



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES



Año III Vol I
ISSN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
www.revistaleca.org
directorio@revistaleca.org
ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
Av. 7 nro 1865 depto B - Ringuelet - La Plata
Buenos Aires - Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año III - Vol I

Junio 2016



Directora

Alexandra Navarro

Co-directora

Anahí Gabriela González

Comité Editorial

Cassiana Lopes Stephan
Eduardo Rincón Higuera
Fernando Bagiotto Botton
Iván Darío Ávila Gaitán
María Marta Andreatta
Silvina Pezzetta
Vittoria di Prizito

Comité de Redacción

Analía Rodríguez Bo
Ariadna Beiroz
Jésica Ortiz
Samuel León Martínez

Comité de Traducciones

Vittoria di Prizito
Iara Altkorn
Carmen María Carpena Ortega
Marco Cuccio
Juliana Horstmann Amorim
Marcela Poblete Muñoz

Diseño Editorial

Analuz Mattina

Consejo Asesor

Alejandro Kaufman
Álvaro Fernández Bravo
Ana Cristina Ramírez
Ana María Aboglio
Beatriz Podestá
Charles Patterson
Emmanuel Biset
Fabiola Leyton
Hernán Neira
Julieta Yelin
Kimberly Ann Socha
María Luisa Peiffer
Mónica B. Cragolini
Oscar Horta
Patrick Llored
Renzo Llorente
Richard Twine
Vanessa Lemm

AGRADECIMIENTO

Nuestro agradecimiento y reconocimiento al excelente trabajo de Tiago Costa Nepomuceno, terráqueo curioso apasionado por árboles, montañas e insectos. Tiago cultiva sin grandes pretensiones diversos intereses, entre los cuales están el arte y la reflexión filosófica. Para su trabajo, se inspiró en el *Árbol de la Vida*, de Charles Darwin.

Contacto: tiagonepomuceno@gmail.com.

“Pertencimento” (2016)

Foi em 1837, o ano que sucedeu seu retorno da famosa viagem à bordo do Beagle, que Charles Darwin esboçou na página 36 do seu notebook B a primeira “Árvore da Vida”. Num punhado de traços retos o famoso naturalista estabeleceu a imagem que, talvez como nenhuma outra, ilustraria o rompimento ontológico radical que ao longo das gerações seguintes seria ratificado pela ciência e popularizado entre o público mais educado. Removendo os seres humanos do seu lugar central e privilegiado no processo de Criação Divina, tal rompimento desconstruía um dos pilares da cultura ocidental, a tese de que nossa espécie teria sido criada a partir de uma condição exclusiva e à imagem e semelhança de Deus, portanto à parte das demais criaturas. Ao contrário, o que o esboço de Darwin sugeria era a absoluta unidade entre a história humana e a história da vida na Terra, nossa condição de herdeiros e não regentes. Somos apenas uma linhagem recente entre infinitas outras mais antigas, por isso também dependentes das demais criaturas de todos os reinos biológicos. Sem “compreender afetuosamente” o vínculo ancestral que nos liga ao conjunto de outros seres, sem perceber a beleza e poesia dessa conexão e o privilégio raro de fazer parte dessa imensa família de seres vivos, talvez jamais consigamos superar a trincheira profunda do antropocentrismo radical que separa a humanidade e o restante da comunidade da vida terrestre, perdendo com isto a possibilidade de melhor nos auto-conhecermos e colocando nosso futuro coletivo em risco.



EDITORIAL.....	9
----------------	---

TRADUCCIONES

Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco.....	15
--	----

Donna Haraway

Identidad, diferencia e indistinción.....	27
---	----

Matthew Calarco

ARTÍCULOS

Políticas de la visión sobre el viviente animal: la línea que encierra y la línea que corta.....	50
--	----

María Julieta Silva Massacese

Animalidad en sentido exomoral.....	75
-------------------------------------	----

Aitor Erkizia Aranburu

A vida contra o poder: anarquismo, comunidades e indistinção. Nas relações entre humanos e animais.....	97
---	----

Márcio Alexandre Buchholz & Carlos Alberto Oliveira

Pensando en los derechos de los animales no humanos desde Kant. Una aproximación a la propuesta de Christine Korsgaard.	121
--	-----

Samuel León Martínez

“Otras naciones”: hacia una teoría de los derechos territoriales de los animales.....	138
---	-----

Hugo Tavera

Política, técnica, y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco.....163

Jorge Vélez Vega

El lado oscuro del perro en el mediodía de la post-explotación.....187

Jorge Márquez

ENTREVISTAS

Entrevista a Romina Kachanoski: ENFOC: violencia especista.....209

ARTE

Instalação de vídeo. *O reino*.....235

Ana B. & Nuno M. Pereira

RESEÑAS.....244

EDITORIAL

En esta nueva edición de nuestra revista proponemos a nuestros lectores transitar una serie de tópicos y abordajes diversos en el marco de los *Critical Animal Studies*, fieles a nuestro objetivo de generar un espacio donde investigadorxs, activistas y artistas puedan exponer sus investigaciones, ensayos, libros y producciones artísticas orientados a la lucha por la liberación animal en su sentido más amplio. Si bien nuestra publicación busca dar prioridad a los trabajos provenientes del ámbito iberoamericano, en esta oportunidad incluimos también dos artículos de autorxs anglosajones que consideramos constituyen valiosos aportes a nuestro debate.

En primer lugar, ofrecemos la traducción realizada por Alexandra Navarro y María Marta Andreatta del texto de **Donna Haraway** titulado “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, *Chthuluceno*: generando relaciones de parentesco”. En dicho artículo la filósofa plantea la importancia de pensar en un nuevo evento planetario llamado Chthuluceno - “pasado, presente y lo que está por venir” en sus palabras-, posterior a los denominados Antropoceno y Capitaloceno, donde a partir del evidente agotamiento y envenenamiento de los recursos del mundo, la vida (como dinámicas de fuerza y poder) pueda reconocerse como un *ensamblaje*, donde las personas se reconozcan como *parte de ese todo*. En esto, se visualiza la necesidad de desterrar la idea del ser humano como centro, y repensar los lazos de parentesco con Otros como urgencia sistémica. Esto es, dejar de concebir el parentesco únicamente como lazo consanguíneo y comenzar a hacerlo como modos de vinculación con Otros, no sólo humanos, sino de todas las especies.

Asimismo, el trabajo de **Matthew Calarco** “Identidad, diferencia, indistinción”, traducido por Iván Darío Ávila Gaitán, lleva a cabo una excelente cartografía de las diferentes perspectivas teórico-prácticas en torno a los animales. El autor divide dichas perspectivas en tres grandes enfoques que denomina: identidad, diferencia e indistinción. Del primero de ellos, el más extendido y que se puede encontrar en autores tan diversos como Peter Singer y Tom Regan, Calarco asegura que posee el mérito de cuestionar, por lo menos inicialmente, la clásica distinción humano/animal, sin

embargo lleva a cabo dicho cuestionamiento mediante una extensión (homogenización), de corte racionalista, de capacidades moralmente relevantes a animales no humanos, lo cual puede llegar a atentar contra lo que los teóricos y activistas de la identidad llaman “especismo”, pero no contra lo que, de acuerdo con el autor, es el problema central: el antropocentrismo y el logocentrismo. En contraste, los dos enfoques restantes sí consideran tal problema; no obstante, mientras los teóricos de la diferencia, donde el principal referente es Jacques Derrida, intentan fundamentar la ética en la afectividad, antes que en parámetros racionales, y buscan complejizar la distinción humano/animal para mostrar la heterogeneidad que compone ambos polos y sus mutuas interpenetraciones, los teóricos de la indistinción apuntan a crear nuevos conceptos y espacios ontológicos, donde la distinción humano/animal ya no posee mucho sentido (incluso en la versión de la diferencia), además de llamar la atención sobre la importancia de la corporización y la materialidad de todo viviente. Calarco destaca las potencialidades inexploradas del enfoque de la indistinción, aunque no duda en acotar que, políticamente hablando, todas las perspectivas son valiosas, y que no se trata de poner a luchar unas contra otras, ni de erigir una que finalmente funja en tanto síntesis superadora.

En “Políticas de la visión sobre el viviente animal: la línea que encierra y la línea que corta” de **María Julieta Silva Massacese** se traza, a partir de la filosofía derridiana, un panorama de las políticas de la visión en torno a los animales. Para ello, rastrea en dos caminos diferentes: la autopsia (la línea que corta) y los jardines de encierro animal (la línea que encierra), como dos fenómenos de exhibición que, aun cuando han mutado en el transcurso del tiempo, tienen una misma pulsión, como dos escenas que son parte de una misma obra. Para explicar este impulso común, la autora se sirve del concepto de carnofalogocentrismo, el cual le permite recorrer los meandros que pueden llevar a una respuesta, dando cuenta de que el sacrificio animal, esto es, la negación a su reconocimiento como legítimo otro, permite al mismo tiempo imponerse como soberano sobre otros animales, sean humanos o no. La importancia de este texto radica en que es capaz de mostrar con claridad cómo dicha soberanía (constituida por la tríada ver, tener y disponer), es el cauce común que tienen distintos usos sacrificiales de los animales, algunos aparentemente tan poco relacionados como la vivisección o los parques zoológicos

Por su parte, el texto “Animalidad en sentido exomoral” de **Aitor Erkizia Aranburu**, que caracterizaremos como honesto e incisivo, plantea como camino a seguir un acercamiento exomoral a la realidad animal. Fundamenta esta decisión en la imposibilidad de las doctrinas existentes –representadas por la Ética de la Liberación Animal y por los Estudios Críticos Animales– de superar la categoría que el autor identifica como animismo. Para ello, nos embarca en un interesante recorrido por las doctrinas morales de la animalidad, atravesando el período clásico, medieval y moderno e identifica sus fallos. Así, el texto es una interpelación radical para no caer en mistificaciones de las categorías que usamos, para una superación radical del foco en virtud del cual se ha centrado la discusión, para reinventar no los conceptos ni los argumentos, sino que los términos de la discusión misma. El llamado ya está hecho.

El artículo “A Vida Contra o Poder: Anarquismo, Comunidades e Indistinção nas Relações Entre Humanos e Animais” de **Márcio Alexandre Buchholz** y **Carlos Alberto Oliveira** hace profundas críticas al modelo de pensamiento occidental, individualista, liberal y principalmente humanista, a partir de una prolífica discusión teórica que alía el anarquismo y el pensamiento filosófico animalista con el objetivo de lanzar una nueva mirada y una nueva subjetividad relacionada a la animalidad, en sus palabras “emerger subjetividades que cuestionen la oposición esencialista entre el humano y el animal”. En esa vía, proponen los conceptos de Comunidad e Indistinción tal como han sido propuestos por Vanessa Lemm y Matthew Calarco, como una forma de superar la lógica antropocéntrica que impera en nuestra sociedad capitalista contemporánea. Como lo hace la filosofía post-estructuralista, defienden una apertura a la diferencia y la supresión de mecanismos jerarquizantes que sitúan la animalidad en la esfera de la mera carne consumible. En oposición, se opta por una biopolítica positiva que valora la vida y la singularidad de los animales de manera indistinta, aunque que no generalizada. En conclusión, se apunta la pertinencia de esa cuestión animal en la discusión política anarquista y aún izquierdista en amplio alcance, ya que auxiliaría en la superación de la tradición humanista que pone barreras políticas a tales corrientes de pensamiento y praxis.

De otro lado, el texto “Pensando en los derechos de los animales no humanos desde Kant. Una aproximación a la propuesta de Christine Korsgaard”, de **Samuel León Martínez**, ofrece un acercamiento a la posibilidad de que, desde Kant, podamos asignar

cierto tipo de derechos a los animales no humanos. Tal hipótesis se halla sustentada en la reconstrucción que el autor hace de Korsgaard, para quien un ser que es fin en sí mismo es aquel para quien las cosas pueden ser buenas o malas, es decir, seres con preferencias que se puedan ver beneficiados o afectados. El autor hace un recorrido juicioso por los planteamientos de Korsgaard, a través de los cuales se vislumbra una posibilidad de fundamentación de los derechos para los animales sobre la base de que éstos, al ser seres sintientes con intereses, generan obligaciones para los humanos, no por ser racionales o autónomos, sino por ser fines en sí mismos. En ese mismo recorrido, se plantea el dilema de si los animales son meras cosas o son personas, optando por una vía media en la que éstos no son ni lo uno ni lo otro, sino seres fines en sí mismos generadores de obligación moral.

Hugo Tavera, en “Otras naciones”: hacia una teoría de los derechos territoriales de los animales”, se enfrenta al poco tratado tema de los derechos territoriales y los animales no humanos, a través de la pregunta “¿Pueden los animales tener derechos territoriales?” Desde allí, intenta establecer la estructuración de los elementos que deben estar en la base de una teoría, plausible y necesaria por lo demás, que *efectivamente* considere a los otros animales como portadores de derechos territoriales. Su argumento es favorable a su reconocimiento, en tanto los animales satisfacen una regla de elegibilidad para ostentar su titularidad. Uno de los puntos centrales de este derecho es la posibilidad que otorga a los animales no humanos de mantener su modo de vida, autónomamente, dentro de un territorio, y *no necesariamente un derecho de propiedad* sobre un lugar en particular. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de este derecho? Para responder a tal cuestionamiento, el autor nos invita a reflexionar sobre la base de diversas teorías, entre ellas el enfoque nacionalista liberal de la cuestión del territorio y una particular interpretación colectivista de Locke, cuyo fin es evaluar su aporte y utilidad al delineamiento de esta nueva teoría. ¿Consecuencias necesarias de ella? Que estas *otras naciones* tendrán el derecho de permanecer libres de colonización, explotación y de todas aquellas prácticas que interfieran en el ejercicio de su autonomía, además del establecimiento de determinadas obligaciones sobre el animal humano; todo ello, no obstante, de la clara compatibilidad con ciertas formas de interacción y asistencia.

El artículo “Política, técnica y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco”, de **Jorge Vélez Vega**, nos invita a pensar la relación del ser humano en tanto que *zoon* con la política y la técnica respecto al dominio de los animales, quienes se encuentran ontopolíticamente fuera de las leyes del Estado, pero a merced a la técnica. Para comprender el paso de la técnica a la política, se nos remite al mito que narra Protágoras, pues es gracias a Prometeo, quien logra dar el don del fuego y la técnica a los humanos, que comienzan su religión, su lenguaje, sus vestidos y sus artefactos. Sin embargo, en el mito que emplea el sofista, la técnica por sí misma no es suficiente para garantizar la vida en comunidad, motivo por el cual Zeus ordena sean comunicados a los humanos *Dike* y *Aion*, para que puedan estrechar lazos de convivencia duraderos. Nuestro autor busca evidenciar que en la relación de dominio político y técnico humano, subyace un sentimiento-sensación-pasión de repulsión y asco que se tiene por el animal (esa radical otredad). Señalado lo anterior, para lograr la transformación de nuestra relación de dominio de los animales debemos, primeramente, transformar las pasiones que sentimos por ellos para que dejen de encontrarse cercados por la repugnancia que motiva su exclusión política.

Por otro lado, **Jorge Márquez**, en “El lado oscuro del perro en el mediodía de la post-explotación” busca explorar tomando en cuenta el giro animal y la literatura, la relación del ser humano con la domesticación, en particular la del perro. El espacio que escapa de la subjetividad animal a la simple observación ha sido llenado por la especulación; una forma afortunada ha sido a través de la literatura, que descansa sobre un fundamento poético. Esta exploración ha venido desde los libros sagrados, las fábulas, a la literatura moderna y pos-moderna, donde en particular el perro ha sido un personaje atractivo. Ante la amplia gama de conductas del perro se ha extendido como contraparte el cliché y la fantasía extravagante –como bien señala Jorge Márquez– que ha facilitado un ambiente canino, donde se le ha degradado al concepto de mascota o juguete. A lo largo del análisis que realiza Jorge Márquez, podemos ver cómo se encarna el cliché del dominio humano sobre el perro, las conductas que se esperan de un “buen perro”, siempre dispuestas a la satisfacción del ego humano, por lo que se mantiene como un reto el describir las experiencias subjetivas de la mente animal, darle una respuesta a la pregunta aún sin contestar. Es inminente hacer espacio a la alteridad, superando los prejuicios estereotípicos subyacentes a la explotación de la vida animal. Una vía ha sido la creación de derechos, otra vía ha sido la antropomorfización excesiva

del animal. En la inclusión de las otras vidas animales en la esfera de responsabilidad moral del humano es importante garantizar el espacio a la diferencia. En este sentido, Jorge Márquez advierte que el proceso de domesticación engarza un fin utilitarista, en el cual los otros animales pueden caer en una lógica de la aceptación pero separados del centro de sus propios intereses, girando nuevamente en derredor de los fines humanos.

Compartimos también una entrevista realizada a **Romina Kachanoski** en ENFOC, donde habla del especismo antropocéntrico, el poder de la palabra, y cómo las palabras construyen mundo y poder. Con un lenguaje sencillo y múltiples ejemplos, desarrolla un trabajo exhaustivo sobre lo que incluye la violencia especista (categoría de su creación) pero ante todo, alerta acerca de lo que naturaliza e invisibiliza, y de los múltiples modos en que esa violencia se capilariza y nos atraviesa.

Los artistas **Ana B.** y **Nuno M. Pereira** nos incitan, a partir de la videoinstalación “O Reino”, a la experiencia del juego subversivo entre la realidad y la ficción. En otras palabras, podemos vislumbrar a través de “O Reino” el virtuosismo transgresor de la ficción, a medida que lo fantástico se suma como una actitud capaz de romper los límites de la realidad humanista y de despertar, mediante dislocamientos heterotópicos, la vivencia de la animalidad como resistencia. Además, por medio de esta instalación somos capaces de percibir qué dice la fugacidad respecto de una estrategia político-artística inherente a un posicionamiento creativo en relación a la Modernidad, el cual busca la novedad en nosotros mismos, en este espacio, en este tiempo, haciéndose punzante. Siendo así, “O Reino” parece explorar tanto en la relación entre el devenir-hombre del pájaro y la cautividad, en cuanto el vínculo entre el devenir-pájaro del hombre y la libertad.

Finalmente, se ofrecen reseñas de los libros *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales* de Francisco Lara y Olga Campos y *El otro radical. La voz animal en la literatura hispanoamericana* de Alejandro Lámbarry.

Les invitamos entonces a recorrer las páginas de este nuevo número de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, esperando que la lectura de los diferentes trabajos que compartimos con ustedes propicie la reflexión y enriquezca la discusión en torno a la cuestión de la animalidad.

La Dirección y el Comité Editorial

ANTROPOCENO, CAPITALOCENO, PLANTACIONOCENO, CHTHULUCENO: GENERANDO RELACIONES DE PARENTESCO¹

Donna Haraway²

Traducido por Alexandra Navarro³ y María Marta Andreatta⁴

¹Publicado por primera vez en idioma inglés: “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, en *Environmental Humanities* vol. 6, 2015, pp. 159-165. Disponible en: <http://environmentalhumanities.org/archives/vol6/>. Publicado con el permiso de la dueña del Copyright. Este permiso es otorgado como derechos no exclusivos para una única edición en español en el número Año III – Volumen I de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y solo en versión digital/electrónica. Este artículo es también un capítulo del libro “*Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*” que será publicado por Duke University Press en septiembre de 2016.

² Nuestros más sinceros agradecimientos a Donna Haraway por la gentileza y generosidad de permitir la traducción de este artículo al español para la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

³ Profesora y Doctora en Comunicación por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Becaria posdoctoral de CESAL-CONICET. Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. E-mail: aleximca@gmail.com

⁴ Licenciada en Nutrición y Doctora en Ciencias de la Salud por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (UNC, CONICET). E-mail: maryandreat@gmail.com

No cabe duda que los procesos antropogénicos han producido efectos planetarios, en inter/intra-acción con otros procesos y especies, desde que nuestra propia especie puede ser identificada (desde algunas decenas de miles de años atrás); y la agricultura ha tenido un enorme efecto (desde algunos miles de años atrás). Ciertamente que, desde el inicio, las bacterias y sus parientes fueron, y aún son, los mayores de todos los terraformadores (y reformadores) planetarios, también en un sinnúmero de tipos de inter/intra-acción (incluso con las personas y sus prácticas, tecnológicas y otras)⁵. La propagación de plantas por dispersión de semillas, millones de años antes de la agricultura humana, representó un gran cambio en el planeta, como así también muchos otros eventos ecológicos de desarrollo histórico, revolucionarios y evolucionarios.

Las personas se sumaron pronto y de forma dinámica a esta contienda⁶, aún antes de que ellos/nosotros fuéramos

⁵ Intra-acción es un concepto de Karen Barad (2007). Continúo usando inter-acción a fin de permanecer legible para el público que aún no comprende los cambios radicales que el análisis de Barad exige, pero, también, probablemente, hago eso en razón de mis hábitos lingüísticos promiscuos.

⁶ [N.T.] Aquí la autora se refiere al debate en torno a las designaciones Antropoceno, Capitaloceno, etc.

criaturas llamadas *Homo sapiens*. Pero pienso que la discusión en torno a la relevancia de las denominaciones Antropoceno, Plantacionoceno o Capitaloceno tiene que ver con la escala, la relación tasa/velocidad, la sincronicidad y la complejidad. La cuestión, cuando se consideran fenómenos sistémicos, tiene que ser: ¿Cuándo los cambios de grado se tornan cambios de especie? ¿Y cuáles son los efectos de las personas (no el Hombre) biocultural, biotecnológica, biopolítica e históricamente situadas en relación a, y combinado con, los efectos de otros ensamblajes⁷ de especies y de otras fuerzas bióticas/abióticas? Ninguna especie actúa sola, ni siquiera nuestra propia arrogante especie que pretende estar constituida por buenos individuos en los llamados discursos occidentales modernos. Ensamblajes de especies orgánicas y de actores abióticos hacen historia, tanto evolucionaria como de otros tipos.

Pero ¿hay un punto de inflexión en las consecuencias que cambie la dirección del “juego” de la vida en la tierra para todos y todo? Se trata de algo más que del “cambio climático”; se trata también de la enorme carga de productos químicos tóxicos, de la minería, del agotamiento de lagos y ríos, debajo y por encima del suelo,

⁷ [N.T.] Donde la autora usa “assemblage” traducimos por “ensamblaje”.

de la simplificación de ecosistemas, de grandes genocidios de personas y otros seres, etc., etc., en patrones sistémicamente conectados que pueden generar repetidos y devastadores colapsos del sistema. La recursividad puede ser terrible.

Anna Tsing (2015), en un artículo reciente llamado “*Feral Biologies*”, sugiere que el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno puede eliminar la mayor parte de los refugios a partir de los cuales diversos grupos de especies (con o sin personas) pueden reconstituirse después de eventos extremos (como la desertización, o la deforestación, o, o...). Esto se encuentra emparentado con el argumento de la *World-Ecology, Research Network*, coordinada por Jason Moore, de que la naturaleza “barata” está llegando a su fin; el abaratamiento de la naturaleza ya no puede sostener por mucho más tiempo la extracción y la producción en el/ del mundo contemporáneo porque la mayoría de las reservas de la tierra han sido drenadas, quemadas, agotadas, envenenadas, exterminadas y, de diversas formas, extenuadas⁸. Vastas inversiones en tecnologías extremadamente creativas y

⁸ Cf. Moore (2015). Muchos de los ensayos de Moore pueden ser encontrados en: <<https://jasonmoore.wordpress.com/>>

destruictivas podrían revertir el ajuste de cuentas, pero la naturaleza “barata” realmente se terminó. Anna Tsing argumenta que el Holoceno fue un largo período en el que las áreas de refugio en las cuales diversos organismos podían sobrevivir ante condiciones desfavorables, aún existían y eran incluso abundantes, pudiendo sostener una repoblación cultural y biológica rica y diversa. Tal vez la indignación merecedora de un nombre tal como Antropoceno sea la de la destrucción de espacios y tiempos de refugio para las personas y otros seres. Tal como otros, pienso que el Antropoceno es más un evento-límite que una época, como la frontera K-Pg entre el Cretáceo y el Paleoceno⁹. El Antropoceno marca discontinuidades graves; lo que viene después no será cómo lo que vino antes. Pienso que nuestro trabajo es hacer que el Antropoceno sea tan corto y leve como sea posible y cultivar, unos con los otros, en todos los sentidos imaginables, épocas por venir en las cuales se puedan reconstituir los refugios.

⁹ Agradezco a Scott Gilbert por señalar, durante el seminario *Ethnos* y otros intercambios en la Universidad de Aarhus, en octubre de 2014, que el Antropoceno (y el Plantacionoceno) debe ser considerado un evento-límite, como la frontera K-Pg, y no una época. Ver nota siguiente.

