasto bestiário já visto em uma obra da filosofia desde, talvez, *Le silence des bêtes: La philosophie à l’épreuve de l’animalité*, de Élisabeth de Fontenay (1998). Falar em primeira pessoa, aqui, é afirmar que se fala *de algum lugar*, que se fala a partir de uma perspectiva não isolada e implicada com outras perspectivas também parciais, sem a postura dogmática e judicial de quem vem com uma solução pronta, e sim com a posição de alguém que sabe que filosofar com animais (isto é, filosofar propriamente dito) é sempre estar já no problema (*to stay in the trouble*), habitando nele, como alude o título do livro *Staying with the trouble*, de Haraway (2016), referência central para Fausto. Falar em primeira pessoa, aqui, é uivar com a matilha.

Fausto me inspira, como filósofo, a ordenar a minha própria tese de doutoramento, ainda em andamento, também a partir de uma espécie companheira: o gato Orfeu, meu colega de quarto, batizado a partir do mito do poeta que domestica animais, é aquele que, com sua pesquisa ornitológica pelas janelas teladas e seu “piscar de olhos cheio de paciência, de serenidade e de perdão recíproco”, como dizia Claude Lévi-Strauss ao final de *Tristes trópicos* (1996, p. 392), me mostra que é possível filosofar para além das presunções humanas. Neste momento, o felino olha para uma parede em branco de um apartamento já sem móveis, por conta de uma das muitas mudanças de residência de um professor universitário em começo de carreira no Brasil; não sei se ele vê presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

perambulando pelo teto, efeitos da luz do sol refratando na janela fosca ou espectros euridiceanos que apontam para um domínio de compreensão outro que o dos limites de meus sentidos. Talvez saudades da mãe ou dos irmãos filhotes que ele ajudou a nascer. Fazer filosofia com e a partir dos gatos e dos cães, dos chimpanzés e dos ratos, é fazer também política para além da pobre *pólis* dos humanos citadinos, como nos ensina Fausto. Que este livro possa fazer latir e miar outros livros com ele!

Bibliografía

Ailton Krenak (2018). Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. Expresso. Recuperado de https://expresso.pt/internacional/2018-10-19-Somos-indios-resistimos-ha-500-anos.-Fico-preocupado-e-se-os-brancos-vao-resistir.

Deleuze, G. (2002). Espinosa: Filosofia prática. Trad. D. Lins e F.P. Lins. São Paulo: Escuta.

Derrida, J. (1982). Différance. Em J. Derrida. Margins of Philosophy. Trad. A. Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Fausto, J. (2020). A cosmopolítica dos animais. São Paulo: n-1 Edições; Hedra, 346 pp.

Fontenay, E. (1998). Le silence des bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité. Paris: Fayard.

Haraway, D. (2016). Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene. Durham e Londres: Duke University Press.

Lévi-Strauss, C. (1996). Tristes trópicos. Trad. R.F. d'Aguiar. São Paulo: Cia das Letras.

Margulis, L. e Sagan, D. (2000). What is life? Los Angeles: University of California Press.

Viveiros de Castro, E. (2018). Rosa e Clarice, a fera e o fora. Revista Letras, 98, 9-30. doi: 10.5380/rel.v98i0.65767

Viveiros de Castro, E. (2015). Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. The Cambridge Journal of Anthropology, 33(1), 2-17. doi: 10.3167/ca.2015.330102

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

MAURÍCIO FERNANDO PITTA
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Desenvolve atualmente uma tese na qual efetua uma crítica à imunologia política de Peter Sloterdijk a partir do contraponto cosmopolítico antropofágico de cosmologias ameríndias e do multinaturalismo perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Tem publicado na Revista LECA e participado de eventos do Instituto LECA, buscando o entrecruzamento dos animalismos com o campo dos pluralismos ontológicos.


ILECA
Instituto Latinoamericano
de Estudios Críticos
Animales