En este momento, la tierra está llena de refugiados, humanos y no humanos, sin refugiados.

Entonces, pienso que más que un gran nombre, en verdad, es preciso pensar en un nuevo y potente nombre: Antropoceno, Plantacionoceno¹⁰ y

¹⁰ En una conversación grabada para *Ethnos*, en la Universidad de Aarhus, en octubre de 2014, los participantes colectivamente generaron el nombre *Plantationocene* para designar a la transformación devastadora de granjas, pasturas, y bosques a escala humana en plantaciones extractivas y cerradas, basadas en trabajo esclavo -y otras formas de explotación-, alienado, y, generalmente, desplazado espacialmente. La conversación transcrita será publicada como “*Anthropologists Are Talking About the Anthropocene*”, en *Ethnos* [N.T. la publicación apareció en 2016, ver *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 81, n. 3). Los estudiosos saben desde hace tiempo que el sistema de siembra basado en el trabajo esclavo fue el modelo y motor de los sistemas de producción basados en máquinas devoradoras de carbono, que son frecuentemente citados como punto de inflexión para el Antropoceno. Nutridos, aún en las circunstancias más adversas, los jardines esclavos no sólo suministraron comida humana fundamental, sino también refugios para una biodiversidad de plantas, animales, hongos y tipos de suelos. Los jardines esclavos son un mundo poco explorado, especialmente en comparación con los jardines botánicos imperiales, en términos de dispersión y propagación de una miríada de seres. Mover esa generación semiótica material alrededor del mundo, para la acumulación de capital y de ganancias – el rápido desplazamiento y reformulación de germoplasma, genomas, cortes, y todos los otros nombres y formas de pedazos de organismos y plantas, animales y personas desarraigados-, es una operación que define el Plantacionoceno, el Capitaloceno y el

Capitaloceno (término de Andreas Malm y Jason Moore antes de ser mío).¹¹ Y también insisto en que necesitamos de un nombre para las dinámicas de fuerza y poder sin¹²-chtónicos en curso, de las

Antropoceno tomados en conjunto. El Plantacionoceno prosigue con creciente ferocidad en la producción global de carne industrializada, en el agronegocio de la monocultura, y en la sustitución de bosques multiespecies, que sostienen tanto a los humanos como a los no humanos, por inmensas plantaciones que producen, por ejemplo, aceite de palma. Los participantes del seminario *Ethnos* incluyeron a Noboru Ishikawa (Antropología, Center for South EastAsianStudies, Kyoto University); Anna Tsing (Antropología, University of California, Santa Cruz); Donna Haraway (Historia de la Consciencia, University of California, Santa Cruz); Scott F. Gilbert (Biología, Swarthmore); Nils Bubandt (Departamento de Cultura y Sociedad, Aarhus University); y Kenneth Olwig (Arquitectura e Paisajismo, Swedish University of Agricultural Sciences). Gilbert adoptó el término *Plantationocene* para argumentos-clave en su coda para la segunda edición del libro ampliamente utilizado *Ecological Developmental Biology* (ver GILBERT; EPEL, 2015).

¹¹ A fines de 2014, en comunicaciones personales vía correo electrónico, Jason Moore y Alf Hornborg me comentaron que Malm había propuesto el término Capitaloceno en un seminario en Lund, Suecia, en 2009, cuando aún era un estudiante. Usé por primera vez el término en conferencias públicas iniciadas en 2012. Moore está editando un libro sobre el Capitaloceno que incluirá ensayos de Moore, Malm, Elmar Altvater y míos. [N.T.] Publicado en junio de 2016 con el título *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*.

¹² [N.T.] En el original, la autora utiliza el prefijo *sym-* (o *syn-*). Etimológicamente, su sentido es

cuales las personas son una parte dentro de las cuales ese proceso está en juego. Tal vez, pero sólo tal vez, y sólo con intenso compromiso y trabajo colaborativo con otros terranos¹³, será posible hacer florecer ensamblajes ricos en múltiples especies, que incluyan a las personas. Estoy llamando a todo esto el *Chthuluceno* – pasado, presente y lo que está por venir¹⁴. Estos espacios-tiempos reales y posibles no fueron nombrados así por el pesadillesco, racista y misógino monstruo Cthulhu (noten la diferencia en la ortografía) del escritor de ciencia ficción H. P. Lovecraft, sino por los diversos poderes y fuerzas tentaculares de toda la tierra y de las cosas reunidas en nombres como Naga, Gaia, Tangaroa (emerge de la plenitud acuática de Papa), Terra, Haniyasu-hime, Mujer-Araña, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi y muchas, muchas más.

“junto, conjuntamente”, caso del prefijo “sin” en español.

¹³[N.T.] Arriesgamos la idea de que la autora utiliza el término “terrano” como sinónimo de “terrícola”, y no en el sentido estricto de “terrano” o “terrano tectonoestratográfico” que es el nombre que reciben en la geología antiguos fragmentos de corteza continental que fueron suturados formando unidades mayores como cratones o continentes.

¹⁴El sufijo “-ceno” prolifera! Arriesgo esta superabundancia porque estoy en el camino de los significados de la raíz “cene/kainos”, a saber, la temporalidad del espeso, fibroso e irregular “ahora” que es antigua, pero no lo es.

“Mi” *Chthuluceno*, aún sobrecargado con sus problemáticos zarcillos cuasi-griegos, se enmaraña con una multitud de temporalidades y espacialidades y una legión de entidades en ensamblajes intra-activos, incluyendo más-que-humanos, otros-no-humanos, inhumanos y humanos-como-humus. Aún en un texto en inglés americano como este, Naga, Gaia, Tangaroa, Medusa, Mujer-Araña y todos sus parientes son algunos de los muchos nombres que resultan más apropiados para un estilo de ciencia ficción que Lovecraft no podría haber imaginado o aceptado; o sea, entramados de fabulación especulativa, feminismo especulativo, ciencia ficción y hechos científicos¹⁵. Lo que importa es cuáles narrativas cuentan narrativas y cuáles conceptos piensan conceptos. Matemáticamente, visualmente y narrativamente, es importante pensar

¹⁵ “Os Mil Nomes de Gaia/The Thousand Names Of Gaia” fue una conferencia internacional organizada por Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski y sus colaboradores en septiembre de 2014 en Río de Janeiro. Algunas en portugués y algunas en inglés, muchas de las charlas de la conferencia se pueden ver en: <<https://www.youtube.com/c/osmilnomesdegaia/videos>>. Mi contribución sobre el Antropoceno y el *Chthuluceno* fue hecha por Skype, y está disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOIA8>>.

cuáles figuras figuran figuras, cuáles sistemas sistematizan sistemas.

Los mil nombres propuestos son demasiado grandes y demasiado pequeños; todas las historias son demasiado grandes y demasiado pequeñas. Como Jim Clifford me enseñó, necesitamos de narrativas (y teorías) que sean lo suficientemente amplias para reunir las complejidades y mantener sus límites abiertos y ávidos de sorprendentes nuevas y viejas conexiones (Clifford, 2013).

Una manera de vivir y morir bien como seres mortales en el *Chthuluceno* es unir fuerzas para reconstituir los refugios, para hacer posible una parcial y sólida recuperación y recomposición biológica-cultural-política-tecnológica que debe incluir el luto por las pérdidas irreversibles. Thom van Dooren (2014) y Vinciane Despret (2013) me enseñaron eso¹⁶. Han ocurrido ya tantas pérdidas, y habrá muchas más. Ese renovado florecimiento generativo no puede ser creado a partir de mitos de inmortalidad o del fracaso de hacernos parte de los

¹⁶ Encontramos importantes ensayos de Vinciane Despret traducidos al inglés, ver Angelaki, v. 20, n. 2, número especial Etología II: Vinciane Despret, publicado en 2015 y editado por Brett Buchanan, Jeffrey Bussolini y Matthew Chrulew, prefacio de Donna Haraway, titulado “*A Curious Practice*”.

muertos y extintos. Hay una montaña de trabajo para el “*Speaker for the Dead*” de Orson Scott Card (1986) y aún más para la repoblación de Ursula LeGuin en “*Always Coming Home*”.

Yo soy una compost-ista, no una posthuman-ista: somos todos compuestos, no post-humanos. El límite que es el Antropoceno/Capitaloceno significa muchas cosas, incluyendo el hecho de que una inmensa e irreversible destrucción está realmente ocurriendo, no sólo para los 11 mil millones o más de personas que van a estar en la tierra hacia el final del siglo XXI, sino también para una infinidad de otros seres. (El ininteligible pero serio número de cerca de 11 mil millones solamente se mantendrá si las tasas actuales de natalidad humana permanecen bajas; si suben nuevamente, todas las apuestas caen por tierra). “Al borde de la extinción” no es sólo una metáfora; y “colapso del sistema” no es una película de suspenso. Pregunten sino a cualquier refugiado, de cualquier especie.

El *Chthuluceno* necesita de, por lo menos, un slogan (ciertamente, más que uno); todavía gritando “Cyborgs para la Supervivencia Terrestre”, “Corra Rápido, Muerda Fuerte” y “Cállese y Entrene”, yo propongo “¡Haga Parientes, No Bebés!”. Generar relaciones de parentesco es, tal

vez, la parte más difícil y más urgente del problema. Las feministas de nuestro tiempo han sido líderes en cuestionar la supuesta necesidad natural de vínculos entre sexo y género, raza y sexo, raza y nación, clase y raza, género y morfología, sexo y reproducción, y reproducción y composición de personas (nuestra deuda aquí es especialmente para con los melanesios, en alianza con Marilyn Strathern (1990) y sus parientes etnógrafos). Si va a existir una ecojusticia multiespecie, que también pueda incluir diversidad de personas, ha llegado la hora de que las feministas ejerzan un liderazgo en la imaginación, en la teoría y en la acción para deshacer ambos lazos: de genealogía y parentesco, y de parentesco y especies.

Bacterias y hongos son excelentes para darnos metáforas pero, metáforas aparte (¡buena suerte con eso!), tenemos un trabajo de mamíferos que hacer con nuestros colaboradores y co-trabajadores sin-poyéticos, bióticos y abióticos. Necesitamos hacer parientes sin-ctónicamente, sin-poéticamente. Sea lo que sea que seamos, necesitamos hacer-con –convertirnos-en, componer-con– los

“terranos” (gracias por ese término, Bruno Latour¹⁷-en-modo anglófono).

Nosotros, las personas humanas de todos los lugares, debemos abordar las intensas urgencias sistémicas. Sin embargo, hasta ahora, como Kim Stanley Robinson (2012) planteó en *2312*, estamos viviendo en los tiempos de “*The Dithering*” (narrativa de ficción científica - ¿demasiado optimista?- que va desde 2005 a 2060), en un “estado de agitación incierta”¹⁸. ¡Tal vez *the Dithering* (vacilación) sea un nombre más apropiado que el de Antropoceno o Capitaloceno! *The Dithering* será grabada en los estratos rocosos de la tierra; en verdad, ya está siendo escrita en las capas mineralizadas de la tierra. Los sin-ctónicos no vacilan; ellos componen y descomponen prácticas tan peligrosas como promisorias. Lo mínimo que se puede decir es que la hegemonía humana no es un evento sin-ctónico. Como dicen las artistas eco-sexuales Beth Stephens y Annie Sprinkle: ¡el compostaje es tan caliente!

Mi propósito es hacer que “pariente” signifique algo diferente/algo más que entidades conectadas por sus ancestros o

¹⁷ Ver Bruno Latour, “Facing Gaia: Six Lecture son the Political Theology of Nature”, Gifford Lectures, 18-28 de febrero de 2013.

¹⁸ Esta extraordinaria narrativa de ciencia ficción ganó el Premio Nebula a la mejor novela.

su genealogía. El suave movimiento de desfamiliarización puede parecer, por un momento, un error, pero después (con suerte) aparecerá siempre como correcto. Hacer-parientes es hacer personas, no necesariamente como individuos o como seres humanos. En la Universidad, me conmovió el juego de palabras de Shakespeare entre *kin* (pariente) y *kind* (gentil, amable); los más gentiles no eran necesariamente parientes de una misma familia; hacerse pariente y hacerse gentil (como categoría, cuidado, pariente sin lazos de sangre, parientes paralelos y muchos otros) expande la imaginación y puede transformar la historia. Marilyn Strathern me enseñó que “parientes”, en inglés británico, originalmente significaba “relaciones lógicas” y se convirtió en “miembros de la familia” recién en el siglo XVII (esto está, definitivamente, entre las trivialidades que adoro¹⁹). ¡Vaya afuera, Inglés, y multiplique lo salvaje!

¹⁹ Ver Strathern (2013). Hacer parientes es una práctica popular en alta, y los nuevos nombres también están proliferando. Ver Lizzie Skurnick, *That Should Be a Word* (NY: Workman Publishing, 2015) para “parentinovador” (*kinnovator*), una persona que crea familias de formas no convencionales, a la cual añado “parentinovación” (*kinnovation*). Skurnick también propone “clanarquista” (*clanarchist*). Estas no son sólo palabras; son pistas y estímulos para la creación relaciones de parentesco que no están limitadas a los dispositivos de la familia

Pienso que la extensión y la recomposición de la palabra “pariente” está permitida por el hecho de que todos los terráqueos son parientes, en el sentido más profundo, y ya es hora de comenzar a cuidar mejor de los tipos-como-ensamblajes (no especies separadas). Parentesco es una palabra que trae en sí un ensamblaje. Todos los seres comparten una “carne” común, paralelamente, semióticamente y genealógicamente. Los antepasados se nos presentan como extraños muy interesantes; los parientes son desconocidos (más allá de lo que pensábamos que era una familia o los genes), extraños, asombrosos, activos²⁰.

occidental, heteronormativos o no. Pienso que los bebés deberían ser raros, cuidados y preciosos; y los parientes deberían ser abundantes, inesperados, duraderos y preciosos.

²⁰ “Genes” es otra palabra de origen patriarcal que las feministas están usando. Los orígenes y los fines no determinan uno al otro. Parientes y genes forman parte del mismo origen en la historia de las lenguas indo-europeas. En esperanzadores momentos comunistas de intra-acción, ver <<http://culanth.org/fieldsights/652-gens-afeminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism>>, por Laura Bear, Karen Ho, Anna Tsing y Sylvia Yanagisako. La escritura es tal vez demasiado sucinta (aunque el resumen publicado ayuda), y no hay ejemplos excitantes en ese Manifiesto para atraer el lector mal acostumbrado; pero las referencias dan muchos recursos para hacer todo eso, la mayoría etnografías fruto de trabajos de largo plazo, con íntima implicación y profundamente teorizadas. Ver especialmente Anna Tsing (2015). La precisión del enfoque metodológico en “*Gens: a Feminist*

¡Demasiado para un pequeño slogan, ya lo sé! Aun así, inténtenlo. En los próximos dos siglos o más, tal vez los seres humanos de este planeta puedan ser nuevamente dos o tres mil millones, aproximadamente y, en ese tiempo, ser parte de un bienestar cada vez mayor para diversos seres humanos y otros seres, considerados medios y no sólo fines.

Entonces, ¡hagan parientes, no bebés! Lo que importa es cómo los parientes generan relaciones de parentesco²¹.

Manifiesto for the Study of Capitalism” está en su abordaje sobre pretendidos marxistas y otros teóricos que resisten al feminismo y que, por lo tanto, no se involucran con la heterogeneidad de los mundos de la vida real, quedándose con categorías como Mercado, Economía, Financiarización (o, me gustaría añadir, Reproducción, Producción y Población, en suma, las categorías supuestamente adecuadas de la economía política socialista liberal y no feminista estándar).

²¹ Mi experiencia es que aquellos que me son queridos como “nuestro pueblo”, en la izquierda o cualquier nombre que aún podamos usar sin bronca, escuchan neoimperialismo, neoliberalismo, misoginia y racismo (¿quién puede culparlos?) en la parte “no bebés” de la frase “Hagan parientes, no bebés”. Nos imaginamos que la parte “Hagan parientes” es más fácil, ética y políticamente situada en terreno más firme. ¡No es verdad! “Hagan parientes” y “no bebés” son ambas difíciles; ambas exigen nuestra mejor creatividad emocional, intelectual, artística y política, tanto individual como colectivamente, a través de las diferencias ideológicas y regionales, entre otras. Mi sensación es que “nuestro pueblo” puede ser

parcialmente comparado con el negacionismo cristiano de los cambios climáticos: las creencias y los compromisos son por demás profundos como para permitir una revisión del pensar y del sentir. Al revisitar lo que fue tomado por la derecha y por los profesionales del desarrollo como “explosión poblacional”, nuestra gente puede sentir como que se va para el lado oscuro.

Pero la negación no va a servir. Sé que “población” es una categoría de Estado, el tipo de “abstracción” y de “discurso” que rehace la realidad para todos, pero no para el beneficio de todos. Y también creo que evidencias de muchos tipos, epistemológica y afectivamente comparables a las numerosas evidencias del rápido cambio climático, muestran que 7 a 11 mil millones de seres humanos suponen una demanda que no puede ser soportada sin inmensos daños a los seres humanos y no humanos en todo el mundo. Este no es un asunto simple y casual; la ecojusticia no tiene un abordaje de una única variable posible para los repetidos exterminios, empobrecimientos y extinciones actuales de la Tierra. Pero culpar al Capitalismo, al Imperialismo, al Neoliberalismo, a la Modernización o algún otro “no-nosotros” por la destrucción en curso, sustentada por el aumento poblacional, tampoco va a funcionar. Estas cuestiones exigen un trabajo difícil e incesante; pero también exigen alegría, disposición y capacidad de respuesta para involucrarse con los inesperados otros. Todas estas cuestiones son por demás importantes para la Tierra, como para dejarlas en manos de la derecha o de los profesionales del desarrollo, o de otra persona del ramo de los negocios-de-siempre. ¡Aquí está el Extraño Parentesco –no-natalista y sin-categoría! Tenemos que encontrar maneras de celebrar las bajas tasas de natalidad y las decisiones íntimas y personales para crear vidas generosas y que florezcan (incluyendo un parentesco innovador y duradero), sin hacer más bebés – urgentemente y especialmente, pero no sólo en regiones, naciones, comunidades, familias y clases sociales ricas, altamente consumidoras y exportadoras de miseria). Necesitamos alentar a la población y

hacer otras políticas que se comprometan en cuestiones demográficas sobrecogedoras por medio de la proliferación de parientes-no-natales [NT: no sanguíneos]–, incluyendo la inmigración no racista, políticas de apoyo ambiental y social para los recién-llegados y también para los “nativos” (educación, habitación, salud, creatividad sexual y de género, agricultura, pedagogías para nutrir los seres no humanos, tecnologías e innovaciones sociales para mantener a los ancianos saludables, productivos etc., etc.).

El inalienable “derecho” (¡que palabra para un asunto tan corporalmente consciente!) personal de nacimiento o no de un nuevo bebé no es la cuestión para mí; la coerción es un error en todos los niveles imaginables en este asunto y, en cualquier caso, tiende a salir el tiro por la culata, aunque se pueda tragar esa ley o costumbre coercitiva (yo no puedo). Por otro lado, ¿qué tal una nueva normalidad en la que la expectativa cultural fuera que por cada nuevo niño nacido pudieran haber, por lo menos, tres padres comprometidos en su vida (no necesariamente relacionados románticamente entre sí, y que no generaran nuevos bebés luego de ese, aunque pudieran vivir en casas multin niños, con familias multigeneracionales)? ¿Y si las prácticas de adopción efectivas por y para los ancianos se hicieran comunes? ¿Y si los países que están preocupados con las bajas tasas de natalidad (Dinamarca, Alemania, Japón, Rusia, América blanca, entre otros) reconocieran que el miedo a los inmigrantes es un gran problema y que los proyectos y fantasías de pureza racial conducen al resurgimiento de un pro-natalismo? ¿Y si las personas, en todos los lugares, buscaran parentescos-innovadores no-sanguíneos con individuos y colectivos en los mundos queer, decoloniales e indígenas, en vez de buscar en los segmentos europeos, euro-americanos, chinos o hindúes ricos y consumidores de recursos?

Es bueno recordar que las fantasías de pureza racial y el rechazo a aceptar los inmigrantes como ciudadanos plenos es lo que realmente conduce la política actual en el mundo “progresista” y

“desarrollado”. Ver Hakim (2015). Rusten Hogness escribió en un post en el Facebook el 9 de abril de 2015: “¿Que es lo que está errado con nuestra imaginación y con nuestra capacidad de mirar al otro (tanto humano como no humano), que no podemos encontrar mejores formas de abordar las cuestiones planteadas por los cambios en la distribución etaria que hacer cada vez más bebés humanos? Necesitamos encontrar maneras de felicitar alas personas jóvenes que deciden no tener hijos, no añadir el nacionalismo a la ya potente mezcla de presiones pro-natalidad que existe sobre ellos.”

El pro-natalismo, en todos sus disfraces poderosos, debería estar en cuestión en casi todas partes. Digo “casi” a modo de un recordatorio sobre las consecuencias del genocidio y del desplazamiento de los pueblos; un escándalo en curso. El “casi” es también un estímulo para recordar el uso abusivo de la esterilización en la contemporaneidad, el uso de medios contraceptivos sorprendentemente impropios y dañinos, la reducción de mujeres y hombres a meras cifras en las viejas y nuevas políticas de control poblacional, y otras prácticas misóginas, patriarcales y racistas/etnicistas transformadas en negocio, como es habitual. Ver, por ejemplo, Wilson (2015).

Necesitamos desesperadamente apoyarnos unos a los otros al asumir riesgos en relación a todas estas cuestiones.

DONNA HARAWAY

Profesora emérita distinguida del programa de Historia de la Conciencia en la Universidad de California. Autora, entre otros libros, de «Cyborg Manifesto» (1985) «Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science» (1989), «Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature» (1991) y "When species meet" (2008).

Bibliografía

Barad, K. *Meeting the Universe Halfway*. Durham, UC: Duke University Press, 2007.

Card, O. S. *Speaker for the Dead*. New York: Tor Books, 1986.

Clifford, J. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2013.

Despret, V. Ceux qui insistent. In: Debaise, D et al. (dir.). *Faire Art comme on fait société: les nouveaux commanditaires*. Dijon: Le Presses du Réel, 2013.

Gilbert, S.F.; Epel, D. *Ecological Developmental Biology*. 2nd ed. USA: Sinauer Associates, 2015.

Hakim, D. Sex Education in Europe Turns to urging more births. *The New York Times*, 8/4/2015. Disponible en: <http://www.nytimes.com/2015/04/09/business/international/sex-education-in-europe-turns-to-urging-more-births.html>.

Latour, B. Facing Gaïa: Six lectures on the political theology of Nature. Gifford Lectures, 18-28 febr. 2013.

- Moore, J. *Capitalism in the Web of Life*. New York: Verso, 2015.
- Robinson, K. S. 2312. London: Orbit, 2012.
- Skurnick, L. *That should be a word*. New York: Workman, 2015.
- Strathern, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Oakland CA: University of California Press, 1990.
- _____. Shifting Relations. Paper for the Emerging Worlds Workshop, University of California at Santa Cruz, 8 febr. 2013.
- Tsing, A. Feral Biologies. Paper for Anthropological Visions of Sustainable Futures, University College London, February 2015.
- _____. *The Mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- Vandooren, T. *Flight ways: life and loss at the edge of extinction*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Wilson, K. The 'New' Global Population Control Policies: Fueling India's Sterilization Atrocities. *Different Takes*, n. 87, p. 1-5, winter 2015. Disponible en: <https://dspace.hampshire.edu/bitstream/10009/940/1/popdev_differenttakes_087.pdf>.

IDENTIDAD, DIFERENCIA, INDISTINCIÓN¹

Matthew Calarco²

Traducido por Iván Darío Ávila Gaitán³

Durante las últimas décadas hemos presenciado la aparición y el crecimiento de numerosos enfoques en torno a los animales, tanto en el discurso teórico como en el práctico. En este artículo me concentro en tres importantes, aunque algo distintas, aproximaciones, las cuales han emergido durante este período y nos harían reconsiderar fundamentalmente los asuntos éticos, políticos y ontológicos en torno a la vida animal y la distinción humano/animal. Busco dar cuenta, de manera crítica, de dos de estos discursos capitales (a los cuales me acerco empleando las etiquetas de identidad y diferencia), al tiempo que se le da forma y contenido a una tercera aproximación emergente (la cual rotulo como indistinción). Mi objetivo, en lo que sigue, no radica ni en eliminar la primera de las aproximaciones en favor de la tercera, ni en establecer una dialéctica donde los primeros dos enfoques son subsumidos en el tercero, a la manera de una síntesis superadora. Por el contrario, examino las tres modalidades de pensamiento y praxis prestándole atención a su potencial transformador para las luchas por la justicia que involucran la vida animal y las relaciones humano-animal, subrayando sus respectivos límites y promesas mientras, al mismo tiempo, se sugiere la necesidad de incrementar la atención sobre aquellos discursos y prácticas examinados bajo la etiqueta de indistinción.

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: “Identity, Difference, Indistinction” *CR: The New Centennial Review* Vol. 11, No. 2, Animals . . . In Theory (fall 2011), pp. 41-60. Publicado gracias al amable permiso de su autor para su traducción y republicación en español.

² California State University Fullerton

³ Politólogo. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes. Email: idavilag@unal.edu.co

Nas últimas décadas presenciamos o surgimento de uma vasta variedade de análises teóricas e práticas no que concerne ao discurso sobre o animal. Neste artigo, eu foco em três importantes e distintas abordagens que emergiram no referido período, as quais nos permitem reconsiderar fundamentalmente as questões ontológicas, éticas e políticas em torno da vida do animal e da diferença entre o humano e o animal. Eu procuro tomar um posicionamento crítico em relação a dois destes principais discursos (os quais eu abordo sob a chave da identidade e da diferença), enquanto busco dar uma forma e um conteúdo adicional a terceira abordagem emergente (a qual eu rotulo como indistincão). Meu objetivo, no texto que se segue, não é eliminar as duas primeiras abordagens em relação a terceira e nem mesmo estabelecer uma dialética na qual as duas primeiras análises estariam submetidas à terceira, forma superior. Pelo contrário, eu examino todos estes três modos de pensamento e de prática com os olhos direcionados ao potencial transfigurador de cada uma delas no que tange às lutas por justiça que envolvem a vida animal e a relação entre homens e animais, de maneira a ressaltar suas respectivas promessas e limites e, simultaneamente, sugerir a necessidade de aumentar a atenção sobre os discursos e práticas examinados através da chave da indistincão.

The past few decades have given rise to a wide variety of approaches to theoretical and practical discourse concerning animals. In this paper, I focus on three important but rather distinct approaches that have emerged in this period, all of which would have us fundamentally reconsider the ontological, ethical, and political issues surrounding animal life and the human/ animal distinction. I seek to take critical account of two of these chief discourses (which I approach under the rubrics of identity and difference) while also aiming to give some additional form and content to an emerging third approach (which I label indistinction). My aim in what follows is neither to eliminate the first two approaches in favor of the third, nor is it to establish a dialectic in which the first two approaches are subsumed in a third, higher form. Rather, I examine all three of these modes of thought and practice with an eye toward their transformative potential for struggles for justice involving animal life and human-animal relations, underscoring their respective promises and limits while at the same time suggesting the need for increased attention to those discourses and practices examined under the rubric of indistinction.

1. Identidad

El enfoque más ampliamente discutido, entre todas estas perspectivas, ha sido aquel que denominaré enfoque basado en la identidad. Los filósofos y teóricos el otro, una imparcialidad normativa. El primer movimiento se caracteriza por una férrea insistencia en persistir en lo que, siguiendo a Freud, es posible llamar el trauma biológico sufrido por el narcisismo humano, a saber, el shock que se desprende del reconocimiento y la aceptación de la explicación darwiniana en torno a la naturaleza biológica de la especie humana y su cercanía esencial con otras especies animales.⁴El segundo movimiento simplemente se deduce de tomar el punto de partida ontológico darwiniano seriamente en el terreno normativo. Dado que el principio de imparcialidad requiere el agente racional para extender la igual consideración moral a todos los seres que poseen intereses —sin importar la distancia física o emocional con el agente, ni la falta de cualquier característica moralmente irrelevante (por ejemplo, diferencias de habilidad cognitiva, raza o género)—, el

influenciados por este enfoque buscan establecer una identidad moralmente relevante entre los animales y los humanos, la mayoría de las veces a través de, por un lado, una ontología darwiniana rigurosamente aplicada y, por agente moral racional tiene que rechazar la barrera entre las especies como razón para no extenderles una total consideración moral a los animales no humanos. Las diferencias de especie solo marcan diferencias de grado, antes que de clase, cuando nos fijamos en los intereses de los individuos de ciertas especies de animales no humanos.

Este enfoque teórico general, que combina una ontología naturalista con la imparcialidad normativa, se materializa de diversos modos dependiendo del marco normativo que consideremos. En el caso de las aproximaciones consecuencialistas a la liberación animal, como la que encontramos en el trabajo de Peter Singer (1990), el énfasis recae sobre la sintiencia compartida y la capacidad compartida de tener preferencias en humanos y animales. En el enfoque deontológico de filósofos como Tom Regan (1983), el foco es puesto en la subjetividad compartida entre humanos y animales y la manera de acuerdo con la cual poseer dicha subjetividad conlleva la

29

garantía inherente de un valor no instrumental. Variaciones de esta lógica de establecer una identidad moralmente relevante entre humanos y animales puede ser hallada en los escritos de eticistas animales que trabajan en casi todas las tradiciones éticas importantes de la teoría normativa analítica, incluyendo la teoría contractualista, la ética de las virtudes y sus variantes, y el kantismo y neokantismo.

Este enfoque basado en la identidad tiene considerables méritos. Primero, el cual es el primero de sus créditos también, ha inspirado, directa e indirectamente, una nueva variedad de prácticas y formas de resistencia orientadas a garantizarles un respeto ético básico a los animales no humanos. Enfatizando en la identidad moral básica y la igualdad de seres humanos y animales, este enfoque trastoca la inactividad dogmática del status quo y clama por una reconsideración esencial de una serie de actividades humanas que impactan a los animales de maneras negativas y dañinas. Por mucho que la crítica marxista del capitalismo exponga el lugar oculto de la producción social tras la comodidad, estos enfoques para pensar sobre los animales nos ayudan a exponer los daños ocultos y las consecuencias derivadas de las

instituciones y prácticas especistas de la sociedad dominante.

De modo adicional a tales innovaciones éticas y prácticas, hay un número de importantes “avances” intelectuales que han emergido simultáneamente a través de este discurso. El avance más relevante, sugeriría, radica en el esfuerzo de ser especialmente crítico y estar vigilante ante cualquier tentativa de trazar distinciones binarias puras, a nivel ontológico, entre la especie humana y las especies animales no humanas. En gran medida, como resultado de la emergencia de estos discursos y luchas por la justicia animal, el simplista y reduccionista binario humano/animal que ha plagado las tradiciones filosóficas e intelectuales occidentales en buena parte de su existencia no puede continuar siendo promovido y mantenido por la buena conciencia intelectual. Este espacio crítico de vigilancia, desde el cual ahora es posible pensar, nos enseña a mirar con sospecha cualquier esfuerzo por restablecer distinciones binarias y jerárquicas entre humanos y animales no humanos, y nos obliga a cuidarnos de los posibles efectos perniciosos producto de instaurar esta clase de ontología.

Aun así, a pesar de los méritos de las aproximaciones a los asuntos animales basadas en la identidad, estas permanecen

seriamente limitadas por su sutil, pro-intelectual, base anti-práctica. Especialmente en los círculos filosóficos, la tendencia dominante entre los eticistas animales ha sido un creciente alejamiento de las luchas por transformaciones políticas y sociales, y una reclusión en los fundamentos normativos de sus respectivas teorías (utilitaristas, basadas en los derechos, contractualistas, etcétera) para examinar su rigor interno, coherencia y consistencia. Un discurso así tiene poco que ofrecerle a un proyecto político o transformador; como tal, gran parte del trabajo reciente de la ética analítica se ha mostrado irrelevante para las luchas sociales por los animales, así como para el trabajo emergente en el campo de los estudios críticos animales.

Incluso cuando los enfoques basados en la identidad en ética animal se acercan o se refieren de manera más directa a la transformación social, dados los aspectos individualistas-atomistas de la teoría normativa contemporánea, las preguntas en torno a los animales terminan planteándose primariamente en términos *morales* que giran alrededor de la responsabilidad individual y soluciones de mercado centradas en el consumo individual. De esta manera, antes que buscar la construcción de formas de comunidad alternativas con y a lo largo

del mundo no humano, a través de una transformación socioeconómica, cognitiva, política y estética, los activistas por los derechos de los animales y por la liberación animal han recibido, se han alimentado de, un discurso que ve las transformaciones solo en el consumo consciente y en los cambios incrementales en materia legislativa y de política pública. Dados 1) la abrumadora magnitud de desastres actuales que acontecen en las muchas industrias animales y en las interacciones humano-animal (y aquí tengo en mente desde todo lo que ocurre con los animales en los mataderos y laboratorios hasta la pérdida de biodiversidad y de hábitats), y 2) los fracasos manifiestos de muchos de los más prominentes e influyentes movimientos volcados hacia el consumo y los cambios legislativos (como ocurre con el ambientalismo contemporáneo), uno solo puede creer que tal enfoque es, *a lo sumo*, en el mejor de los casos, una pequeña viga al interior de un programa transformador que contiene una visión y estrategias mucho más amplias.

Asimismo, existen otros problemas sutiles con el enfoque basado en la identidad, los cuales permanecen fuera de su vista debido a ciertas bases y dogmas inherentes a este tipo de trabajo filosófico e intelectual. Aquí, me gustaría

enfrentar dos limitaciones dogmáticas, a saber, una forma obstinada de *logocentrismo* y un persistente *antropocentrismo*.

Con respecto al primer asunto, el referido al logocentrismo, o, lo que es igual, situar al *logos* humano (razón, discurso, saber, auto-presencia, etcétera) en el centro del pensamiento y la práctica, sería injusto afirmar que los enfoques basados en la identidad son ingenuamente logocéntricos. Estos filósofos han hecho bastante para demostrar que los tradicionales límites trazados entre los seres humanos y los animales, basados en un ser humano poseedor de *logos* y animales carentes de este, son profundamente cuestionables. Sin embargo, esta impugnación parcial del logocentrismo deja sin examinar una más sutil y aparentemente insoluble forma de logocentrismo que sitúa un único *logos* humano en la base de 1) los encuentros éticos con los animales, así como 2) el desarrollo de las filosofías que extraen las implicaciones de tales encuentros. Como tal, hay una punzante insistencia entre estos teóricos y activistas: la base de las transformaciones éticas radica en un cierto entendimiento racional, reflexivo, de la ética, de lo que se deduce que el primer motivo para luchar por la justicia en nombre de los animales es la *razón*, es

decir, la extensión y aplicación de neutrales, racionales y consistentes normas humanas a los animales no humanos moralmente similares y, por ende, relevantes. Este enfoque desplaza los aspectos corporales y afectivos del encuentro ético con los animales y se afina en el espacio de la racionalidad neutral. Aunque no deseo negar que la argumentación racional sea capaz de arrastrar una importante fuerza ética, es poco plausible creer que la gran mayoría de activistas y teóricos que luchan en nombre de los animales se muevan únicamente en las profundidades de la reflexión, la teoría y el razonamiento.

Las formas sutiles de antropocentrismo que perviven en las éticas basadas en la identidad son difíciles de discernir, sin embargo son extremadamente relevantes a la hora de captar los efectos y las limitaciones que ellas acarrearán para el pensamiento y la práctica. Con relación al punto anteriormente desarrollado del privilegio del logocentrismo en el discurso ético, hay una manera en la cual los (que se considera que son) rasgos esencialmente humanos, como la capacidad de *logos*, implican ciertas consideraciones en el ámbito del estatus moral. A lo que me estoy refiriendo es a los modos en los cuales los (que se consideran que son)

rasgos esencialmente humanos configuran la base sobre la cual la consideración moral es o no extendida a un ser individual dado o a un grupo de seres. En el contexto de la ética animal, esta clase de extensionismo antropocéntrico toma la forma de garantizarles la prioridad ética a animales similares a los seres humanos en términos de las capacidades moralmente relevantes, mientras se subordina o degrada a los animales que “verdaderamente” no se parecen a los humanos. Como ejemplificación de este aspecto, percatémonos de que los animales que manifiestan habilidades lingüísticas superiores, inteligencia, un alto sentido de subjetividad, conciencia y que mantienen lazos familiares, etcétera, son para quienes se libra las luchas por plena aceptación moral, pleno estatus legal como sujetos, fuertes protecciones del hábitat, entre otras cosas.

Una de las principales razones que explica la persistencia de esta clase de prejuicio en la ética animal *mainstream* y el activismo es que el problema contra el que estos grupos deberían luchar, y que debería ser superado mediante la creación de nuevos modos de práctica y pensamiento, ha sido mal comprendido y llamado por otro nombre. Desde el comienzo, los teóricos basados en la identidad arguyeron que el problema era

el *especismo*, entendido como una preferencia dogmática a favor de la prioridad moral de nuestra propia especie. Y, puesto que los eticistas animales estaban dispuestos a extender el estatus moral más allá de los confines de nuestra especie a otras especies, entonces se pudieron ver como no especistas y, por lo tanto, como no limitados por los dogmas y las restricciones que han plagado el pensamiento ético occidental (y no solo el occidental, claro está).

No obstante, el problema real, insisto, no es el especismo, sino el *antropocentrismo*, entendido como el privilegio de los seres que mejor cumplan con una concepción de lo que se considera es la esencia de lo humano, sobre y contra todos los otros no humanos. Durante el desarrollo histórico de la cultura occidental y sus principales instituciones y discursos legales, sociales, éticos y económicos, es claro que el espacio de privilegio asegurado para “lo humano” *nunca* ha coincidido con la frontera de la especie humana (lo que quiere decir que nunca hemos sido especistas). Antes bien, nuestros discursos e instituciones —incluso aquellas que se considera más progresistas e incluyentes— han sido consecuentes con, e incluso han estado arraigadas en, la exclusión de un vasto número de seres,

quienes hoy serían considerados miembros “paradigmáticos” de la especie humana. La cultura occidental ha girado en torno a un espacio y un centro reservado para “lo humano”, siempre destinado a integrar en su órbita aquellos seres que se ajusten a un conjunto relativamente pequeño de criterios de inclusión (siendo el estándar entre dichos criterios la subjetividad, inteligencia y racionalidad superior, agencia moral, etcétera). Así, cuando los eticistas animales buscan extender la ética a los animales basados en una u otra de estas características consideradas como esencialmente humanas (que con análisis minuciosos resultan existir entre ciertos animales), ellos están de hecho *extendiendo la lógica y práctica mismas del antropocentrismo*. Y, aunque los eticistas animales cuestionen efectivamente cierto tipo de especismo, la estructura y lógica fundamental del problema contra el cual están batallando opera en un registro, antropocéntrico, completamente diferente del que no solo no se percatan, sino que, realmente, refuerzan.⁵

⁵ De hecho, la mayoría de perspectivas en ética animal basadas en la identidad no pueden, de buena fe, lograr incluso incluir a todos los miembros de la especie biológica *Homo sapiens* dentro de su círculo de consideración moral, puesto que siempre hay miembros “no paradigmáticos” de la especie que carecen de

Cuando los enfoques en ética animal basados en la identidad son percibidos desde este ángulo, queda claro inmediatamente por qué las luchas por justicia para los animales basadas en estas perspectivas han sido alienadas de otras luchas que contestan el antropocentrismo, como por ejemplo las formas militantes de ambientalismo y otras luchas minoritarias. En el caso de las formas de ambientalismo profundo y militante, hallamos intentos de extender la consideración ética directa no solo a los seres humanos y animales, sino a varias formas de vida, ecosistemas y especies — incluso a los “meros” instrumentos, objetos y cosas que pueblan nuestros mundos compartidos y no compartidos. Si la ética es pensada exclusivamente como la extensión de ciertas cualidades

sintiencia, subjetividad, agencia moral, etc. Así que la idea de que la ética animal basada en la identidad comienza con una teoría normativa que incluye a todos los miembros de la especie humana y se extiende para incluir a los animales, es profundamente engañosa. Los enfoques dominantes en ética animal descansan, sin excepción, en una noción de estatus moral que excluye de consideración moral directa a 1) ciertos seres humanos, 2) un inmenso número de animales individuales y especies, y 3) el mundo no animal entero. Que tales excusiones estén “racionalmente” justificadas no debería sorprendernos, dados los presupuestos logocéntricos y antropocéntricos que este enfoque apuntala.

humanas moralmente relevantes a los animales, solo puede haber una superposición limitada con las prácticas y filosofías ambientalistas que parten de una concepción mucho más amplia de la ética, donde lo que está en juego es la vida misma, el ser-con-otros, la felicidad, el florecimiento, etcétera. El mismo problema aparece con relación a las luchas minoritarias por la justicia y los esfuerzos por crear mundos alternativos, que encontramos —por ejemplo, pero quizá especialmente— entre *queers* radicales, varios grupos indígenas, feministas radicales, y luchas anti-imperialistas y decoloniales revolucionarias. Lo que estas luchas minoritarias tienen en común, a pesar de y debido a su singularidad, es el hecho de que nunca han sido aceptados/as como completamente humanos/as por los estándares culturales e institucionales antropocéntricos dominantes. Es más, las formas de vida que estas luchas revolucionarias tratan de crear no le apuntan al ser humano en el sentido que posee este término para la tradición antropocéntrica dominante. Ellos/as buscan una salida radical —antes que una extensión— de la lógica violenta y degradante del antropocentrismo y sus instituciones, metafísica, economía y discursos asociados.

Aquellos de nosotros que luchamos en favor de la justicia para los animales, y por la creación de modos alternativos de estar con los animales y de ser los unos con los otros, deberíamos percatarnos de que son *esos* movimientos militantes por la justicia ambiental, y *esos* grupos insurgentes y luchas minoritarias, aquellos que han identificado correctamente el problema y la lógica contra la cual estamos peleando. En estas luchas está en juego proteger, desarrollar y hacer sustentables formas de vida nunca consideradas “propiamente” humanas por la cultura dominante y sin deseo alguno de considerarlas actualmente. Luchar en alianza con estos grupos y colectivos significa aprender a construir ontologías, epistemologías y prácticas propias de un mundo que busca abandonar la lógica excluyente del antropocentrismo y que no demuestra nostalgia por su reformulación o expansión.

2. Diferencia

El segundo estilo de aproximación al asunto animal que deseo examinar aquí, el enfoque basado en la diferencia, tiende a derivarse más de un estilo continental de orientación filosófica y se caracteriza principalmente por una exploración de las dimensiones no antropocéntricas del post

o anti-humanismo. Mientras que los teóricos basados en la identidad buscan extender la consideración política y ética basándose en cualidades compartidas entre seres humanos y animales, los activistas y teóricos basados en la diferencia buscan localizar el sitio para repensar los asuntos animales en las potenciales interrupciones, cruces y transformaciones creadas por nociones radicalizadas de diferencia. Aunque hay versiones de este enfoque feministas, neolevinasianas, sistémicas y críticas, la versión particular que ha dominado la filosofía animal y los estudios animales durante los años recientes ha sido el enfoque deconstructivo asociado a Jacques Derrida.⁶

El trabajo de Derrida ha perseguido una estrategia deconstructiva para repensar los asuntos animales a lo largo de múltiples líneas y a través de muchos registros, incluyéndolo todo, desde la ontología y la epistemología hasta la ética y la política. El principal punto de partida de Derrida ha sido una profundización del cuestionamiento de la subjetividad humanista iniciada por pensadores post y antihumanistas como

⁶ La literatura sobre el trabajo de Derrida en torno a los animales se encuentra en una rápida expansión. Para una muestra de este tipo de aproximaciones ver Neil Badmington (2007).

Nietzsche, Heidegger, Foucault y Althusser. Trabajando sobre la delimitación crítica de la historia de la metafísica de Heidegger, metafísica afincada en los valores de presencia objetiva y subjetividad auto-presente, Derrida profundiza esta crítica heideggeriana y se adentra en los fundamentos obliterados de la metafísica. Mientras Heidegger busca mostrar que cualquier metafísica basada en la presencia y en la subjetividad humanista se ve forzada a pasar por alto el lugar inhumano que abre relaciones humanas con otros seres, Derrida insiste en que Heidegger mismo pasa por alto algo incluso más básico, incluso más “viejo” — llamado el juego de la *différance* del cual todas las singularidades y relaciones (humanas y no humanas) emergen.

El suplemento entre paréntesis que acabo de mencionar es importante aquí. Derrida ha enfatizado desde sus primeros trabajos en adelante que creaciones conceptuales “cuasi-infraestructurales” y “ultra-trascendentales” como huella o *différance* estaban destinadas a aplicárseles no solo a los seres humanos, sino a la “vida” como tal, es decir, a seres y relaciones que bien se extienden más allá de lo humano. Este particular movimiento ha sido especialmente difícil de apreciar para los lectores neo-heideggerianos de

Derrida, quienes tienden a creer que una concienzuda complejización de la presencia y el humanismo señalan la delimitación definitiva y el agotamiento de la metafísica occidental. Para Derrida, sin embargo, el “terreno” de la metafísica emerge no solo de un olvido de la presencia, o de la estructura relacional que precede la subjetividad humana, sino también de un olvido y exclusión de lo *no humano* como tal y de los *animales* en particular. En consecuencia, para Derrida la metafísica no se caracteriza simplemente por una predilección de la presencia y la subjetividad humana (agencia, auto-presencia, logocentrismo), sino también y quizá más fundamentalmente por su *antropocentrismo* y por su exclusión y degradación de todos los otros considerados no humanos (incluyendo muchos “grupos” de seres humanos no considerados plenamente humanos, junto con los animales, las máquinas, la naturaleza, etcétera). Esta diferencia fundamental en la orientación crítica conduce a Derrida lejos del heideggerianismo ortodoxo, y de otros enfoques filosóficos neofenomenológicos, hacia el desarrollo de una concepción no antropocéntrica de la vida y un pensamiento que busca problematizar las

versiones clásicas de las distinciones humano/animal y humano/no humano.

El análisis deconstructivo, basado en la diferencia, de la clásica distinción humano/animal es, como en el caso de los enfoques basados en la identidad, ferozmente crítico de la naturaleza jerárquica y del binarismo simplista de tales distinciones. Sin embargo, las estrategias para demostrar y superar los problemas con la naturaleza binaria y jerárquica de las distinciones difieren considerablemente entre los dos enfoques. Los activistas y teóricos basados en la identidad pretenden, como hemos visto, establecer una identidad común y homogeneidad entre los animales y los seres humanos basada en las características moralmente relevantes compartidas. Debido a las similitudes éticas fundamentales que existen entre los seres humanos y los animales al nivel de la pasividad moral, cualquier intento de demarcación de diferencias insuperables en términos éticos y ontológicos (por lo menos al nivel de la pasividad moral) entre seres humanos y animales es descartada. El enfoque deconstructivo de Derrida, en contraste, trata de evitar los efectos homogenizantes del enfoque basado en la identidad. Antes que mezclar a los seres humanos y los animales en una sola categoría, Derrida insiste en que las

diferencias entre los seres humanos y los animales sí existen y deberían ser mantenidas. No obstante, esta insistencia en mantener las diferencias no tiene el propósito de reforzar la distinción clásica que ha guiado la tradición metafísica occidental. En su lugar, el intento deconstructivo de mantener las diferencias está, paradójicamente, dirigido a *subvalorar* el binarismo clásico y las distinciones jerárquicas humano/animal.

El principal problema con la clásica distinción humano/animal de acuerdo con Derrida es que esta realiza un corte simple, único, entre los seres humanos y los animales. Esta clase de corte conduce a la homogenización tanto de los animales como de los seres humanos, anula la miríada de diferencias y variaciones que encontramos a ambos lados del binario. Cuando pensamos Lo Humano como un ser unificado, ontológicamente fijado, tendemos a allanar las diferencias entre los seres humanos. No vemos que entre los seres humanos hay variaciones considerables en numerosos niveles; de manera similar, no nos percatamos de que cada singularidad humana no es una mera concreción de “Lo Humano” en tanto género, sino, de hecho, un ser emergente constituido en y a través de un amplio rango de fuerzas, relaciones, respuestas, etcétera. El mismo

tipo de reduccionismo respecto a las diferencias es válido, claro está, para los animales cuando consideramos a todos los individuos animales y las especies bajo el género “Lo Animal”. Tendemos a pasar por alto 1) el hecho de que no hay una simple, compartida, esencia que religue el vasto número de especies animales que pueblan el mundo, y 2) la influencia mutua significativa y las innumerables relaciones entre y en medio de los animales individuales, así como entre y en medio de las especies animales. Más aún, cuando vemos el mundo en términos de la clásica distinción humano/animal, no observamos las líneas de mutua afección y relación que atraviesan las interacciones humano-animal. Huellas de vidas animales, individuos, especies, y otros afectos, son encontradas en la arena de una vida humana pensada normalmente como exclusivamente humana; y lo contrario también es cierto en el caso de muchas especies animales que los seres humanos han afectado. En efecto, al argüir el mantenimiento de las diferencias, Derrida busca *complejizar* la clásica distinción humano/animal, permitiendo que las diferencias en y entre los seres humanos y los animales se multipliquen, sin que esas diferencias se congelen o sean fusionadas en una nueva identidad u homogeneidad.

Antes de examinar algunos de los problemas que implica la estrategia deconstructiva, sería útil ver de qué modo la complejización y multiplicación de las diferencias humano/animal se relaciona positivamente con las estrategias para las transformaciones éticas y políticas con respecto a (lo que “nosotros” llamamos) los animales. Uno de los aspectos promisorios del análisis deconstructivo de las cuestiones éticas alrededor de los animales es que evita el logocentrismo y el antropocentrismo que limitan a los análisis basados en la identidad. Para Derrida, las relaciones éticas con los animales (o humanos o con cualquier otro ser) no halla su “terreno” último en el *logos* humano o en las consideraciones racionales. En su lugar, él localiza el encuentro (proto)ético en diversas relaciones precognitivas, preintelectuales (donde lo cognitivo y lo intelectual son entendidos como formas de experiencia plenamente presentes para la mente), en y a través de las cuales uno afecta y es afectado por otros. Al ubicar el terreno de la ética en un lugar diferente de la razón, Derrida puede ser fructíferamente alineado con muchos de los grupos y tendencias ya mencionadas (teoría crítica, ética neolevinasiana, ética feminista, etcétera).

Al mismo tiempo, ubicando la ética en un espacio que precede y supera la cognición y nuestra habilidad para predecir lo que tendrá un efecto ético, Derrida, en esencia, abre la ética más allá de cualquier límite último determinable. Este gesto le posibilita evitar muchos de los dogmas antropocéntricos y extensionistas de los enfoques basados en la identidad en ética animal, ya que no hay necesidad o incluso posibilidad de determinar finalmente qué tipo de seres, cosas o eventos podrían tener fuerza ética en el espacio afectivo. Es precisamente debido a esto por lo que Derrida se refiere a aquello que lo podría afectar a uno, a aquello que podría arribar para interrumpir el modo de existencia de uno y tener un efecto transformador, como un *arribante* [*arrivant*], un absoluto recién llegado. El *arribante*[*arrivant*] podría ser alguien o algo completamente familiar, pero que, por cualquier motivo, me golpea con una fuerza ética no anticipada en una ocasión dada; o bien podría ser una clase, ser o experiencia con los que no estoy familiarizado. Y, en la medida en que las relaciones afectivas y nuestra afirmación de las mismas no obedecen los dictados del clásico *logos* humano, no existe garantía alguna de que la ética se limite a los seres humanos, a agentes morales similares, o incluso a seres sintientes que

se parezcan a los seres humanos de maneras moralmente relevantes. En términos éticos analíticos, la deconstrucción nos deja en un espacio de desconocimiento fundamental cuando se trata de determinar el ámbito último de consideración ética y cualquier procedimiento fijado para tomar decisiones.

Dado que la relación entre la ética y la política en Derrida es irreductiblemente aporética, no hay un camino sencillo para dibujar la línea (recta) que va de las consideraciones proto-éticas a las estrategias políticas. Esto no significa, sin embargo, que Derrida no tenga nada que decir sobre la política no antropocéntrica o que su trabajo no tenga consecuencias prácticas en los asuntos políticos que involucran a los animales. Él ha afirmado su simpatía explícita por los objetivos y el espíritu de las personas que trabajan por los derechos de los animales (a pesar de sus reservas acerca de algunos de los apuntalamientos e implicaciones de las estrategias y los discursos basados en los derechos); y sugiere que un enfoque pluralista de la transformación social — que involucre tanto las formas de cambio institucionales como las culturales de larga data— es requerido para hacerle justicia a los animales (Derrida y Roudinesco 2004). Pero, incluso con la

lectura más caritativa del trabajo de Derrida, es difícil reconstruir algo así como un conjunto de estrategias robusto para el desarrollo de la política no antropocéntrica. Derrida casi siempre está dispuesto a hablar de alianzas y simpatías con muchos movimientos militantes y progresistas con los que se ha alineado, pero también hace notar que él mismo no es un participante militante de esos movimientos. Esto es especialmente cierto en el caso de las luchas de justicia para los animales, en las cuales —hasta donde tengo conocimiento— Derrida nunca estuvo seriamente involucrado. Como tal, tiene poco sentido leer su trabajo en busca de sugerencias en torno a las políticas públicas, la estrategia o a alternativas radicales al status quo respecto de las interacciones humanas con los animales. Si su trabajo posee un valor crítico para quienes están interesados en esos asuntos, este probablemente se encuentra en el develamiento de formas persistentes de antropocentrismo, logocentrismo y falocentrismo en los discursos y prácticas en pro de los animales.

Esto nos deja con la cuestión de las más amplias, estratégicas, implicaciones del tratamiento de la distinción humano/animal deconstructivo, basado en la diferencia. Mientras uno solo puede estar de acuerdo con los esfuerzos de

Derrida para subrayar la manera en la que las simples distinciones binarias reducen las diferencias que se pueden encontrar entre los grupos de seres que llamamos “humanos” y “animales”, su insistencia en que la distinción humano/animal debe seguir siendo mantenida resulta problemática. Derrida tiene poco interés en mantener las versiones clásicas de la distinción humano/animal, su objetivo, como he buscado explicar aquí, es tanto complejizar tal distinción para desbloquear las diferencias en ambos lados de la distinción como complejizar las diferencias y los enlaces afectivos que uno es capaz de hallar entre estos dos “grupos”. Como en el caso de otros conceptos y distinciones que Derrida cree son indispensables y vale la pena mantener en algunos sentidos (por ejemplo, la distinción discurso/escritura, o el concepto de y ciertas instituciones alrededor de la soberanía nacional), su decisión de mantenerlos es provisional y está basada en preocupaciones estratégicas (normalmente asentadas en la perfectibilidad inherente de cierto concepto o institución). Desafortunadamente, no obstante, se puede encontrar muy poco en su trabajo que explique o defienda esta estrategia en el caso del mantenimiento de la distinción humano/animal. Esto nos lleva a

preguntar: ¿de qué manera una complejización de la distinción humano/animal alimenta, profundiza y radicaliza las luchas existentes en favor de los animales? O, a la inversa, ¿cómo podría de hecho tal enfoque terminar reforzando los verdaderos marcos e instituciones socioeconómicas contra los cuales los teóricos y activistas están luchando?, ¿cuáles son las fuerzas potenciales de un enfoque deconstructivo para la política y los asuntos animales?

Quiero sugerir que el trabajo de Derrida en torno a las cuestiones animales choca con serias limitaciones en este nivel. La distinción humano/animal es una de las distinciones más exhaustivas y saturadas de la tradición metafísica occidental. Igualmente, el término privilegiado de la distinción, lo humano, acarrea tal bagaje político y conceptual que lo hace sospechoso incluso para la mayoría de fervientes humanistas y apologistas del antropocentrismo. Consecuentemente, dudo que fomentar una complejización de la distinción humano/animal, o promover un refinamiento de los aspectos perfectibles del concepto de lo humano, sea promisorio hoy en el sentido de fuerza disruptiva o transformadora. Tal vez, en lugar de extender el enfoque basado en la diferencia a los asuntos animales,

podríamos preguntarnos: ¿no es posible inventar otros conceptos, agrupaciones y marcos que creen las condiciones para formas de resistencia más promisorias y prácticas alternativas en este dominio?

3. Indistinción

Ciertamente uno podría plantear que el trabajo más interesante, fecundo y provocador realizado entre los activistas y teóricos que se ocupan de la cuestión animal radica en la apuesta por la posibilidad de inventar nuevos modos de pensamiento y práctica más allá de la distinción humano/animal. Tales teóricos y activistas establecen pocas relaciones con los enfoques basados en la identidad y en la diferencia. La principal tarea de dichos trabajos no es ni extender la consideración moral a los animales basándose en capacidades y habilidades compartidas con lo clásicamente humano, ni subrayar sin fin el reduccionismo del discurso clásico sobre la diferencia entre los humanos y los animales. En su lugar, este enfoque alternativo procede de un espacio en el cual las supuestas distinciones insuperables entre los seres humanos y los animales caen en una *indistinción* radical, y donde la distinción humano/animal (tanto en sus formas clásicas como en las más complejas

formas deconstructivas) no sirve más como barandilla para el pensamiento y la práctica. Este espacio no debería ser entendido como un lugar de reunión o de síntesis dialéctica que vence las limitaciones de los enfoques sobre los asuntos animales basados en la identidad y en la diferencia. Este marca, en su lugar, un esfuerzo para convertir en inoperativa cualquier nostalgia por extender un trato humano a los animales o por complejizar las diferencias entre los seres humanos y los animales. El pensamiento y la práctica originados a través del espacio de indistinción intentan reorientarnos a lo largo de líneas que posibilitan modos alternativos de vida, de relacionarnos y de ser con otros de todo tipo (humanos y no humanos).

Los esfuerzos por tratar de pensar y de vivir a través de lugares de indistinción no deberían ser un camino que tomemos para sugerir que las ideas tradicionales acerca de la distinción humano/animal desaparecerán en las sombras o serán eliminadas como por arte de magia. Tampoco deberíamos entender este enfoque como uno que disuelva en la indistinción cualquier discurso o estrategia que aún emplee un concepto de lo humano o la distinción humano/animal. Nadie que esté seriamente implicado con las luchas ético-

políticas en torno al mundo no humano podría trabajar bajo tales ilusiones; y crear un nuevo antagonismo aquí entre ciertas luchas por la justicia social no es el punto. Antes bien, el desplazamiento hacia un enfoque basado en la indistinción la mayoría de las veces deriva de un deseo positivo de hallar espacio para la innovación ética, política y ontológica. Los otros enfoques son dejados atrás, o temporalmente puestos de lado, con el objetivo de encontrar algo *adicional* que podría ser hecho para establecer formas diferentes de resistencia y vida. Sin tratar de homogenizar este emergente enfoque teórico y práctico en torno a las cuestiones animales, quisiera, en esta sección final, ofrecer una caracterización mínima de ciertos gestos primarios y también hablar brevemente de algunas de sus promesas actuales y potenciales.

Hemos llegado a familiarizarnos cada vez más con la idea, quizá hasta encontrarla confortable, de que los seres humanos y los animales son indistinguibles en ciertos sentidos. No existe una carencia de formas en las cuales los animales no hayan sido presentados, en años recientes, como poseedores de características tradicionalmente reservadas a la pequeña provincia de la especie humana, o en las cuales los seres humanos no hayan sido reconducidos

esencialmente, en un sentido darwiniano, a sus raíces biológicas y animales. Y aun así, a pesar de tales complejizaciones y desestabilizaciones de las ideas tradicionales acerca de los seres humanos y los animales, las vidas de los animales y de otros seres considerados no humanos ha, en muchos casos, empeorado. La mera complejización y contaminación de los modos de pensar tradicionales no han tenido, parecería, la fuerza para transformar individual y colectivamente, de manera fundamental, los modos de vida. Hemos aprendido a absorber y hacerle frente a los ataques a lo propiamente humano, ya sea asimilándolos en una narrativa diferente, que nos permite restablecer el excepcionalismo humano, o rechazando las implicaciones que tales ataques tienen para las instituciones y prácticas que protegen y promueven lo propiamente humano y el privilegio (por ejemplo, la ética, la política y el derecho).

El espacio de indistinción al que me estoy refiriendo aquí sigue un tipo de lógica fundamentalmente diferente y procede de una perspectiva y un conjunto de deseos fundamentalmente diferentes. Antes que elevar a los animales al nivel de la superioridad humana (por ejemplo, concediéndoles capacidades humanas) o tratar de mostrar cómo los seres humanos

pertenecen “propiamente” a un esquema clasificatorio biológico animal, pensar desde dentro del espacio de indistinción procede de lo que Val Plumwood llama una “reducción impactante” hacia abajo, desde las alturas magistrales de la superioridad humana, y hacia afuera, hacia una zona esencialmente inhumana y no humana (2000, 61). En tales reducciones, uno —si hablar en términos de seres simples, individuales, tiene algún sentido aquí— captura oblicuamente un vasto mundo no humano que ha sido denigrado por los conceptos, las instituciones y prácticas asociados con “lo humano”. Se hace posible ver el mundo, no obstante lo efímeras y parciales que tales perspectivas puedan ser, con y a lo largo de lo que ha sido considerado lo más abyecto para “el humano” (Kristeva, 1982; Oliver, 2009). Esforzarse en restablecer la especificidad humana en tales instancias significaría la clausura de uno mismo, de las pasiones, perspectivas y potencialidades relacionales que uno encuentra en los espacios de indistinción. Cuando Donna Haraway (1991) se refiere a las muchas personas que ya no sienten más la necesidad de separarse ellas mismas de los demás animales y de otros seres no humanos considerados abyectos, ella sin duda se refiere al deseo de habitar el mundo desde perspectivas diferentes a

las del humanismo clásico y explorar los potenciales y pasiones que se hallan en los espacios de encuentro.

Como ilustración de un pensamiento y práctica que desarrolla este tipo de perspectiva alternativa, consideremos el análisis de Gilles Deleuze sobre las pinturas de la carne de Francis Bacon. Deleuze sugiere que las pinturas de la carne de Bacon pueden ser entendidas como la emergencia de un afuera y representación una zona de indistinción entre seres humanos y animales, particularmente en términos de la indistinción ontológica entre la *carne* humana y animal (2003). Las pinturas de Bacon, de acuerdo con Deleuze, crean una zona a través de la cual nosotros llegamos a ser más plenamente capaces de sentir compasión por los animales cuya carne descansa en nuestros escaparates —y más plenamente capaces de sentir compasión por *cualquier* carne (es decir, por todos los cuerpos expuestos, vulnerables) sea humana o no humana. En esta zona de indistinción e indiscernimiento comenzamos a divisar otro “lado” de la carne, otra realidad, y otros cuerpos carnosos, que las actitudes del status quo acerca de los animales y la carne nos han ocultado de la vista. Las pinturas de Bacon no solo nos permiten observar la vulnerabilidad de los cuerpos animales,

también nos posibilitan vislumbrar, aunque una vez más de manera oblicua, que los cuerpos humanos también son, fundamentalmente y esencialmente, carne. Sean cuales fueren las degradaciones y sufrimientos que nuestros cuerpos puedan padecer, está claro que la mayoría de nosotros no estamos fundamentalmente preparados para aceptar que posiblemente podríamos ser carne para otros.⁷ Nosotros talvez podemos ser conducidos a aceptar el hecho de la *corporización* humana, sin embargo aborrecemos aceptar el hecho de que nuestra experiencia corporizada nos relega a una zona de indistinción donde, potencialmente, nuestros cuerpos *pueden* ser reducidos por otros a “mera” piel o mera “carne” —otros que podrían ser humanos o no humanos. Situando a los espectadores en una zona de indistinción, Bacon nos incentiva a percibir los cuerpos humanos en tanto percederos, nada más que mera carne.

Claro está, lo que a menudo es considerado “mera” carne y “mera” piel puede siempre ser entendido como —y

⁷Comparar con la sorpresa de Bacon ante el hecho de que no sea él mismo el que cuelgue al lado de los trozos de carne en las carnicerías: “Por supuesto, nosotros somos carne, somos cadáveres potenciales. Si voy a una carnicería siempre pienso en lo sorprendente que es que no sea yo el que está allí en lugar del animal” (Sylvester 1987, 46).

llegar a ser— más de lo que el calificativo minimizador permite. Incluso la “mera” carne que emerge del matadero nunca es solo carne para el consumo humano. Esa carne se encontró ligada, en el pasado, a un cuerpo atrapado en un conjunto de deseos, pasiones, relaciones y fuerzas; un cuerpo que configuraba un *locus* único de facticidad y potencialidad formado por un conjunto único de modos de captura y estructuración; un cuerpo que podría haberse desarrollado a lo largo de diferentes líneas conjuntas donde no estuviera restringido a vivir en una granja industrial para luego ser sacrificado. Este singular cuerpo carnoso podría haber incluso resistido ferozmente a su tratamiento reduccionista, un hecho que es más común en los mataderos y otros espacios de crueldad y confinamiento de lo que nos han llevado a creer. E incluso cuando ese cuerpo es reducido a aparecer como “mera” carne en nuestros platos, todavía ofrece resistencia en sus propios modos. Como Bacon y múltiples artistas lo han puesto de manifiesto, hay un horror tremendo y una belleza tremenda en la carne. Esta es capaz de incitar un increíblemente amplio rango de afectos y emociones —todos los cuales se pierden si mantenemos a distancia esta zona de indistinción entre cuerpos carnosos.

La tarea del pensamiento que procede a través de una zona de indistinción para hacer visibles tales posibilidades consiste, entonces, en mostrar que la distinción clásica humano/animal sirve para bloquear el acceso que nos permite ver el mundo desde la perspectiva de otros no humanos y, además, busca limitar por adelantado las potencialidades del mundo animal y del entero mundo no humano. Como tal, los teóricos y activistas que toman la indistinción como punto de partida no se encuentran preocupados principalmente por extender la tradicionalmente antropocéntrica consideración legal y ética a los animales, o por la complejización y el refinamiento deconstructivo de las diferencias entre los seres humanos y los animales. En su lugar, los activistas y teóricos de la indistinción pretenden darnos conocimiento y atender al hecho de que lo que nuestra cultura considera “meros” animales, son capaces de entrar en modos de relación y vida que jamás pueden ser plenamente anticipados.

Más allá de la identidad y la diferencia, un pensamiento de la indistinción nos abre una zona de seres y relaciones que bien caen fuera de las preocupaciones y el rango de la mayoría de ontologías antropocéntricas y socio-anropológicas que han dominado la

teoría reciente. Pero, más importante que reiniciar el proyecto ontológico de nuevo para enfrentar estos límites —a saber, antes que determinar dónde y cómo esculpir este mundo diferente y sus articulaciones—, deviene fundamental no vaciar muy rápidamente el plano proto-ontológico donde estos límites se encuentran. Ya que es aquí que el pensamiento gana una visión más amplia de los diversos mecanismos de estructuración y captura que configuran y mantienen el orden establecido, además de vislumbrar de manera más completa los efectos históricos desiguales y diferenciados de dichos mecanismos.

Considerando desde este espacio proto-ontológico el caso de los animales, y de otros seres no humanos y sistemas de varios tipos, uno puede ver claramente la necesidad no solo de ontologías alternativas, sino también de análisis crítico-materialistas del orden establecido; ya que no puede haber duda de que ambos, los mundos humano y no humano, son cada vez más determinados y modelados (y en muchas ocasiones remodelados y redeterminados muchas veces) por mecanismos socio-económicos de captura. A partir de esta zona proto-ontológica, uno también puede vislumbrar la inadecuación radical de los análisis biopolíticos y materialistas

existentes, casi todos los cuales son estrecha y dogmáticamente antropocéntricos.⁸La tarea de aquí en adelante, yo sugeriría, es menos la de suplementar los recientes trabajos biopolíticos y anticapitalistas con perspectivas ambientales y animales críticas, y más una cuestión de reorientación del pensamiento y la práctica críticos a lo largo de nuevas y radicalmente no antropocéntricas líneas ontológicas, conceptuales, prácticas y materiales. El reciente giro hacia ontologías no antropocéntricas⁹podría, potencialmente, ser de gran importancia aquí, especialmente si este giro ontológico es acometido y desarrollado como una parte crucial de la tarea de transformar el orden establecido y resistir a sus mecanismos de captura (y no meramente como un intento de transferir, a nivel ontológico, perspectivas epistemológicas y fenomenológicas esencialmente humanas al entero mundo no humano). Es en este sitio que la filosofía práctica y la ontología podrían ser religadas, y donde la tarea

ontológica de tratar de hacerle justicia al vasto mundo que existe más allá del ámbito y el rango de “lo humano” abriría el camino hacia una serie de experimentos —de resistencia y transformación— atentos a las potencialidades, relaciones y seres entrelazados que implican tales experiencias.

Este ensayo está dedicado a Paul K. y James G. por compartir sus pasiones e invaluables ideas.

⁸El último punto ha sido elaborado perspicaz y contundentemente por Nicole Shukin (2009).

⁹Me refiero aquí principalmente al reciente trabajo de Manuel De Landa, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Jane Bennett, y de otros autores que buscan desplazar el correlato mundo-mente humana del centro de la consideración ontológica.

MATHEW CALARCO

Profesor Asociado en California State University Fullerton, donde enseña cursos en Filosofía continental, estudios animales y filosofía medioambiental. Autor, entre otros libros, de *Thinking Through Animals, Identity, Difference, Indistinction*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2015. *Radicalizing Levinas*, Albany, NY: SUNY Press, 2010. (coeditado con Peter Atterton), *The Death of the Animal* (con Paola Cavalieri, J. M. Coetzee, Harlan Miller, and Cary Wolfe), New York, Columbia University Press, 2009, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008,

Bibliografía

- Badmington, Neil, ed. 2007. Derridanimals. Special issue of *Oxford Literary Review* 29, nos. 1–2.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, trans. Daniel W. Smith. London:New York: Continuum.
- Derrida, Jacques, and Elisabeth Roudinesco. 2004. *For What Tomorrow. A Dialogue*, trans. Jeff Fort. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Haraway, Donna. 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 127–48. New York: Routledge.

Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Oliver, Kelly. 2009. *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*. New York: Columbia University Press.

Plumwood, Val. 2000. Being Prey. *Utne Reader*, July-August, 56–61.

Rachels, James. 1991. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press.

Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

Shukin, Nicole. 2009. *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Singer, Peter. 1990. *Animal Liberation*, 2nd ed. New York: New York Review of Books.

Sylvester, David. 1987. *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*. London: Thames&Hudson.

POLÍTICAS DE LA VISIÓN SOBRE EL VIVIENTE ANIMAL: LA LÍNEA QUE ENCIERRA Y LA LÍNEA QUE CORTA¹

María Julieta Silva Massacese²

En este texto nos proponemos analizar el modo en que se han trazado las políticas de la visión sobre los animales. A partir de la autopsia de una elefante realizada frente a Luis XIV (Derrida 2010), nos detendremos en algunas transiciones cruciales como la transformación de la Casa de Fieras en el zoológico moderno, que también encuentra su correlación en el traspaso de la autopsia real hacia el teatro anatómico. Finalmente, estas modulaciones se combinan en la naciente ciencia experimental a través de la experimentación en animales, que implican prácticas tanto de disección como de vivisección. El objetivo de este trabajo es reconstruir las afinidades impensadas entre las políticas de encierro y las políticas quirúrgicas en torno a los animales, para mostrar que los modos de ver, los modos de tener y de disponer de los vivientes animales se encuentran todos orientados por la curiosidad y justificados por la soberanía de lo humano sobre otras formas de vida.

Palabras claves: carnofalocentrismo, zoológico, autopsia, ciencia experimental

¹ Este artículo es una versión revisada de la investigación llevada a cabo en el seminario “Políticas de la animalidad: animales derridianos”, dirigido por la Prof. Dra. Mónica Cagnolini, a quien le agradezco especialmente. Quisiera agradecer además a quienes me ayudaron con las traducciones: Ann Millet, Juan Manuel Tellategui e Inti María Tindball.

²Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires.
Correo electrónico: julietamass@gmail.com.

Neste texto, propomo-nos investigar o modo através do qual as políticas da visão sobre os animais têm sido desenvolvidas. A partir da análise da autópsia de uma elefanta, que fora realizada diante de Luís XIV (Derrida, 2010), iremos nos deter em algumas transições cruciais como a da transformação da Casa das Feras no moderno Zoológico, a qual pode ser correlacionada à modificação da autópsia real para o teatro anatômico. Finalmente, estas modulações são combinadas na nascente ciência experimental, através da experimentação em animais que ensejam tanto as práticas de dissecação quanto as de vivissecação. O objetivo deste trabalho é reconstruir as afinidades impensadas entre as políticas de encarceramento e as políticas cirúrgicas da animalidade com o intuito de mostrar que os modos de ver, os modos de ter e de dispor dos animais vivos se encontram todos orientados pela curiosidade e justificados pela soberania dos humanos em relação a outras formas de vida.

Palavras-chave: carnofalocentrismo, zoológico, autópsia, ciência experimental.

In this paper we analyze how have been drawn the policies of vision about animals. From the autopsy on an elephant made in front of Louis XIV (Derrida 2010), we stop at some crucial transitions, as the transformation of the French Menagerie in the modern zoo, which also finds its correlation in the transfer of the actual autopsy to the anatomical theater. Finally, these modulations are combined in the emerging experimental science through experimentation on animals, practices involving both dissection and vivisection. The aim of this study is to reconstruct the unthought affinities between the surgical and closure policies on animality, to show that the ways of seeing, ways of having and dispose living animals are all guided by curiosity and justified by the sovereignty of the human over others forms of life.

Keywords: carnophalocentrism, zoo, autopsy, experimental science

I. Introducción y fundamentación del tema

Los estudios derridianos de la animalidad suelen comenzar con la pregunta en torno a cómo la filosofía ha tematizado y entendido al animal³. Aún en el intento de fijar lo humano de lo humano –y precisamente allí– siempre se ha tratado con la animalidad, en un ejercicio de clasificación y establecimiento de límites a todas luces político. Si como Hegel decía “solo se limita el ilimitado”, la filosofía se ha colocado, a la manera de un soberano barroco, más allá de la ley para escribirla. La animalidad ha quedado así trenzada con lo que Derrida llama en una entrevista *carno-falocentrismo* (2005). En este término, el sacrificio de la carne animal (ya sea para alimentación o para otros fines) queda autorizado en tanto se excluye a los animales del ámbito del *quién*, es decir, de aquellos que pueden responder, que pueden ser reconocidos. No es de extrañar que esto se dé tanto en conformidad con las religiones monoteístas como con las más progresistas doctrinas modernas. El esquema *carno-falocentrismo* manifiesta

una estructura de la subjetividad en la que el discurso racional y viril resultan nodales para justificar la matanza animal, ya que comprende a los animales como objetos o bienes. La centralidad de este tipo de subjetividad puede encontrarse en los más variados discursos y es desde sus márgenes que la deconstrucción tiene oportunidad de operar.

En el seminario *La Bestia y el Soberano*, se abordó el vivir-de (el animal) a través de la deconstrucción del humanismo, poniendo de relieve las diferentes formas en las que los animales han estado en una situación de disponibilidad para el existente humano (alimentación, diversión, fuerza de trabajo, etc.). Asimismo, se interrogó el vivir-con el animal: ¿Es posible pensar en modos de co-existencia hospitalaria con los animales? En el marco de esta pregunta intentaremos recuperar problemáticas políticas actuales, particularmente, las relevantes para los fines de este trabajo son el papel del zoológico y el uso de animales para experimentación, dos prácticas que han sido puestas en entredicho, combatidas y/o reguladas en los últimos tiempos.

³ La palabra animal acarrea una ambigüedad ya que designa tanto al animal humano como al no-humano. En términos generales, y salvo que se aclare lo contrario, cuando hablemos de animales nos referiremos a animales no-humanos.

II. Estado de la cuestión

Derrida ha trabajado sobre la problemática de la animalidad principalmente en tres sentidos: la cuestión de los límites humano-animal en el marco del humanismo, la relación entre soberanía política y disponibilidad animal, y por último la estructura sacrificial del carno-falocentrismo. Para el abordaje de estas temáticas citamos la siguiente selección de textos: “¿Hay que comer? O el cálculo del sujeto” (2005), *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008), y *Seminario la Bestia y el Soberano, Vol. 1* (2010).

Respecto a la sesión del *Seminario* en la que se analizan la autopsia del elefante y la transición entre la Casa de Fieras y el zoológico moderno Derrida hace uso de fuentes históricas de H. F. Ellenberger (1995) y Gustave Loisel (1912). Para reflexionar sobre el tipo de mirada soberana y los cuerpos del Rey Derrida cita a Louis Marin (1981) y a Ernst Kantorowicz (1985). Para mayor referencia sobre el elefante diseccionado puede consultarse la *Enciclopedia*. Para una revisión actualizada de la historia de los parques animales puede citarse a Vernon Kisling (2000), y más específicamente al trabajo de Anita Guerrini (2015), quien se dedica

específicamente a analizar el lugar de los animales en la corte de Luis XIV. Puede encontrarse un ensayo sobre la autopsia moderna de afinidad derridiana en Sarah Kofman (1995).

Adicionalmente Guerrini se encarga de rastrear el uso de animales para experimentación científica y sus aspectos éticos en la nueva ciencia de corte baconiana (1989). Una fuente básica para comprender el modo de vida experimental es la de Steven Schafferd y Simon Shapin (1985) que es utilizada por Guerrini y también por Donna Haraway (2004), quien realiza un extenso trabajo crítico en relación con el papel del testimonio y la testificación. Estas obras tienen como insumos fuentes de época de Robert Boyle, Francis Bacon, Thomas Hobbes y Robert Hooke.

III. Escena de presentación: dos autopsias

“Nosotros queremos grabar en la inteligencia humana una fiel imagen del mundo [...] Ahora bien, para llegar ahí no hay otro medio que hacer del mundo una disección y anatomía muy exactas.”

Francis Bacon

En 2011, National Geographic Channel emitió un programa especial del ciclo

Animal Autopsy. Al principio puede oírse al presentador anunciar: “Esta noche, un evento extraordinario tendrá lugar”, debido a que un grupo de expertos realizará la autopsia de “uno de los más icónicos animales sobre la tierra”. En esta serie, “veremos un episodio de la historia natural como nunca antes se ha observado: desde adentro hacia afuera”, los expertos “irán debajo de la piel de estas magníficas bestias (...) y revelarán sus secretos”.

En 1861, los anatomistas Perrault y Duverny llevaron a cabo la autopsia de un elefante ante los ojos del Rey Luis XIV de Francia, con el Palacio de Versalles como escenario. En la *Enciclopedia* (1755) se registra que durante el transcurso de la ceremonia se reveló que no se trataba de un elefante, sino de una elefanta. Como indica Guerrini (2015, 202) la elefanta nacida en el Congo había sido regalada al Rey Sol por el monarca de Portugal trece años antes, y en la Casa de Fieras había sobrevivido numerosos inviernos antes de fallecer.

Frente a las diferencias evidentes entre ambos sucesos, e incluso frente a las continuidades (particularmente la espectacularidad que resuena en cada uno de ellos), intentaremos llevar a cabo la recomendación derridiana que abre la undécima sesión del seminario de *La*

bestia y el soberano en torno a la curiosidad: “dejémosla por un momento, dejemos que la curiositas espere y repose. Hagamos como si, entretanto, nos distrayésemos con otras cuestiones”(Derrida 2010, 327). Un paso atrás respecto al deseo de saber, que pueda examinar, analizar, llevar a cabo una “autopsia de la autopsia”.

IV. Hipótesis y objetivos

Nuestro recorrido comienza con una escena, la de la autopsia a la elefanta ante los ojos del Luis XIV. Seguimos el rastro de esa muerte para advertir que el cautiverio y el cambio de hábitos mataron a la paquiderma. Ella se encontraba alojada en la Casa de Fieras de Versalles. Dos líneas se entrecruzan en la anécdota: la que encierra y la que corta (al viviente animal). En ambos casos, es la curiosidad la que motoriza la visión de los animales vivos y muertos. Para esta tarea, comenzaremos por reconstruir la transición entre la Casa de Fieras de la realeza al zoológico moderno, metamorfosis que para Derrida indica a la vez una transformación y conservación de la soberanía, en tiempos de la Revolución Francesa. Desde allí, nuestra hipótesis de trabajo consiste en establecer una operación similar entre la autopsia ante el

Rey y el moderno teatro anatómico. Es nuestro deseo analizar el papel de la autopsia en el surgimiento de discursos y prácticas características de la ciencia experimental, específicamente en cuanto a modalidades de visualización⁴. Consideramos que tanto en uno como en otro caso, lo que se re-versiona es el carnofalocentrismo, es decir, las lógicas de exclusión y sacrificio de los y las vivientes animales.

V. Autopsia real

“Quizá nunca una disección anatómica fue más brillante, sea por lo grande que era el animal, sea por la exactitud que se aportó al examen de sus diferentes partes, sea por la calidad y el número de asistentes.”

Gustave Loisel

⁴ En términos metodológicos, rechazamos la idea de subsumir unos fenómenos a otros para construir una explicación histórica a través de la construcción de cadenas causales. Nos sentimos afines a la idea benjaminiana de constelaciones: ejecutar modos de leer que establezcan líneas de unión allí donde no las hay, pero cuyo dibujo, que no diluye las partes sino que se traza sobre ellas, muestre configuraciones que nos resulten relevantes. Sin perder la independencia y las claves particulares de cada hecho, momento y disposición, sino en un trabajo precisamente orientado a su singularidad, que conecte una estrella con otra estrella agregando la particularidad de esa conexión.

Volvemos a la escena de la autopsia animal, circunstancia de máxima intimidad y separación de aquellos que dan título al seminario derrideano: La Bestia y el Soberano. Se trata de una ocasión especial: el mamífero más grande, vuelto icónico, vuelto Bestia. El gran animal, cuerpo a cuerpo con Luis El Grande. En la décima sesión Derrida desliza la hipótesis de que en efecto, la *majestas* de la soberanía guarda relación con “la gran talla, la altura”. Sin embargo, este asunto está lejos de definirse por una cuestión meramente fáctica, y mucho menos cuantitativa o comparativa. La soberanía no se inclina solamente hacia lo más alto (grande, solemne, etc.) sino que,

“Debido a una sobrepuja hiperbólica e irreprimible, a una hubris constitutiva que a veces la vuelve precisamente sublime, tiende a una altura más alta que la altura, si es que semejante expresión («más alta que la altura») no pierde su sentido (pero de esta pérdida de sentido, de este exceso del sentido es de lo que, sin duda, hablamos con la soberanía).”(Derrida 2010, 306)

La soberanía, entonces, supone esencialmente un *plus* de poder de orden cualitativo, que excede al propio poder. Examinemos las modalidades específicas

de ese poder sin igual en torno a la escena de la autopsia. Nos remitimos a la escena de una ceremonia. El monarca absoluto, no frente a la elefanta, sino a su cadáver. No obstante las dificultades de todo tipo respecto a la caracterización ontológica del animal vía Heidegger (v.g. “pobre de mundo”), al momento de determinar el tipo de ser del cadáver, los inconvenientes aumentan. Incluso el cadáver humano no puede ser *Dasein* ni tampoco meramente ser-a-la-mano. En todo caso y en términos prácticos, en el teatro del cuerpo a cuerpo majestuoso, el cadáver da testimonio de la derrota de solo uno de ellos. Derrida escribe: “Tenemos el presentimiento, incluso la sospecha, de que el orden del saber nunca es ajeno al poder, ni el del poder al del ver, al del querer y al del tener” (2010, 330). En efecto, la victoria del monarca se conjuga en la voluntad, la posesión, la potestad, la visión: la autopsia es llevada a cabo por los anatomistas, en el momento final de un largo proceso de querer-poder, querer-tener, que se culmina con el querer-ver soberano. La disección aparece como el signo de un saber absoluto, conforme al monarca frente al cual se ejecuta. El escalpelo promete revelaciones en el marco de un ritual privado. Permite abrir la oscuridad interior del cuerpo animal para traerla a la luz, iluminación soberana del Rey Sol:

cartesiana, desmantela el artefacto animal como a un reloj y habilita el testimonio que acredita el saber. Como dispositivo enlaza en su figura las mediaciones institucionales, creadas por él mismo, pero que le sobrevivirán, transformadas y autonomizadas. El soberano, sentado, hace uso de su autoridad de ver. Aquí resulta crucial la construcción derridiana de “autopsia-autóptica”:

“El saber teórico es, al menos en la figura dominante, un ver, un theôrein teatral, una mirada puesta sobre un ob-jeto visible, una experiencia ante todo óptica que apunta a tocar con los ojos lo que está a la mano, a punta de escalpelo, y estemodelo óptico puede ser una autopsia soberana” (2010, 329).

VI. Parques animales

La posesión real de elefantes tiene una larga historia. Ya desde Carlomagno se registra el envío de elefantes como regalo de soberano a soberano. Mucho más atrás en la historia humana se encuentran los *paradeisos* persas (alrededor del 546 a. C.). Estos jardines, que remitían a imágenes de lo originario, contaban con hermosos diseños geométricos, flores y animales semi-sueltos. Derrida indica, con Ellenberg, que el *paradeisos* tenía ante

todo una función mística: “*el rey encarnaba al dios supremo o al señor de la creación*” (2010, 354) quien podía estar en contacto y disponer del parque animal, prohibido para los súbditos. El mandatario musulmán Abderramán, en Zahra (España, siglo X), montó un parque animal como parte de su reino, con una extensa colección de animales en jaulas y cercas. Existieron numerosas colecciones privadas similares, generalmente pertenecientes a reyes hasta la Baja Edad Media (Kissling 2000, 21-22).

Esta es la forma básica que detentaba asimismo la especialmente prestigiosa ménagerie francesa. Como anota Derrida citando a Ellenberger, Luis XIV quiso que fuera la más grande y magnífica del mundo (2010, 325). En principio, había una pequeña en Vincennes que oficiaba de coto de caza y de salón de peleas. Fue célebre el enfrentamiento al que fueron sometidos un tigre y un elefante en 1661 para deleite del embajador de Persia. Luego se proyectó una mayor en el jardín del Palacio de Versalles, al que finalmente fueron trasladados los animales de la primera colección. De acuerdo con el estilo barroco, la Casa de Fieras presentó una organización circular con un pabellón central. Esta ménagerie sirvió de modelo a numerosos parques aristocráticos

europeos. Decorada mayormente con temas de animales, más de 300 esculturas y 39 fuentes con versos de Esopo fueron diseñadas y construidas por el jardinero Andre Le Nôtre y el escritor infantil Charles Perrault. También Georg Louis Leclerc, conde de Buffon –célebre fundador de la geología moderna– colaboró con la empresa, bajo el cargo de guardián de los jardines. En la entrada “Elefante”, de la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert puede leerse:

“En 1668 el Rey de Portugal envió un elefante desde el Reino del Congo al Reino de Francia. Tenía diecisiete años de edad y medía seis pies y medio desde el suelo hasta la parte superior de su espalda. El elefante vivió en la Casa de Fieras de Versalles durante tres años y sólo creció un pie más, sin duda porque el cambio en el clima y alimentación atrofió su crecimiento; por lo que midió solo siete pies y medio cuando los caballeros de la Real Academia de Ciencias llevaron a cabo su descripción.”(Daubenton, 1755, 499-502)

La Real Academia de Ciencias francesa, que existe hasta el día de hoy y que albergó figuras como Descartes, Pascal y Fermat, fue precisamente creada por Luis XIV a partir de la recomendación

de su primer ministro. Anita Guerrini (2015) describe algunos elementos de este “patrocinio real”: por un lado los caballeros recibían pensiones, recursos y acceso a las colecciones animales y vegetales, por el otro, también estaban ligados por compromisos de secreto y anonimato.

VII. De la Casa de Fieras al zoológico

De la Casa de Fieras anotamos como primer indicio que los caballeros de la ciencia comenzaron a organizarse institucionalmente, es decir, a reunirse en pequeñas sociedades con auspicio de la monarquía, en un movimiento a la vez autónomo y dependiente. En este marco, la disposición de materiales fue fundamental y comenzaron a realizarse algunas prácticas que serán cada vez más perfiladas como científicas, dentro de las cuales la observación tendrá un papel central, como veremos más adelante.

El segundo rastro que debe ser seguido es el del cuerpo soberano del Rey y sus especiales poderes. En efecto, encarna dos personas en una: la personal y la ideal. Durante la vida estas personas se unen, pero en la muerte la dignidad de la ideal se transfiere, permitiendo la sucesión del poder. Derrida cita a Kantorowicz para recordar cómo la

Revolución Francesa había creído liquidar la estructura de la soberanía al decapitar la “persona personalis” del Rey (2010, 336-337). Por ello, cuando se llevó a cabo la destrucción de la Casa de Fieras de Versalles por los revolucionarios no se dio por terminada la saga de la Bestia y el Soberano, sino que por el contrario, se la develó como incesante: una transformación de la relación, un traspaso de soberanía. Como relata Ellenberger, luego del desmantelamiento de la ménagerie la Sociedad de Historia Natural de París fue consultada al respecto. En el informe, redactado entre otros por el célebre alienista Pinel, detallaron que *“una casa de fieras, al estilo de la que los Príncipes y los Reyes tienen costumbre mantener, no es sino una imitación costosa e inútil del lujo asiático; pero pensamos que una casa de fieras sin lujo puede ser extremadamente útil para la historia natural, la fisiología y la economía”* (Derrida 2010, 326). De esta manera se creó la Casa de Fieras Nacional del Museo de Historia Natural de París, que será un patrón para todas las instituciones similares durante el siglo XIX. El “modelo autópsico” es por consiguiente un legado revolucionario que será mundializado en los jardines zoológicos de todo el planeta, como había sido mundializado el modelo real de la Casa de Fieras tiempo antes.

Alrededor del siglo XIX se volvieron frecuentes los comerciantes de animales, una industria había florecido en torno a ello: la curiosidad de la gente por observar a las bestias comenzó a traducirse en un ingreso económico. La disponibilidad de visión sobre el viviente animal se apartó de la Casa de fieras lujosa, monárquica y cerrada para dar lugar a una visualización que se dijo útil, científica y democrática.

Hagenbeck fue un afamado traficante de animales para espectáculos (de iniciativa privada y pública) que realizó numerosas expediciones de captura que serán extendidas, siempre bajo modalidades coloniales, hasta entrado el siglo XX. Asimismo es la figura del progresismo en materia de zoológicos: el Parque de Hamburgo será reconocido como uno de los mejores jardines del mundo, donde la cerca se convierte, en el marco de una nueva ecología del encierro, en inaparente. La fosa la reemplaza, los animales se reproducen, a diferencia de otras instituciones de encierro como los manicomios. La curiosidad toma la modalidad económica del cuidado.

La Revolución Francesa destruye la Casa de Fieras pero inventa el zoo moderno: *“sin emancipar a las bestias en nombre de los derechos del hombre y el ciudadano, y hablando en nombre de la soberanía del pueblo”*(Derrida 2010, 325).

La soberanía es ese modo de pervivir, incluso si es refundada bajo ideales supuestamente contrarios. Derrida enfatiza que trata justamente de una capacidad de testimonio, de un tipo especial de relato: *“El relato o la representación no vienen aquí, posteriormente, a contar, narrar, describir, representar el poder providencial del soberano, sino que ese relato y esa representación forman estructuralmente parte de la soberanía”* (2010, 340). Ya se trate de la mirada soberana del Rey, o de la historia del zoológico moderno, la soberanía es esa capacidad de relatar que genera un efecto especial de representación. Frente a cualquier tipo de teoría correspondentista de la verdad, más bien aquí se trata de una trampa que por ficcional no es menos efectiva, un simulacro que funciona en cuanto tal.

Hemos visto que la Casa de Fieras fue destruida y reconstruida. ¿Qué se conservó, que se transformó? Más bien, podríamos preguntarnos qué fue maximizado, e hipotetizar: la estructura sacrificial de la soberanía en torno al viviente animal, en tanto viviente disponible para ser visto. Como estructura, guarda una estrecha relación con la curiosidad en tanto una inclinación que se traduce en el cálculo que da lugar a una apropiación. Se configura un

continuo entre curiosidad y sacrificio: avidez de saber que se enlaza con el poder ver y el poder tener: conocer algo es disponer de algo, ya para su examen, su cura, su tratamiento o su trata (encierro, exhibición, comercio, explotación, etcétera). Sin duda la oleada revolucionaria había cambiado las coordenadas: luego de ella ya no puede señalarse el cuerpo del rey tan fácilmente. Ni se trata ya de observar al animal por lujo o distinción. Todo se habrá sofisticado, y la disponibilidad del viviente será cada vez más extendida, por motivaciones a la vez muy distintas y similares.

VIII. Disecciones

Tanto las disecciones como las vivisecciones fueron realizadas desde la antigüedad con distintos motivos. Es conocida la antigua práctica etrusca de la hieroscopia, el arte de adivinación por augurios mediante inspección e interpretación de entrañas animales. El interés de la disección medieval era fundamentalmente ilustrar la exposición de la palabra autorizada, como puede verse en grabados de la época, en los que el aprendiz disecciona y el maestro lee en voz alta el texto galénico o aristotélico. Como indica Carlino (1999, 166) los

filósofos Tertuliano, Agustín y Vindiciano aborrecieron la disección de cuerpos humanos por motivos antropológico-cristianos: la vivisección por motivos humanitarios, la disección porque lo que Dios ha escondido de la vista, lo interior, había de permanecer inescrutable.

No es casual que la disección comenzara a tomar un lugar preponderante en las ciencias a partir del Renacimiento. La medicina, que había permanecido atada al legado galénico-aristotélico por siglos, dio un vuelco a partir de la publicación del volumen *De humani corpori fabrica* (1543) de Andrés Vesalio. Considerado fundador de la anatomía descriptiva, anticipó allí rasgos de la ciencia experimental. Al leer un pasaje de Galeno en el que se describe la disección de un mono, es inspirado a practicar disecciones por él mismo, a “ver por sí mismo”. La novedad de Vesalio no consistió tanto en la realización de disecciones sino en el modo en que estas se llevaron a cabo y la significación que tuvieron. A diferencia de sus predecesores, que habían presenciado disecciones realizadas por esclavos o siervos, él mismo había llevado a cabo numerosas autopsias, interesado en la descripción y el registro visual de las partes, que documentaba en xilografías. Esto fue posible gracias a que el juez Marcantonio Contarini, quien admiraba

su trabajo, le suministró cadáveres de condenados a muerte. El interés había cambiado de lugar: no importaba ya desarrollar una teoría de los humores consistente con una metafísica organicista y jerárquica al modo aristotélico, sino observar de forma directa el cuerpo abierto y estático del antes viviente. Se hizo famoso en Padua y Carlos V pronto lo requirió como médico de la familia. Vesalio trazó líneas esenciales que configuraron la moderna disciplina de la anatomía: observación, descripción, registro, y testificación: “que el cadáver hable por él mismo” (Onna 2014, 12).

El mecanicismo será la concepción que se enfrentará, especialmente en las ciencias, al pensamiento antiguo y medieval. Las metáforas explicativas utilizadas por sus representantes dan cuenta de la concepción: en Vesalio aparece la fábrica como imagen del cuerpo, en Harvey el sistema circulatorio como una tubería compleja. Pero no se trata solo de un giro retórico: uno de los emblemas más célebres de esta tradición es la afirmación cartesiana de que los animales son meros autómatas. Conforme a esta visión mecánica de la vida animal y corporal, el comercio de cadáveres, las vivisecciones y las disecciones serán prácticas usuales en los representantes mencionados. Durante el mismo siglo, Robert Boyle será

responsable de todo tipo de disecciones y vivisecciones sobre animales. Pero sin duda la fundamentación filosófica más precisa de la ciencia nueva se encuentra en Francis Bacon. En su novela utópica llamada *La Nueva Atlántida* describe la tierra de Bensalem: allí el conocimiento es el bien máspreciado, que ordena la sociedad jerárquicamente. Hay largas descripciones de todos los tipos de laboratorio que allí existen, orientados a una ciencia experimental aplicada:

“Tenemos también parques y recintos con toda clase de animales, a los cuales empleamos no sólo como espectáculo por su rareza sino para disecciones y experimentos; de este modo podemos averiguar por analogía muchos males del cuerpo humano. Hemos hallado muchos efectos extraños, como por ejemplo que la vida continúa en ellos aun que partes que se consideran vitales perezcan o se amputen; resucitar a algunos que en apariencia estaban muertos, y casos parecidos. Probamos también en ellos toda clase de venenos y medicamentos, para bien de la medicina y de la cirugía. Los hacemos artificialmente más grandes o más altos de lo que es su especie, y al contrario, los empequeñecemos y detenemos su crecimiento; los hacemos más

fecundos y fructíferos de lo que es su especie y, al contrario, estériles e incapaces de fecundar. De muchas formas, cambiamos su color, tamaño y actividad. Hemos encontrado medios para realizar cruces de diversos géneros, que han dado como resultando muchas especies nuevas, que no son estériles como supone la opinión general. Hacemos cierto número de especies de serpientes, gusanos, moscas, peces, de materia en putrefacción, y a partir de su especie algunas se convierten, en efecto, en seres más perfectos, como bestias o pájaros, que poseen su propio sexo y se multiplican. Todo esto no lo realizamos al azar, ya que sabemos de antemano qué seres surgirán a partir de un cruce y materia determinados” (Bacon 1602).

Siguiendo a Schiebinger (1988, 678), podemos dar cuenta de que Francis Bacon rechaza la concepción clásica de conocimiento contemplativo centrado en la forma por considerarla una posición pasiva que entendía como femenina. La concepción clásica de raigambre aristotélica debía ser reemplazada por una ciencia viril, de corte experimental “*para penetrar en los secretos y en las entrañas de la naturaleza*” (1628, 3), agregamos: metafórica y literalmente. Esta ciencia se

caracterizaría por un método: observación, inducción y experimentación. Bacon resulta así el gran ideólogo de la ciencia experimental, mientras que Boyle – como veremos enseguida– será su mayor exponente, o al menos, su representante clásico⁵.

XIX. Autopsia-autóptica y el teatro anatómico

“En la Lección de anatomía [del Dr. Tulp, cuadro de Rembrandt], el libro de la ciencia toma el lugar de la Biblia; una verdad por otra es sustituida, una verdad que ya no es más confinada a los libros sino que encuentra su confirmación experimental en la apertura de un cadáver. [...] La lección de esta Lección de Anatomía [...] no supone un triunfo de la muerte sino un triunfo sobre la muerte.”

Sarah Kofman

⁵ Aquí vale otra aclaración metodológica. Consideramos que es de gran utilidad y afin a la práctica deconstructiva el análisis de los grandes relatos. La historia de la ciencia es en la antigüedad una historia de autoridades, a partir de su fase experimental, transforma sus narrativas hacia lo heroico. La biografía científica se convierte en un género, y la historia de la ciencia experimental está plagada de anécdotas triunfales. Nos parece que esto puede ser conectado con la idea de Marin de que la soberanía –en este caso del saber científico– es también un efecto narrativo.

A través de Louis Marin, Derrida trabaja dos sentidos de autopsia: como testimonio y como participación con lo divino. El primer sentido rescata su significado original, “ver por sí mismo”, observar a través de los propios ojos. La autopsia es la experiencia que habilita la posibilidad del testimonio: “*convirtiendo al narrador en un «testigo», incluso en un «mártir»*”(2010, 345). A partir de allí Derrida indica el “efecto visera” en el ojo plural del rey, que ya había trabajado mediante una lectura de *Hamlet* en *Espectros de Marx*. Se trata de una visión de tipo panóptica: el ojo de la mirada soberana es plural, no personal e indefinido. El rey mira sin ser visto. Puede establecerse una analogía con el texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en el que Derrida se dedica extensamente al panóptico filosófico en el cual los filósofos siempre han visto a los animales sin ser vistos ellos mismos. Estas figuras tienen en común su carácter *hiperóptico*, que las delata como soberanas: el poder de ver *sin* ser visto. En el caso de la autopsia soberana el efecto visera se intensifica dramáticamente, al efectuar su visión frente a un cadáver.

El segundo sentido de autopsia remite a su origen griego: el de la participación con lo divino, “*una participación con la omnipotencia de los*

dioses y un comercio íntimo con ellos” (2010, 345). Esta acepción religa las figuras Bestia y Soberano a su otro par: Dios y Soberano. Aquí podemos indicar dos aspectos relevantes. En primer lugar, el tipo de visión *omnisciente* del soberano que habíamos mencionado más arriba. En segundo lugar, la cuestión que se conjura en la autopsia real entre el cuerpo magnánimo del gran mamífero y el cuerpo del soberano, a la vez superviviente y mortal. Marin propone su propia clasificación de los cuerpos del rey, que complejiza la de Kantorowicz: el cuerpo histórico/físico, el jurídico/político y el sacramental-semiótico. Este último, ungido por la mismísima soberanía divina, es el que habilita un intercambio entre los tres cuerpos. La marca de Dios en el cuerpo real es la que permite el carácter inmortal del mandatario mortal: “*Viva el rey, el Rey ha muerto, viva el Rey*” (2010, 346).

La autopsia soberana es precisamente esa capacidad de ver por sí mismo –sin ser visto. Con el cadáver no hay reflexión de la mirada, ni respuesta, ni reconocimiento. Es un terreno especialmente propicio para la amplificación de la curiosidad. Pero mientras la autopsia de la elefanta era una ceremonia ligada a la realeza y a su corte, las disecciones de Vesalio inaugurarían un

modelo diferente de experiencia de la autopsia. Quisiéramos establecer un pasaje entre la autopsia real, llevada a cabo dentro de Versalles mismo, y lo que será el teatro anatómico. Carlino (1999) indica que el primer teatro anatómico permanente se construyó en 1594 en la Universidad de Padua y que estos emplazamientos luego se extendieron en el norte de Europa alrededor del siglo XVII. Según nuestra hipótesis los teatros anatómicos darán cuenta de otro tipo de dispositivos de visualidad, más próximos a los actuales, y de una suerte de traspaso de soberanía similar al que se dio entre Casa de Fieras y zoológico. Avilar García (2008) explica que en las facultades de medicina se dispusieron de salas especialmente preparadas para la disección de cadáveres de criminales: la gente pagaba una “impuesto” y accedía, según su estatus, a un asiento para presenciar el proceso, que podía durar días. La disección se llevaba a cabo con un ajuste estricto a los aspectos técnicos y ceremoniales. Que los criminales proveyeran los cuerpos era un “castigo suplementario infligido al criminal después de la muerte”(Carlino, 1999, 199). Ser diseccionado o diseccionada era una marca de infamia.

La especificidad que podemos notar en torno al teatro anatómico es un cambio en la modalidad del dispositivo de

visualización del viviente animal. Nos preguntamos si se da una suerte de repartición de la soberanía en múltiples miradas soberanas, si se trata de una *popularización* de ciertas operaciones antes reservadas a la persona especial (el Rey), que de alguna manera la Revolución Francesa pudo haber redistribuido en concordancia con las nuevas doctrinas políticas de la subjetividad (“todos los hombres nacen libres e iguales”). Asimismo hay una tendencia de autonomización de los saberes y de configuración disciplinar que excede a la historia de la anatomía. En el marco este proceso es que se encuadran nuevas disposiciones arquitectónicas adecuadas para ello, como el teatro anatómico, y como veremos enseguida, el laboratorio. Estos espacios son altamente jerarquizados tanto en cuanto a su acceso como a su organización. Los cambios son coherentes con las transformaciones productivas y económicas: el capitalismo trae una nueva doctrina en la que la utilidad, la disponibilidad y el aprovechamiento del mundo entendido como *recurso* será crucial.

X. Laboratorio

“La naturaleza se puede ver [...] no es su propio testigo”

Donna Haraway

64

Los historiadores de la ciencia Shaffer y Shapin (1985) escriben que a mediados del siglo XVII proliferan los experimentos científicos en tanto colectivos y públicos. Cuando decimos públicos en realidad queremos significar encuadrados en pequeñas sociedades. En el caso de la máquina de vacío de Boyle, el caso que veremos a continuación, la construcción del artefacto resultaba onerosa en términos económicos y humanos. Asimismo, estos pequeños clubes de caballeros colaboraron con la configuración de la experimentación como un asunto de testificación, donde la autopsia en su acepción de “ver por sí mismo” será central. Es así que surge la idea de *laboratorio* como “espacio disciplinado” y único sitio de producción de auténtico conocimiento. El experimento público fue para Guerrini “otra forma de ceremonia y despliegue muy prominente en la temprana cultura moderna”(1989, 395). El desarrollo de capacidades específicas será fundamental en esta peculiar práctica de la ciencia, así como la audiencia de testigos autorizados que confirme los experimentos.

Como habíamos visto anteriormente parte del giro que la modernidad imprimió a los asuntos del mundo se ancló en la democratización y el traslado de potestades antes muy restringidas al conjunto de la sociedad

(governar, conocer, enriquecerse, etc.). Jorge Dotti afirma que “*el Yo de la Modernidad es una suerte de metonimia de la opinión pública. (...) Es un Yo simultáneamente singular y plural*”(1994, 56). De forma similar, el estilo de vida experimental construye un tipo de práctica que articula lo individual y lo colectivo en la idea de la ciencia como discurso general. Quisiéramos detenernos un momento en este punto y analizar el aparente carácter público de esta modalidad científica. El contemporáneo Thomas Hobbes era uno de los principales adversarios de la sociedad de Boyle, ya que consideraba que esta empresa aportaba solo el testimonio de una comunidad especial, de tipo gremial. Haraway indica que Hobbes “*veía a los experimentalistas como parte de un espacio privado, casi secreto, y no como parte de un espacio cívico público*”(2004, 43). Era preciso intensificar el efecto de la testificación a través del gran número de asistentes, tal vez para compensar el perdido ojo plural del rey, pero ciertamente fue crucial establecer las condiciones para determinar quienes podían testimoniar. El laboratorio será entonces un espacio tanto público como restringido. Adicionalmente los experimentos debían repetirse, y debían ser repetibles. Ya no se trataba de la

disección anatómica “más brillante” a la manera de Luis XIV, majestuosa y extraordinaria. El experimento requería de la comunidad que lo autorizaba como “tecnología científica”. Shapin y Sheffard (1985) establecen que, bajo este aspecto, la presencia de los asistentes se traducía en garantía epistemológica, y adicionalmente precisaba extenderse a una comunidad mayor, potencial, de todos aquellos que pueden recibir el testimonio a través de una “tecnología literaria” a través de su publicación escrita. El testimonio debía sobrepasar al testigo y continuar garantizando el sentido aún allí donde no hubiera observación directa.

Detengámonos en la figura de Robert Boyle. El inglés es considerado padre de la química, en efecto: la ciencia moderna prolifera en paternidades, como la Iglesia. Boyle perteneció a una sociedad científica similar a la francesa: la Royal Society of London. Tal como comenta Guerrini (1998), antes de probar su máquina de vacío, Boyle asistió en la universidad a numerosas disecciones y vivisecciones. Una vez graduado utilizó numerosos animales para experimentación, entre los que se encontraban patos, ratones, gatos y aves.

Donna Haraway (2004) trabaja específicamente con el caso de la bomba de vacío de Boyle. Ella advierte que el estilo de vida experimental requería de

una comunidad muy unida y especificada ya que la credibilidad misma de esta labor se afianzaba en sostener la distinción entre público y privado. La comunidad debía estar compuesta por caballeros libres, sobre los cuales todo podría ser dado por sentado, y de ese simulacro de invisibilidad obtendrían su virtud y su autoridad científica. “*Su subjetividad es su objetividad*” (42). Solo un tipo especial de hombre podía ser ventrílocuo de la naturaleza, aquel que como otrora el Rey, pudiera ver sin ser visto.

*“Dentro de las convenciones del testimonio modesto, las mujeres podían mirar la demostración, pero no atestiguarla. Las demostraciones definitivas del funcionamiento de la bomba de vacío debían tener lugar en un espacio público civil adecuado, aunque esto significara mantener una demostración seria a altas horas de la noche para excluir a las mujeres de su clase, tal como hacía Boyle. Potter, leyendo el *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of Aire*, donde se describen experimentos de la bomba de vacío, relata una demostración con la asistencia de mujeres de alta sociedad en la que pájaros pequeños eran asfixiados por la evacuación de aire de la cámara en la que estaban encerrados. Las damas*

interrumpieron el experimento pidiendo que se soltara aire para rescatar a los pájaros. Boyle informa que, para evitar este tipo de dificultades, los hombres se reunieron por la noche para llevar a cabo el procedimiento y dar testimonio de los resultados.” (Haraway 2004, 50)

La contemporánea y rival de Bacon, Lady Margaret Cavendish, tuvo contacto con los experimentos de Boyle. Duquesa de Newland, protectora de la Universidad de Cambridge y filósofa natural, insistió en ser invitada. Debido a sus credenciales sus colegas se resignaron a prepararle una serie de exhibiciones. Esto generó un gran tumulto y no se repitió la invitación. Haraway advierte que tampoco debe pensarse que esta irrupción implicó algún cambio estructural: no entraron mujeres a la Royal Society of London hasta 300 años más tarde. Al parecer, Lady Cavendish habría sido de las primeras en oponerse al uso de animales en experimentación: es posible que esta postura se desarrollara luego de su visita al laboratorio de Boyle, aunque no hay certeza de ello. Tanto Cavendish como Anne Finch representaron las críticas más tempranas a la concepción mecanicista de los animales. La propia Cavendish enfrentó a Descartes en persona al respecto. Escribió un

opúsculo llamado *La descripción de un nuevo mundo, llamado mundo resplandeciente*, en el cual describe una Academia de Ciencias formada por animales antropomórficos y co-dirigida por ella misma. En esa misma obra relativiza el valor científico de las disecciones y sostiene que “*varios tipos de animales pueden ser testigos*” (1668).

El propio Boyle realizó varias disecciones y vivisecciones en animales junto a su colega Robert Hooke. Especialmente la de un perro, orientada a descubrir la conexión entre el proceso de respiración y la función del corazón, dejó consternado a Hooke. Tanto por la tortura realizada sobre el animal, que le hizo preguntarse si se le podría aplicar algún tipo de anestésico, como por la inexactitud que traía al experimento el desorden de la violencia:

“La delicadeza de Hooke puede que no sentara bien a los miembros de la Royal Society, quienes seguían las exhortaciones de Bacon de forzar a la naturaleza a ceder sus secretos. Tales manipulaciones incluían la “disección de bestias vivas” [cita directa de Bacon]. Luego de intentar sin éxito imponer el desagradable trabajo a otro, que lo estropeó, Hooke finalmente respondió una vez

más a la repetida solicitud de la Royal Society. En 1667, tres años después de la demostración original, él volvió a tomar su cuchilla, esta vez con la ayuda de Richard Lower, quien puede que haya persuadido a Hooke por el bien de un experimentum crucis” (Guerrini 1989, 400-401).

Esta vez, el perro sobrevivió al experimento. Las preocupaciones de Hooke no eran usuales en su comunidad científica, que se encontraba profundamente comprometida con el mecanicismo baconiano y cartesiano. Según esta última concepción, no extrañaba que el dolor no-humano fuera un motivo de escasa preocupación, ya que los animales, desprovistos de *res cogitans*, eran comprendidos como meros artefactos. El propio Boyle, con menores reparos, repitió el experimento de Hooke y otras experiencias de transfusiones entre animales. Guerrini cita a Boyle en *The Usefulness of Natural Philosophy*, donde argumenta que al anatomista le está permitido hacer “*en los cuerpos de los brutos las más diversas experiencias instructivas*”, pero “*no se atreve a aventurarse con ellas en los hombres*”(1989, 397). En esta cita se marca el dominio de lo experimentable: pueden ser los vivientes, pero el límite son los

humanos. Esto es la *technké*, el arte de establecer límites. Cuando se refiere a las “experiencias instructivas” alude sin duda a las vivisecciones. Las disecciones, como hemos visto, constituyeron el corazón del teatro anatómico. Pero tampoco se cortaba cualquier cuerpo humano, sino el cuerpo criminal, y especialmente aquel que había pertenecido a un asesino⁶. Como en la autopsia de la elefanta, el cuerpo muerto en cautiverio encontraba su utilidad.

Es interesante como Hooke contrapone a los problemas de la experimentación animal el uso del microscopio, que supone una observación “sin disturbios” y “acorde” al curso regular de la naturaleza. En el microscopio se devuelve la escena del observador frente al objeto, el objeto no avanza, no respira. Puede que Hooke haya

⁶ En Inglaterra se sucedieron numerosos intentos de utilizar la totalidad de los cadáveres de criminales para realizar disecciones anatómicas y no solo los de los asesinos, ya que hacia el siglo XVIII se había complicado el abastecimiento de cadáveres. Una imagen pública negativa había surgido de la idea de “disección penal” (anatómica y a la vez punitiva). Adicionalmente, los anatomistas habían sobreexplotado la práctica de la autopsia y hacía tiempo que esta no tenía más que un fin educativo. Ward (2015) indica que las tentativas de ampliar el stock de cadáveres fallaron y finalmente prevaleció desde entonces y hasta nuestros días una legislación que protegería la dignidad del cuerpo después de la muerte.

advertido algo inquietante específicamente en las prácticas de vivisección. La sutileza caballerosa del modo de vida experimental, en la que el observador se encontraría neutro e imperturbable develaba en la experimentación con animales a la vez fuerza y dependencia. No solo la fuerza legisladora sobre lo real, el plus de poder soberano de la ciencia, sino la mera fuerza física, la dependencia absoluta con el viviente, con el que había de encontrarse cuerpo a cuerpo para forzarlo, retenerlo, labores que no se daban en el caso de un cadáver. La faena del primer experimento lo llevó a cuestionarse aún la propia validez epistemológica de la práctica. La *umheimlichkeit*, lo siniestro familiar que modulaba lo no-humano como interior constitutivo del espacio del laboratorio perturbó al científico.

XI. Esbozos para una escena final

La autopsia del elefante realizada por Nat/Geo nos señaló que, aunque se trate de una práctica caída en desuso, la disección mantiene aún su espectacularidad. Body Worlds es una exposición itinerante dirigida por Gunther von Hagens, el anatomista alemán inventor de la técnica de la plastinación mediante la cual pueden

manipularse y conservarse cuerpos diseccionados. Mediante este procedimiento los cuerpos pueden ser dispuestos en diferentes posiciones, operación que aporta a la disección anatómica un dinamismo del que antes carecía. Von Hagens también realizó disecciones en vivo en su programa *Anatomy for begginers*, frente a una audiencia de estudiantes y donantes de cuerpos. Estos últimos, una vez muertos y plastinados, componen la mayor parte de la colección de Body Worlds, que también incluye otros mamíferos terrestres y marinos. Esto nos reenvía a la afinidad etimológica del testimonio y el testamento, como un triunfo más que quisiera ser arrancado a la muerte. El testigo es a la vez el garante del testamento. Quien desea donar su cuerpo post-mórtem encontrará en la página web de su Instituto de Plastinación la imagen de un varón clásico y musculoso sosteniendo una calavera, con la leyenda kantiana “¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre?”.

En la disección de la elefanta en la Casa de Fieras, suceso que tomamos como punto de partida, se condensa el itinerario de este escrito. Es la curiosidad la que mecaniza dispositivos de visualidad tan aparentemente dispares como el parque animal, el zoológico, el laboratorio, la

autopsia y la vivisección. El tener, el querer, el poder y el saber en torno a la visión curiosa; ya exótica, ya científica. Un intento básico de este trabajo fue trazar sus peculiares afinidades para mostrar que no es infinita la distancia entre el parque y el escalpelo, entre el zoológico y la vivisección, o entre la curiosidad y el encierro. Animales y presos ejecutados por la ley: la autopsia del teatro anatómico era realizada íntegramente sobre el cuerpo criminal/animal. *Zygote Body*, programa del equipo Google, ofrece la exploración de los cuerpos de mujer, varón y vaca, para aprender anatomía sin necesidad de realizar ningún corte. Curiosamente, hoy en día la autopsia se realiza casi únicamente con fines forenses para determinar la causa del deceso en las muertes dudosas⁷. Este traslado conserva y transforma la afinidad entre la autopsia y lo jurídico/judicial, entre la muerte y su sospecha que recicla la infamia sobre el cuerpo que es diseccionado y nos impide declarar la muerte de la autopsia.

⁷ El artículo 264 del Código Procesal Penal Argentino establece: “En todo caso de muerte violenta o sospechosa de criminalidad se ordenará la autopsia, salvo que por la inspección exterior resultare evidente la causa de la muerte”.

MARÍA JULIETA SILVA MASSACESE

Nació en Esquel, en 1989. Es estudiante avanzada de Filosofía en la UBA. Se encuentra adscripta a la cátedra de Ética (UBA), integra un equipo de investigación sobre bio-tecno-política y es becaria del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (UBA). Obtuvo la segunda mención en el concurso de ensayo filosófico Filosofía Sub-40, que resultó en el volumen *Antología del ensayo filosófico joven en argentina*, editado por el Fondo de Cultura Económica. Publicó artículos en *Revista No-Retornable*, *Gente Rara* y *Revista Otra Parte/Semanal*. Coordinó el grupo de lectura *Museo yonqui*, en MALBA.

Bibliografía

- Bacon, Francis, *Novum Organum o indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza*, trad. de dominio público desconocida, disponible en: <http://juliobeltran.wikidot.com/nuevo-organo> (Fecha de consulta 15/11/2015). Original en inglés: *Novum Organum: Or True Suggestions for the Interpretation of Nature*, disponible en línea en la página de Proyecto Guttenberg: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=45988> ((Fecha de consulta 15/11/2015).
- Bacon, Francis, *Nueva Atlántida*, trad. de dominio público desconocida, disponible en línea en: <http://getafe.es/wp-content/uploads/Bacon-Francis-La-Nueva-Atl%C3%A1tida.pdf> (Fecha de consulta: 15/11/2015). Original en inglés: *The New Atlantis*, 1628, disponible en línea en la página de Proyecto Guttenberg: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/gutbook/lookup?num=2342> (Fecha de consulta 15/11/2015).

- Carlino, Andrea, *Books of the Body: Anatomical Ritual and Renaissance Learning*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Cavendish, Margaret, *The Description of a New World, Called the Blazing-World*, impreso por A. Maxwell, Londres, 1668. Disponible en: <http://digital.library.upenn.edu/women/newcastle/blazing/blazing.html> (Fecha de consulta 11/11/2015).
- Daubenton, Louis-Jean-Marie, “Elephant.” en *The Encyclopedia of Diderot & d’Alembert Collaborative Translation Project*, trad. M. Eden, University of Michigan Library, 2009 (“Eléphant”, en *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 5, pp. 499–502, Paris, 1755). Traducción propia. Disponible en línea en <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.944> (Fecha de consulta 15/11/2015).
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- Derrida, Jacques, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005.
- Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano*, Vol I, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- Donovan, Josephine, “Animal Rights and Feminist Theory”, en *Signs*, vol. 15, n° 2, University of Chicago Press, p. 365, disponible en línea en: <http://www.jstor.org/stable/3174490> (Fecha de consulta: 28/10/2015).
- Dotti, Jorge, *Pensamiento político moderno. Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trotta, Valladolid, 1994.
- Ellenberger, H. F., *Médecines de l’âme. Essais d’histoire de la folie et des guérisons psychiques*, París, Fayard, 1995.
- Guerrini, Anita, *The Courtier’s Anatomists: Animals and Humans in Louis XVI’s Paris*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

Guerrini, Anita, “The Ethics of Animal Experimentation in Seventeenth Century England”, en *Journal of the History of Ideas*, n° 50, 1989, pp. 391-407.

Haraway, Donna, *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra®@_Conoce_Oncorotón*, trad. H. Torres, Barcelona, Editorial UOC, 2004.

Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. S. Akin y R. Blázquez, Alianza, Madrid (*Les Deux Corps du roi*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985).

Kisling, Vernon, *Zoo and Aquarium History: Ancient Animal Collections to Zoological Gardens*, CRC Press, 2000

Kofman, S., “Conjuring Death: Remarks on *The Anatomy Lesson of Doctor Nicolas Tulp* (1632)”, en Albrecht, T., Albert, G. y Rottenberg, E. (Eds.), *Selected writings*, trad. P.-A. Brault, Standford, Standford University Press (“La mort conjurée: Remarques sur la *Leçon d’anatomie du docteur Nicolas Tulp*, 1632 Mauritshuis, La Haye”, en *La Part de l’Æil*, n° 11, 1995, pp. 41-45).

Loisel, Gustave, *Histoire des ménageries de l’Antiquité à nos jours*, París, Don et Laurens, 1912, 3 vols.

Marin, Louis, *Le Portrait du roi*, París, Minuit, 1981.

Onna, Alberti, *Historia de las concepciones acerca de la vida*, ficha de cátedra de Historia Social de la Ciencia y de la Técnica, Facultad de Filosofía y Letras, 2014 Departamento de Historia.

Página web oficial de la exhibición Body Worlds: <http://www.bodyworlds.com/en.html> (Fecha de consulta 12/11/2015).

Shapin, Steven y Shaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985.

Schiebinger, Londa, “Feminine Icons: The Face of Early Modern Science”, en *Critical Inquiry*, vol. 14, n° 4, verano de 1988, disponible en línea en: <http://www.jstor.org/stable/1343667> (Fecha de consulta 27/10/2015).

**Políticas de la visión sobre el viviente animal:
la línea que encierra y la línea que corta
María Julieta Silva Massacese**



Ward, Richard, “The Criminal Corpse, Anatomists and the Criminal Law: Parliamentary Attempts to Extend the Dissection of Offenders in Late Eighteenth-Century England” en *The Journal of British Studies*, n° 54, pp. 64-87, marzo de 2015. Disponible en línea: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4374108/> (Fecha de consulta 07/11/2015).

ANIMALIDAD EN SENTIDO EXOMORAL

Aitor Erkizia Aranburu¹

Tanto las posiciones tradicionales de la Ética Animal como los más recientes Estudios Críticos Animales han protagonizado en las últimas dos décadas una confrontación ideológica en torno a la noción de animalidad que, más que posibilitar categorizaciones superadoras de lo que consideran generalmente un humanismo agresivo y caduco, lo consolida, a la vez que dificulta la aparición de cualquier variante con la suficiente radicalidad y coherencia para romper con su ámbito de sentido moral. Ninguna disciplina parece desafiar el fundamento racionalista ni de la apropiación de animales humanos o no-humanos, ni de la practicidad, utilidad, o cualquier otra finalidad de lo vivo. Es más, seremos más decisivos cuando estemos dispuestos a reconocer también en todo lo anterior su procedencia exomoral, fortuita, y a retomar, despojados ya de las necesidades de la metafísica, esta misma producción interpretativa de lo animal.

Palabras Clave: animal, moral, ética, Nietzsche

¹Doctorando en el programa de “Filosofía, Ciencia y Valores”, con sede en la Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco, San Sebastián, España. Email: erkrissia@gmail.com

Tanto as posições tradicionais da ética animal como as mais recentes concernentes aos Estudos Críticos Animais estrelaram, nas últimas duas décadas, um confronto ideológico em torno da noção de animalidade que ao invés de permitir a superação de categorizações relativas ao que é geralmente considerado como um humanismo agressivo e decrépito, consolida-as ao impedir o aparecimento de qualquer variante com radicalidade e coerência suficientes para romper com o campo de sentido moral. Nenhuma disciplina parece desafiar a base racionalista ou a apropriação de recursos animais humanos e não-humanos, bem como a praticidade, utilidade ou qualquer outra tipo de propósitos da vida. Além disso, seremos mais efetivos somente quando estivermos dispostos a reconhecer em tudo isto uma origem imoral, fortuita, e quando retomarmos, após ter realmente abandonado as necessidades da metafísica, a mesma produção interpretativa do animal.

Palavras-chave: animais, moral, ética, Nietzsche.

Both the traditional positions of the Animal Ethics as the most recent Critical Animal Studies have starred in the last two decades an ideological confrontation around the notion of the animal that, instead of allowing to overcome categorizations of what is generally considered an aggressive and decrepit humanism, it consolidates, while hindering the emergence of any variant with sufficient radicalism and coherence to break the field of moral sense. No discipline seems to defy the rationalistic foundation neither of the property relations between human and non-human animals, nor of the practicality, usefulness, or any other type of purposes of the living. Moreover, we will be more decisive only when we are willing to recognize in all this an exomoral origin, an accidental one, and return, having actually left the needs of metaphysics, to this same interpretative production of the animal.

Key Words: animal, moral, ethics, Nietzsche

I. ¿Qué es la animalidad en sentido moral?

Aun sabiendo que toda pregunta ontológica obvia su sentido moral y que, dicho lo cual, la de arriba es una pregunta en sí misma redundante, valdrá la pena plantearla con respecto a la animalidad. La han estudiado la epistemología, como objeto natural, o la ética, como objeto de la libertad humana, o incluso últimamente los estudios culturales, como categoría política dominante. Lo han hecho sobre la doble moralidad heredada de manos del pesimismo griego y la redención cristiana. En adelante se procurará demostrar cómo es que confluyen todas estas aproximaciones, al fin y al cabo, en el único mar de la vieja desazón humana.

Viajemos al lugar donde, paradojas del azar o no, vuelve la grandilocuente miseria humana a lucirse con uno de sus momentos más bochornosos; atraquemos en algún puerto de la extinta Jonia, antaño cuna de la filosofía, hoy destino final para cantidad de ciudadanas sirias. Un buen día la ciencia creció en esa misma tierra, bebiendo de la negra fuente de ese idéntico dolor moral. Todavía se nutre el cocodrilo de sus lágrimas. El furibundo cosmos fue reducido por los milesios a una gota de inocuidad primero, a un

principio incierto después, y así es como emitieron su juicio sobre aquello que había llegado a ser y tanto los horrorizaba, y de esa manera alzaron sus plegarias para que alguna deidad promoviera un inmenso castigo para el inefable principio que subyace en todo². Desde sus inicios, la vida y sus criaturas fueron objeto de lamento a ojos de la ciencia griega.

En pleno clasicismo también tuvieron que temblar los tribunales de las polis a causa del martillazo universal de la metafísica eleática, que sentenciaba al mundo a su formalidad. Investigaciones cosmológicas sobre el origen de la vida, como pudo ser por ejemplo el *Timeo* de Platón, buscaban ofrecer a un puñado de ciudadanos libres una receta para sus necesarias penurias de animal. En el tardío diálogo, Sócrates, sin descanso tras haber edificado con la *Politeia* un tipo de vida urbana ideal, duda sobre su rotundidad e insta a sus interlocutores Timeo, Critias, Hermócrates y un cuarto ausente, a aprehender la individualidad móvil, disgregable, mortal, que todo ateniense arrastra consigo (Platón 1992,

²“Anaximandro dijo... que el <<principio>> y elemento de todas las cosas es <<lo infinito>>... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, <<pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo>>” (Eggers 1994, 12A9).

49b). Así, al querer integrar lo humano entre lo que ha llegado a nacer, *Timeo* despliega un cosmos susceptible de dar continuidad a la naturaleza problemática o lógica de lo humano. A este animal doble no le queda más que el consuelo que produce el dividir el Ser Vivo Ideal que es el universo en *necesidad* (ἀνάγκη) e *idea*, y poder así confiar en la victoria eterna de la segunda sobre la primera (Ibid., 42a, 48a).

Un animal o, generalmente para los griegos, un ser vivo (ζῷον³) es en boca de Platón un complejo de alma y cuerpo, dos veces obligado tanto a ser como a perecer, digno de encaminarse a la divinidad si se lo gobierna de la forma más bella posible (Ibid., 42e). En esta definición de lo vivo los matices entre las especies, desde una lombriz hasta un humano, son diferencias de grado, de tiempo, de bondad adquirida, de proporcionalidad entre cuerpo y alma en el organismo, aunque todas tienen relevancia moral. De ahí que las almas pudieran migrar tras la disolución del organismo a individuos más o menos constreñidos en función del veredicto que hubieran merecido, fruto del *continuum*

³Según *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Liddell y Scott, 1889) la palabra griega ζῷον significa; “I. a living being, animal; II. in painting and sculpture, a figure, image, not necessarily of animals”.

moral que es la vida (Ibid., 42c, 76d, 91e)⁴. Entonces, lo propio de lo animal es su condición de nacido, de “animal de estructura mortal -τὸ θνητὸν συνεστήκη ζῷον-” (Ibid., 78d, 81d, 87e), el componerse y el descomponerse, algo que produce tanto espanto que dota a la abigarrada variedad de individuos vivos de la suficiente convicción para seguir así los preceptos que la divinidad ordenó por siempre. Al alba, el *Timeo* buscó la primera síntesis de la tradicional filosofía de la naturaleza griega y diseñó una zoológica no apta para conformistas; quiso una ciencia que, además de dar cuenta y de explicar la enigmática realidad, no comprometiera con su presunta solución. El animal, en adelante, no debió ser ya sólo explicable, sino, como el resto del cosmos viviente, también corregible, mejorable, adiestrable o como fuera.

Cruzamos el puente de embarque y damos nuestros primeros pasos en Mitilene, ciudad portuaria de Lesbos. Un hombre cargado de jaulas se encamina, malhumorado al parecer, hacia la senda que lleva a la laguna del interior de la isla.

⁴ Es interesante advertir en estos fragmentos lo complicado que se le hace el uso del término científico ζῷον a la hora de separar los animales humanos de los no humanos, y cómo tiende justamente aquí al uso del término θηρία, quizás más popular. Según *An Intermediate Greek-English Lexicon* la palabra θήρειος significa; “of wild beasts”.

Será que, desconcertado con el teatro de los horrores en que la oleada de refugiados ha convertido la isla, ha decidido abrazar la sabia compañía del resto de los pobladores de la misma. Puede que le acompañe también el regocijo que muestran los ancianos del lugar, dichosos por haber encontrado en la pesca, en la recolecta de flores silvestres o en el estudio de la regularidad de ese mundo casi onírico, algo que los colme hasta morir. Al lado de la agonía narrativa del *Timeo*, los estudios animales de Aristóteles son paz, quietud, cigarras y lavanda, y un sol incandescente de medio día en llamas, bajo el cual se eternizan las ondulantes formas y entelequias de la vida. Sin prisa, admira el viejo filósofo la acabada naturaleza que ha visto pasar en ese mismo lago una infinidad de generaciones de lo mismo, y queda perplejo con su incuestionable orden moral.

Aristóteles sostiene que los animales reproducimos el ordenamiento perpetuo de la naturaleza, tal y como ocurre con las ciudades bien gobernadas, en las cuales sus partes no requieren de dirección alguna ya que quienes la componen tienen por costumbre actuar según la virtud (Aristóteles 2000, 703a30). Tras la conflictividad que el animal coloca en cada uno de nosotros notamos que hay

algo que debería de ser gobernado y otro algo que debería de gobernar. Por ejemplo, la modernidad, en nombre de la depuración de conciencia, redujo al animal íntegramente a lo primero. Sin embargo, para los antiguos, todo animal era síntesis de la tensión entre el gobernar y el ser gobernado, entre la finalidad y la necesidad (Aristóteles 2014, 414a25), y con estos, todo lo que pudiera ser considerado vivo, animado, complejo (Ibid., 413a20). Todo ser vivo es capaz de desear y realizar su propio ordenamiento, de ahí su soberana conflictividad, siendo todos los actos variaciones de una misma búsqueda de practicidad moral. Entonces, cabe suponer que la lógica fuera inventada por la comprensión metafísica de la vida para solucionar la raíz problemática de estos seres compuestos, y que sólo después terminó como la más anacoreta de las disciplinas.

En la medida en que, en la clasificación aristotélica de las especies, podemos ubicar la inteligencia entre tantas otras modalidades de la vida, la lógica también será una de las formas animales de evaluación de la realidad percibida. Dicho esquemáticamente, las evaluaciones de tipo bueno/malo o verdadero/falso se derivan directamente del binomio dolor/placer que caracteriza a los seres vivos sensibles y, aunque con

más apego a la materialidad de los sentidos, persiguen todas ellas, sean conscientes o no, actúen con libertad y decisión o no lo hagan, la misma practicidad natural (Ibid., 433a25, 431b11). La actividad lógica bien podría no ser, en su especificidad humana, más que otro de los tantos instintos que buscan una receta natural para el cese del originario dolor que subyace en todo ser golpeado por la necesidad, quizás para nosotros la más funcional, pero en todo caso explicable como parte del entero ordenamiento que cada uno de los individuos nadadores, moradores, dichosos del microcosmos en la laguna repite hasta la saciedad (Ibid., 431b31; 2000, 621b25).

Sin lugar a dudas términos más recientes como pulsión, instinto, inclinación, etc., contrapuestas a la prudencia, al juicio, a la libertad, etc. han polarizado cada vez más el problema de la vida y aislado la moral a raras cualidades de lo humano, de modo que poco queda ya de aquella practicidad instintiva de los griegos. La modernidad chupó hasta la última gota de moralidad en el fenómeno vital y la vertió toda en la libertad de juicio humana. La nueva metafísica cristiana redujo la vida a espíritu, el alboroto comunitario de la laguna mediterránea al hostil aguijonazo de la razón, y de esta

manera la desterró de la moral. Sin embargo, la actividad ahora incalificable de los animales siguió edificando, fuera como contraejemplo de la amenazante pobreza intelectual que nos podría deparar, o como prometedor cese de los quebraderos de la libertad humana; el caso es que, en cuanto en la nueva Europa reinó la cultura popular cristiana y sus señores pudieron desentenderse del rigor científico del mundo clásico, inclusive de su zoología, volvieron a dominar términos como *bestia* o *bruto*⁵, siendo así comprensible que no haya podido financiarse a la postre un club moral de entes racionales sin la baja costumbre de denigrar sistemáticamente a esa *cosa* llamada, por hacerlo de alguna manera, animal.

Uno de sus estandartes, y también uno de los pioneros en la separación entre los deberes indirectos y los directos que aún hoy seguimos practicando⁶, fue Kant.

⁵ Según *The Oxford English Dictionary*, la etimología de la palabra de origen mitad latina mitad francesa “animal” se pierde allá por los siglos XII-XIII en la mayoría de los idiomas romances. Ver también en Midgeley 1988, 36.

⁶ Rowlands (2009, 118) aporta la fórmula de la distinción entre deberes directos e indirectos; “Direct rights: An individual I possesses a direct right R to a certain commodity, freedom, or treatment if and only if (a) I possesses R, and (b) the possession of R by I does not depend on the existence of rights possessed by any individual distinct from I. (...) Indirect rights: An individual

Y, concretamente, su *mayor*, su presupuesto en la sombra, la distinción por aquel entonces en boga entre el *arbitrium liberum* humano y el *arbitrium brutum* animal (Kant 1988, 66). Toda acción impulsada *per stimulos*, con miras a un beneficio o por una inclinación sensible, es patológica en tanto que coacción subjetiva. Sin embargo, la moral puede alcanzar en sí leyes objetivas, que demuestran en sí mismas la bondad de las acciones libres (*bonitas moralis*; *ibid.*, 53; 2005, 103) y que, de impulsarnos por ellas, *per motiva*, nuestro comportamiento sería al fin el que realmente le corresponde a cualquier ser dotado de libertad, razón, decisión, es decir, un comportamiento práctico. Dicho lo cual, para Kant un o una utilitarista, queriendo maximizar los *stimuli* del mayor número de seres vivos de la tierra, ¿es un animal? No. Ni el más voluptuoso de los humanos puede ser esencialmente *brutum*, por muy brutales que parezcamos a veces, dado que no podemos dejar de actuar arbitrariamente. ¿Es un humano equivocado, ignorante, asilvestrado? Sí, porque es pragmático, insaciable, busca estímulos, que a su vez le agudizan el hambre, y no motivos

autosuficientes. Ahora bien, reconocido por Kant (2005, 157), inclusive la ley moral requiere de un interés, también las acciones morales humanas son motivadas por algo tan inexplicable como libertad y, al igual que con Aristóteles descubríamos en la razón una modalidad de la vida, debemos entender que en Kant la distinción entre estímulos y motivos es finalmente un golpe de efecto semántico de la propia moralidad. No hay animales, sólo *ex-cusas* para realzar la actividad humana.

Algunas de las referencias principales en Ética Animal han creído poder considerar directamente a los animales como fines en sí (De Grazia 1996, 41-3; Regan 2001, 175-6; Rowlands 2009, 120; Nussbaum 2011, 238), cuando fue el propio Kant quien advirtió que hasta los humanos éramos fines solamente *para* la moral. La consideración directa de cualquier cosa es un misterio inescrutable, que tan sólo motiva a un ser moral a la acción, y porque le vale en tanto que acicate, no por nada más. Únicamente para prometer que el día en que nos dejemos de cosificar entre humanos y hagamos algo parecido con nuestros medios de supervivencia, el día en que dejemos a un lado estos *stimuli* y nos atrevamos con la practicidad que le corresponde a un ser libre, ese día

I possesses an indirect right R to a certain commodity, freedom, or treatment if and only if (a) I possesses R, and (b) the possession of R by I does depend on the existence of rights possessed by an individual distinct from I”.

dejaremos de parecer brutos, tontos o animales. Y, por qué no, según Singer (1999, 250), que nos invita a abandonar cualquier creencia que subordine el bien animal al bien humano, incluso aquellos dejarán de parecer animales ese día.

En mi idioma, el *euskera*, distinguimos tres sentidos para la palabra *jabetu*, de difícil traducción al castellano, que viene a decir *apropiar*. (1) Adquirir, controlar, gobernar; (2) dar cuenta de, observar, conocer; y (3) cuidar, proteger, responsabilizarse de. Puede que sea por estar inmerso en mi comunidad de sentido, pero lemas de la Ética Animal como “cuidado animal”, “responsabilidad directa con respecto a los animales”, “dar cuenta también de sus prioridades” etc. pueden sonar todavía a apropiación. Aún más cuando la filosofía moral kantiana sobre la que se sostiene busca con orgullo, con eso que últimamente los foucaultianos denominan tecnología apropiadora del sí, proveer al individuo de autonomía (Kant 2005, 139-42). Lo que sucede es que ahora la palabra *propiedad* tiene mala reputación y evitamos su uso, aunque en el fondo, cuando consideramos el dolor, el trato, la situación de cualquier animal directamente, así como cuando nos consideramos directa y propiamente a nosotros mismos, no podemos dejar de

querer poseer, gobernar, dominarlos/nos, etc.

De modo que, en Ética Animal o en el Movimiento de Liberación Animal,

(3) convencidos de que independientemente de nuestros intereses los animales tienen cierto valor, se nos llama a *cuidar* a los animales contra el voraz narcisismo humano (Donovan 1996, 98);

(2) se nos hace *dar cuenta* de que los animales también *toman cargo* de sí mismos en tanto que conscientes de sus actos, sentimientos y proyecciones (Francione 1999, 45), y de que probablemente quieran superar sus miserables condiciones que difícilmente alcanzaremos los humanos a *conocer*;

(1) y puede que, finalmente, todo sea para ignorar profundamente la magnitud de esta *adquisición* directa de los animales, humanos y no humanos, la mayor y más cínica, probablemente, de todos los tiempos, dado que es cuando más nos *preocupan*.

Cuando todo parece encaminado, como solución de nuestras disputas éticas,

a reconocer en el animal la autonomía, agencia, conciencia o demás atributos morales, ¿cabe todavía inventar una exoanimalidad, una animalidad en sentido exomoral, un tipo de apropiación de la vida con diferentes pretensiones a las de nuestra moral de doble raíz cristiana y griega? ¿Cabría también preguntar sobre el mal trago ahorrado si consiguiéramos detener la nunca antes tan temida máquina de cosificar y de fabricar dolor que es la metafísica, paradójicamente, para humanos y animales, si es que a estas alturas importara diferenciarlos? Expongo tres respuestas, negativas por ahora y muy a mi pesar, en referencia a los tres significados anteriores;

(3) entre las técnicas protectoras de animales no-humanos y humanos, siendo las más peligrosas aquellas que recomiendan liberarse de toda mediatización y promueven el control de sí, *algunos otros cuidados desmedidos, no-cuantificadores, no-conservacionistas e ineficientes con respecto al dolor, por ejemplo, podrían dignificar más la vida;*

(2) dado que acostumbrar en adelante a animales no-humanos y humanos a

privilegiar la conciencia de sí, de sus proyectos y de su dolor sobre las demás cualidades de la vida, es exportar nuestra más devastadora equivocación al resto de las especies, *podría ser más inteligente favorecer una vida que deje de dar cuenta de sí;*

(3) habiendo reconocido arriba que las relaciones apropiadoras entre humanos no pueden abolirse ni con la más objetiva de las morales raro sería que el movimiento de liberación animal pudiera conseguirlo con ellos y como, sin quererlo o no, podría terminar condenándolos a todos a la libertad, *debería urgirnos el contestarle con la invención, competición y exhibición de relaciones de propiedad nunca intuidos hasta la fecha.*

2. ¿Qué función ha desempeñado la animalidad en la moral contemporánea?

Si quisiéramos entender la manera en que dotamos de utilidad moral hoy tanto a la animalidad humana como a la no-humana, deberíamos indagar en la confrontación ideológica que mantiene en pie de guerra al bloque generalmente

postmarxista de los Estudios Animales con el bloque liberal de la Ética Animal, y viceversa. Pues la filosofía, cuando no se nota fértil, añora.

En Ética Animal el utilitarismo, el contractualismo, el igualitarismo o la corriente de las capacidades, entre otros, han competido por ser el legítimo marco interpretativo de la consideración moral en el trato con los animales y, por ende, de la animalidad, hasta tener la sospecha, quizás injustificada, de que, en vez de la solución al reto ético y epistemológico que nos supone aquella, les haya podido motivar más la búsqueda del triunfo ideológico y la derrota de las demás corrientes. Podemos comprobar esto con Torres (2015, 47-9), que sugiere que las últimas teorías de ética animal dentro de estas corrientes, demasiado preocupadas en contradecir a sus oponentes, han podido olvidar la importancia de acordar ciertos principios mínimos comunes como, a saber, el de la igualdad de trato hacia los animales, el del merecimiento de consideración directa o el de la diferencia moral relevante. Por mi parte considero que todas ellas se comportan como especies interesadas en la lucha por la supremacía dentro del *genus* moral liberal-democrática y que, en definitiva, poco o nada les importarían ni los animales en general ni los que ellos son, si

no fuera por la febril excitación que desatan en ellas los latigazos de las riendas del imperio humano.

Para no extenderme, me centraré en dos de ellos; el contractualismo y el utilitarismo. Este busca aumentar la felicidad del mayor número de seres vivos a través de la minimización del dolor de los individuos o de la conciencia que tienen del mismo. Como la capacidad de sentir es razón necesaria y suficiente para asegurar que los individuos más conscientes de su dolor prefieren no padecer, en nombre de la igualdad, es inmoral que se privilegie el padecimiento de ciertas especies sobre otras (Singer 1990, 44; Bentham 1987, XVII-6). Por lo tanto, hay seres vivos que merecen consideración moral directa, es decir, que no ser crueles con ellos por mera humanidad, indirectamente, es un principio débil y desigual por discriminar el padecimiento animal a favor del humano.

Primero, tal y como veíamos previamente con Kant, cabe objetar que el utilitarismo no puede considerar nada directamente en términos morales ya que es estructuralmente pragmático, a saber, que mediatiza o se apropia de todos los recursos, sean plantas, animales o humanos, reordenándolos hacia un *máximum* de felicidad. De aceptar esto,

sería imposible un utilitarismo sin una apropiación y reordenación equitativa de la totalidad al alcance de la mano. Según Kant es, por definición, una moral indirecta, una forma de propiedad sobre la cosa; ahora bien, considerar indirectamente a animales humanos y no-humanos, más que *malo*, diría que resulta inevitable y que cualquier teoría que lo apoye parece más realista. Si las morales indirectas tan sólo han suscitado aversión dentro de la tradición racionalista, ¿por qué escandaliza hoy a liberal-progresistas la apropiación de animales humanos o no-humanos, si es *para* su felicidad? Se horroricen o no, le es indispensable a su ideología.

Segundo, como Nussbaum (2007, 380-4) dice, la igualdad, antes de valorar a animales no-humanos desde el marco interpretativo de la metafísica del padecimiento humano, debería consistir en limitar positivamente el desarrollo de las capacidades de cada especie. El binomio placer/displacer engloba la comunidad de sentido lógico-moral humano, de raíz griega como ya veíamos, fuera del cual no hay ni sentido, ni dolor, ni conciencia del mismo; ni siquiera nuestra moral, nuestro dolor, son tales desde fuera. Animales humanos y no-humanos son entendidos como objetos pacientes, seres destinados a superar su

miserable condición vital *a través* de un buen auto o hetero-gobierno, auto o hetero-apropiación, desde un punto de vista moral que solo tiene sentido bajo el caleidoscopio metafísico. Todas las morales son superadoras, conquistadoras, pero sus caracteres y proyecciones dependen de cómo definen lo superado, lo animal. Al parecer, nuestra tradición moral, con profunda rabia⁷.

Quizás con un contrato social que olvide tras el *velo de la ignorancia* cuestiones evolutivamente azarosas y, por ende, moralmente irrelevantes como la racionalidad, la conciencia, la agencia, etc., nos acerquemos antes que los utilitaristas a una comunidad inter-específica de seres deudores de consideración directa entre sí (Rowlands 2009, 122-9). Dicha hipótesis implica a cualquier individuo sobre la tierra que prefiera igualmente el bien, la belleza, la justicia, etc. antes que lo contrario, y también que cualquier ser para quien esta realidad sea evidente contrae obligaciones hacia la finalidad moral de cada uno de aquellos individuos, conscientes o no,

⁷ Es Kant (1988, 198), paradójicamente, quien lo denuncia: “Muchos moralistas han proclamado fanáticamente la idea de que, debilitando la sensibilidad corporal y haciendo caso omiso a las exigencias del placer sensible, se sometería la naturaleza animal del cuerpo, anticipando así esa vida espiritual que cabe esperar conseguir algún día (...) denominado *mortificación de la carne*”.

racionales o no, por ser sujetos de derecho universal. Sin embargo, diría que este ejercicio más kantiano de inclusión de los animales no-humanos en el contrato social, antes que hacerlos merecedores de consideración directa, los asfixia en algo así como una cartuja para la cual, obviamente, no han nacido. Imaginémos que pesadilla vivir secuestrados en un hormiguero, pese a su perfección, o despertar una mañana como cucarachas. ¿Y si olvidáramos tras el *velo de la ignorancia* la igualdad, el bien, la belleza, y demás valores arbitrarios? ¿Y si no hubiera otra forma de considerar directamente a los animales que quitándonos las gafas morales, que nos obligan a desenfocar indirectamente al resto de las especies, apartando nuestras intenciones de doble raíz y llegando a un *punto cero* exomoral?

A su vez, bien sabido es que los Estudios Animales, derivados de los estudios crítico-culturales del bloque figurativo del Este, han polemizado a partir de los 90 del siglo pasado incluso con las versiones más progresistas del movimiento de liberación animal. Proclama Haraway (1991, 177) en su *A Cyborg Manifesto* que dicotomías occidentales como la razón y el cuerpo, el animal y el hombre, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la

naturaleza y la cultura, etc. tradicionalmente promotoras de dominación de la mujer, de los animales, de los indios, de los trabajadores, o de cualquier *otro*, están siendo al fin cuestionadas ideológicamente. De nuevo, el animal, ese hueco tan nulo como provocador e inagotable, en las trincheras de la riña ideológica. La alternativa post-marxista, cuando piensa lo animal, tampoco tiene en mente más que la santa guerra teo(ri)crática; eso sí, es henchida de universalidad, excepcionalidad, moralidad como quiere recuperar para las gentes humanas y no-humanas cualquier categoría hasta la época considerada dominante, para que *a través* de ellas, y no de otro modo con la noción *animal*, el fantasma que los precede se haga carne *ad vitam æternam*. Y no es que no pueda ser la alternativa humana más ilusionante, ahora bien, desde luego no parece una eficaz a la hora de abandonar dominios de sentido humanos para la comprensión de lo animal.

Más recientemente asevera Wolfe (2010, 115-7) que una vez los análisis post-modernos de la animalidad han caído en la misma pragmática liberal que esperaban revolucionar, es indispensable recoger la fuerza crítico-disciplinaria que una vez tuvieron y alejar cualquier inercia conservadora a la que hayan podido verse

sometidas. Ahora al menos se reconoce que el animal, si no fuera por esta frenética productividad disciplinar, entiendo, por esta pelea de laboratorios de expectativas humanas confrontadas, el animal no sería cognoscible para los modernos y nos dejaría de importar lo más mínimo. También los exomoralistas vibramos con esta gigante fábrica de categorías que es la más vieja e histórica actividad de los humanos, a saber, la producción disciplinar, pragmática, antropotécnica diría Sloterdijk, del hombre por y para el hombre, pero no son precisamente los más novedosos proyectos de dicha actividad los que abundan en los Estudios Animales. Quizás sí haya algunos *novedosos*, en el tradicional sentido espiritual, prometedor, del adjetivo, aunque no inauditos si los tratamos con una pizca de rigor histórico. Queda demostrado, entonces, que la noción *animal*, cada vez que se interpretan nuevas tragedias, enfrenta todavía a coros y corifeos antiquísimos y que todo lo que a través de él se nos quiere decir se sigue agotando en el efecto de sus peripecias. Llamemos *moral* a dicha tragedia⁸.

⁸ Nadie mejor que Nietzsche (2014, 333) para ver a la moral reducida a un fenómeno estético; “¿Qué significa, pues, la continua aparición de esos fundadores de morales y de religiones, esos primeros instigadores de la lucha por las

El concepto que perseguimos ha sido campo de batalla, por no utilizar un complemento más hiriente, para ideologías pragmáticas y prácticas dentro de un *genus* moral de doble raíz. Planteo reforzar la posición de un tercer oponente en la pugna por el animal, uno que parta de un planteamiento moral, por así decir, *des-generado*. Habiendo concluido, que los animales humanos y no-humanos no son más que sedimentaciones de efectos producidos por ciertos intereses muy humanos, dicha posición des-generada quisiera substituir motivaciones tradicionalmente consideradas como *morales* por otras más novedosas e imprevisibles, para poder convertirse así en la oferta más atractiva del escaparate de maniqués post-humanistas.

3. ¿Qué podría ser de la animalidad sin su apropiación moral?

Claramente, la propuesta de este artículo para los Estudios Animales parte de la filosofía nietzscheana del sentido *aussermoralischen*, traducido como *extra-moral* generalmente, del enfoque genealógico, filológico o histórico de nociones morales como *bueno*, *malo*,

valoraciones morales, esos maestros de los remordimientos de conciencia y de las guerras de religión? ¿Qué significan estos héroes sobre este escenario?”.

verdad, mentira, y por qué no, animal, humano etc. Nietzsche es frecuentemente mencionado en esta disciplina y, no obstante, da la sensación de que siempre lo citamos para reforzar convicciones propias. Por ejemplo, se ven por ahí *Nietzsches* marxistas, liberales y fascistas, y la genealogía les sirve a cualquiera de ellos para mudar de piel, ser un poco más extravagante, tener más gancho mediático, etc. Ahora bien, en dichas menciones no hay rastro de la devastadora coherencia de un planteamiento profundamente *immoralista*. ¿A qué tenemos que estar dispuestos para producir una animalidad exomoral?

Lemm (2010) ha elaborado recientemente una de las investigaciones más exhaustivas sobre el concepto de animalidad en Nietzsche. Recupera del mismo la ruptura del binomio moderno cultura/política a través de la confrontación entre una civilización que “requiere de una relación con el animal (humano y no-humano) explotadora y cuyo objetivo es extraer la mayor cantidad posible del mismo” y una cultura que “demanda un gasto de la comunidad en beneficio de la pluralidad individual, (...) dirigido a establecer formas de vida social y política basadas en una relación libre con el otro, más allá de todo cálculo” (Ibid., 128). Para Nietzsche, en su

opinión, la moral tendría que ver exclusivamente con la maquinaria represiva del racionalismo, y no tanto con valores como la individualidad, la pluralidad, la tolerancia o la generosidad en el gasto, que manarían directos desde nuestra animalidad en tanto que terapia redentora (Ibid., 50). Si no leemos en estas palabras a Rousseau, o a Kant, o a la entera ilustración si hiciera falta, si tampoco entonces las creyéramos de lo más liberales, morales, jamás percibiremos su inconsecuencia en tanto que aparentemente nietzscheanas. Frente a esta democrática creencia moral de la inagotable diversidad de la vida opuesta a la monolítica tradición occidental, intentaré oponer en adelante en qué radica la exomoralidad de sus nociones de vida y de animal.

Tras la ciencia evaluadora, reguladora y clasificadora de la vida comienza a entreverse, aún con disimulo, una intempestiva labor terapéutica practicada durante siglos por curas, filósofos, investigadores y sabios de toda índole (Nietzsche 2014, 516), al cual ya hemos visto que la *Ética Animal*, los *Estudios Animales* y *Lemm* dan continuidad. Además, las técnicas interpretativas de realidad que los humanos hemos puesto en práctica siempre han exigido un diagnóstico del

elemento vital, siendo como es propio de lo vivo el producir continuamente relecturas del entorno y de uno mismo partiendo desde la condición en la que se esté a cada momento. Hasta que Platón y Aristóteles no demostraron una voluntad firme para esconder y así superar aparentemente con el conocimiento desinteresado este esencial carácter interpretativo de la vida, los vivos nunca habían sentido vergüenza de su vocación curandera. Ciertamente, nos recuerda Nietzsche (Ibid., 536) que, incluso esta *voluntad de verdad*, denunciando el carácter aparente de todo lo creado, es quien más aversión moral adolece por su falta de confianza ante la más noble actividad de lo vivo, a saber, la creación y pervisión de ilusiones, sueños, imágenes en tanto que realidad.

Si definiéramos la moral en general como actividad evaluadora del elemento vital, deberíamos estar atentos al doble significado de *vida* heredado por los griegos, ya sea como sujeto que diagnóstica, ya sea como objeto de diagnóstico; entonces, las morales serían (1) juicios que los vivos hacemos en ciertas condiciones materiales o individuales, teniendo en cuenta que (2) los juicios morales son con preferencia sobre objetos vivos. Nietzsche demuestra cómo la hasta hoy exclusivamente llamada

moral, que decíamos era sólo una entre otras, la nuestra, aquella de doble raíz que estudiábamos al principio del artículo, nos exige que (2) examinemos la vida (1) repudiando la coacción de nuestra individualidad, lo que en realidad no es más que una forma más de diagnóstico con sus propias circunstancias individuales. Es más, el juicio tardío que hemos llamado *moral* durante unos cuantos siglos, como si lo hubiéramos tenido esperando en boca una eternidad, no parece ser de ayuda a la hora de conocer la realidad en ese sentido más intempestivo, radical, antiguo de lo vivo, y permitir así relanzar su juego interpretativo. En cambio, falsificando, sintiendo aversión y condenando lo que bien podría ser la más admirable actividad de los hombres y de las mujeres, contradiciendo la vida misma, *moralizándola* de esa manera concreta, se nos aleja más que nunca de nuestra condición real-vital.

Nos cuestiona Nietzsche (Ibid., 425-6) sobre si deberíamos llamar universal, esencial o eterno a la rara, tardía y movediza superficie terrestre, y sugiere a continuación que nos guardemos de considerar el mundo como un organismo vivo. El orden cósmico de los metafísicos griegos, aquel *continuum* contradictorio de necesidad y forma que

governaba en todo lo complejo, es simplemente una excepción dentro de la desproporcionada, ignorante, amorfa, fea y caótica eternidad. Irremediabilmente, la naturaleza es un cadáver, que ni juntando todos nuestros juicios antropomórficos, morales, podremos resucitar, y para el cual el atributo *vida* no será durante unos pocos miles de años más que una modalidad extravagante de lo muerto.

Vivir, no tenemos nada más a nuestro alcance. Al contrario, vivir esperando algo que libere de dicha actividad, desear la realización de formas y finalidades en mitad de la exasperante necesidad de las cosas, ese es el particular estilo de los metafísicos para perdurar *muertos*, si es así como podemos llamar a lo nunca nacido. Y tan sólo en este viejísimo sentido de lo nunca creado, engendrado, originado, no nos queda otra que vivir, “transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama” (Ibid., 313). Aún desconfiamos de la inocencia de dicho flujo único. Nos parece malo, peligroso, hostil y le oponemos gran resistencia, ahora sí, al individuo vivo de roca ígnea, no de putrefacta carne arbitraria, que descubrimos en los animales humanos. En cambio, todavía suplicamos ser arreglados, como si duplicándonos en agentes y pacientes pudiera el primero pagar los frutos

erróneos de nuestra hipotética condición de generados. Sin embargo, en vez de una animalidad oprimida en tanto que brutal libertad de elección, preferencias, etc., silenciada, como dirían Lemm o la Ética Animal, seguimos siendo, incluso como metafísicos, ese intempestivo animal que esta vez, colmando su actividad fantástica, ha inventado una segunda naturaleza que, además de vivir, actúa (Ibid., 335). Por ejemplo, diría Aristóteles que todo ser vivo, aparte de nutrirse, sentir o imaginar, busca en todo ello, según su finalidad específica, cierta practicidad; quiere sabiamente *actuar* para reducir el dolor y aumentar el placer en todo lo que ya *hace*.

Despojemos al humano de su ropa moral; ruborizados, pronto alguien preguntara si el obscuro monolito que descubrimos es un animal, un ζῷον, como diría la ciencia desde los griegos, o qué otra rareza pueda ser (Ibid., 490, 547). Cada cual verá lo que *quiera*. Unos, compasivos con su torcida complexión, pretenderán dotarlo de prótesis morales y devolverlo cuanto antes a sus quehaceres; otros, temerosos de las amenazas que pueda acarrear, lo adiestrarán para ser libre. Ahora bien, no se nos puede escapar a estas alturas el que toda panorámica del hombre desnudo haya tenido que resultar de ciertas políticas de animalización o domesticación (Ibid., 510; 2003, 189).

Veamos cómo ha solido separar la ciencia al ζῷον del humano, o como decíamos que ocurre en Aristóteles cuando hay que remarcar la diferencia, al θηρία. Dice este último que solo el lenguaje dota al humano de la capacidad de emitir juicios verdaderos o falsos, los cuales guarda en el organismo, eso sí, separados de las imágenes materiales (Aristóteles 2014, 427b20, 431b14). Por lo demás, el humano es un ser vivo integral y puede, sin la mencionada capacidad, arreglárselas perfectamente con el resto de sus facultades nutritivas, sensitivas, volitivas o imaginativas. Nietzsche, en cambio, le discutiría el hecho de si no es aquel pensamiento que tiene que verificarse a sí mismo tan sólo la punta del iceberg del ajeteo humano y, por necesitar la mediación de los significados, incluso el más torpe (Nietzsche 2014, 551). Más tarde, los modernos hemos llamado *autoconciencia* a la exclusiva capacidad humana para decidir sobre la veracidad de lo que le rodea y de su propio ombligo. Todo esto, según Nietzsche, no es más que una prótesis tardía agregada por el hombre a la sedimentación granítica que es su cuerpo; es decir, que la *Causa Prima* de los metafísicos de todos los tiempos, el principio formal que encamina al mundo con nosotros dentro, es simplemente el

último órgano –*Organischen*– añadido al cúmulo de dominaciones y técnicas ancestrales que somos (Ibid. 344, 390, 550; 2003, 90). También, por qué no, el más suplantable. En todo caso, se trataba sólo de la percepción de jerarquías erróneas –*Irrthümer*– entre animales y de servirse del artefacto *mente* para subirse a un hipotético trono (Ibid., 2014, 434).

Llega el momento para preguntarnos sobre si tiene sentido continuar hablando del animal. Los metafísicos afirman, aunque toda su teorización radique en entronar a la humanidad en un supuesto reino animal –*Thierwelt*– e ignorar a los súbditos (Ibid. 2003, 41). Nietzsche, con más honestidad, nos muestra al *hombre como medida de todas las cosas*, recordándonos que los pocos planteamientos que caben en torno a la animalidad no pueden ser más que el efecto de las reinterpretaciones que los hombres y las mujeres acumulan de sí. En suma, Nietzsche, dado que al menos ha podido dejar entrever una animalización concreta tras la moral de los metafísicos, ha advertido que incluso el animal presuntamente divinizado continúa en lo primordial siendo inmoral, inhumano, junto con todo lo que se ha querido divinizar, a saber, junto con la razón, la compasión o la mesura (Ibid. 2014, 539, 471). Gocemos de no poder ser nada más

que lava semi-animal moldeable, con sus incontables solidificaciones, fruto del capricho todas ellas, unas que desafían todo entendimiento, otras estremecedoras entre tanta erupción, siendo como ha de ser la actividad humana más alegre, bella y suprema el ser partícipes de esta *delirante* -“*Wahn*” (Ibid., 501)- planta de fundición.

4. Conclusión

Al menos, y puede que sea nuestro único gesto de justicia hacia la vida, no nos engañemos con aquello de que nos importan los animales por sí mismos. Sinceramente, porque es improbable que ni tan siquiera este tipo de consideración sea una posibilidad para nosotros. Antes bien, partamos de esta certeza a la hora de explicar el mundo con nuestras futuras biología, zoología y ciencias en general. Las que heredamos reducen el mundo a dos posibilidades, según Mendizabal (1975, 60-8); o a la *mítica*, reconocible como pronto en el pesimismo griego y que confía en que todo lo nacido, lo aparecido, el cosmos, los animales, humanos o no, los pueblos, las ciudades etc. deba volver a su estado original benigno, o a la *antimítica*, también visible en toda época, de Plinio a Kant, que por el temor a un mundo fundamentalmente despiadado busca protegerse a cobijo de

su cultura, comunidad moral o cualquier artificio que lo ayude a dominar sobre aquello que lo amenaza. Mejor dicho, no hay autor, época, individuo, que no tuviera durante su vida algunos días más míticos que otros. Eso sí, todos ellos fueron animistas, también hoy los nuestros, como hemos visto, en tanto que les es insuficiente cualquier hipótesis sobre el animal que no baraje la maldad o la bondad de su naturaleza. La moral cerca la ciencia y la embauca con sus intereses, quedando así aplazados los beneficios de un acercamiento verdaderamente imprudente, generoso, a los animales humanos y no-humanos.

Ahora, la Ética Animal y los Estudios Animales se limitan a conmemorar la guerra fría ideológica que libraron en la segunda mitad del siglo XX la socialdemocracia liberal y el criticismo socialista. Por supuesto, los Estudios Animales son quienes han optado por rendir tributo al rol vanguardista que caracterizaba en aquel entonces a la Escuela de Fráncfort, al post-estructuralismo francés o al post-modernismo americano. Y todo por no querer afrontar el auténtico reto, para negarse en lo fundamental a reinventar categorías desde una irresponsabilidad moral suficiente o total, verdaderamente superadora del animismo que

presentábamos arriba, y seguir aplazando así la cruda realidad, contenida en el animal por miles de años, que no deja de empujar al humano a su actividad más vieja y más acorde con una naturaleza desposeída de sus atributos morales; a saber, la disciplinarietà –como ellos lo llaman- exomoral.

Mistificar la invención de categorías, bañarla con el aura de la novedad, creer que un investigador cultural haya podido ser poseído por el fantasma de la historia y forzado a expulsar en su despacho universitario una verdad para el resto de la comunidad científica, es algo que, extrañamente, todavía veneramos. Al revés, diría que tiene más que ver con el poder político, valga la redundancia, que tenga uno para consolidar su alternativa. La invención no es extraña, excepcional, ni tan siquiera meritoria. Al contrario, lo raro sería que todo permaneciera. Antes bien, sucede que la moral llama *raro* a lo común y, viceversa, nos convence sobre la generalidad de sus excentricidades. Al fin y al cabo, hubo algún día en que, lo vivo formulado en tanto que ser complejo, contradictorio, fue muy raro, cosa quizás de unos pocos ciudadanos libres y de bien. Quién sabe qué aspecto extravagante pueda tener mañana lo que hoy consideramos objetivamente como el ser

sintiente digno de consideración moral. O cómo saber qué tipo de beneficios o desgracias traerá consigo dicha animalidad a los pobladores de este mediano planeta. Sea lo que sea, lo cierto es que no existe palanca alguna que detenga el suministro eléctrico de esta fábrica de fundición.

AITOR ERKIZIA ARANBURU

Licenciado en Filosofía por la Universidad del País Vasco, con estudios de postgrado en filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente cursa un Doctorado de Filosofía en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, en la Universidad del País Vasco, y es profesor de filosofía de Enseñanza Secundaria. Investiga la noción de animalidad en la obra de Nietzsche y sus posibilidades para los Estudios Animales.

Bibliografía

“Animal, N.” *OED Online*. Oxford University Press. Accessed May 31, 2016.
<http://www.oed.com/view/Entry/273779>.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Edited by Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.

———. *Partes de Los Animales ; Marcha de Los Animales ; Movimiento de Los Animales*. Edited by Elvira Jiménez Sánchez-Escariche and Almudena Alonso Miguel. Biblioteca Clásica Gredos 283. Madrid: Gredos, 2000.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. 1907. Library of Economics and Liberty. Retrieved May 31, 2016 from the World Wide Web: <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html>

Donovan, Josephine. “Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals.” *Journal of Social Philosophy* 27, no. 1 (1996): 81–102.

- Eggers Lan, Conrado, and Victoria E Juliá. *Los filósofos presocráticos: I*. Madrid: Gredos, 1994.
- Francione, Gary L. “El error de Bentham (y el de Singer).” *Teorema: Revista internacional de filosofía* 18, no. 3 (1999): 39–60.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edited by H. J Paton and Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2005.
- . *Lecciones de Ética*. Edited by Concha Roldán Panadero and Roberto Rodríguez Aramayo. Crítica/Filosofía. Clásicos. Barcelona: Crítica, 1988.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago / Chile: Univ. Diego Portales, 2010.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. “Ζῷον.” An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1889.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.005>
- . “Θῆριος.” An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Mendizabal, Lazkano. *Gizona Abere Hutsa Da. Jakin Liburu Sorta 17*. Oñate: Aranzazu, 1975.
- Midgley, Mary. “Beasts, Brutes and Monsters.” In *What Is an Animal?*, edited by Tim Ingold. London; Boston: Unwin Hyman, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora: meditaciones sobre los prejuicios morales*. Edited by Pedro González Blanco. Barcelona: José J. de Olañeta, 2003.
- . *El nacimiento de la tragedia; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*. Edited by Germán Cano. Madrid; Barcelona: Gredos RBA Coleccionables, 2014.

- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Massachusetts) [etc.]: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . “The Capabilities Approach and Animal Entitlements.” In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, edited by Tom L Beauchamp and R. G Frey. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- Platón. *Diálogos*. Biblioteca Clásica Gredos 160. Madrid: Gredos, 1992.
- Regan, Tom, and Carl Cohen. *The Animal Rights Debate*. Point/Counterpoint. Lanham, Maryland [etc.]: Rowman & Littlefield, 2001.
- Rowlands, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Houndmills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Edited by Paula Casal. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Torres, Mikel. “La Teoría de Los Derechos de Los Animales de Martha Nussbaum En El Contexto de La Ética Contemporánea: Un Estudio Filosófico Sobre Su Validez Y Reformulación.” s.n., 2015.
- Wolfe, Cary. *What Is Posthumanism?*. U of Minnesota Press, 2010.

A VIDA CONTRA O PODER: ANARQUISMO, COMUNIDADES E INDISTINÇÃO NAS RELAÇÕES ENTRE HUMANOS E ANIMAIS

Márcio Alexandre Buchholz¹
Carlos Alberto Oliveira²

Este artigo visa estabelecer um diálogo entre as noções de "comunidade" da filósofa Vanessa Lemm e o conceito de "indistinção", empregado pelo filósofo Matthew Calarco, com a crítica anarquista das relações de poderes nas sociedades ocidentais e seus mecanismos de controle biopolítico sobre as diversas formas de vida, na qual separa ontologicamente a humanidade da animalidade num viés de dominação e violência. Neste sentido, tal como adverte Calarco, a indistinção opera dentro da perspectiva que nega as hierarquias e as construções dicotômicas que reduzem ontologicamente os animais a seres reificados. Num caminho semelhante, Lemm nos convida a pensar sobre novas potencialidades de vivência em comunidades nas quais a vida em si mesma e não a linguagem tornam-se o elemento fundamental das relações e interações. Desta maneira, propomos neste artigo uma reflexão anarquista sensível às desconstruções ideológicas das concepções antropocêntricas de mundo.

Palavras-chave: anarquismo, comunidade, biopolítica, antropocentrismo.

¹ Especialista em História e Culturas Políticas pela UFMG. E-mail: marciobuchholz@gmail.com

² Doutorando em História na Universidade Estadual de Campinas. E-mail: oliveirahcp@gmail.com

Este artículo tiene como objetivo establecer un diálogo entre las nociones de "comunidad" de la filósofa Vanessa Lemm y el concepto de "indistinción", empleado por el filósofo Matthew Calarco, con la crítica anarquista de las relaciones de poderes en las sociedades occidentales y sus mecanismos de control biopolítico sobre las diversas formas de vida, en la cual separa ontológicamente la humanidad de la animalidad bajo el punto de vista de la dominación y la violencia. En este sentido, como Calarco advierte, la indistinción opera desde la perspectiva que niega las jerarquías y las construcciones binarias que ontológicamente reducen los animales a seres reificados. De manera similar, Lemm nos invita a pensar en nuevas posibilidades de experiencias en comunidades donde la vida misma y no el lenguaje se convierte en el elemento clave de las relaciones e interacciones. Por lo tanto, proponemos en este artículo una reflexión anarquista sensible a las desconstrucciones ideológicas de las concepciones antropocéntricas de mundo.

Palabras clave: anarquismo, comunidad, biopolítica, antropocentrismo.

This article aims to establish a dialogue between Vanessa Calarco's notions of "community" and the concept of "indistinction", employed by the philosopher Mathew Calarco, with the anarchist critique of power relations in western societies, and its mechanisms of biopolitical control on various forms of life, and therefore separates ontologically the mankind from animality bias domination and violence. In this sense, as Calarco warns us, the indistinction operates under the perspective that denies hierarchies and binary constructions wich reduce ontologically animals to reified beings. Similarly, Lemm invites us to think about new living potencialities in communities, in which life itself and not language become the key conection between relations and interactions. In this way, this article proposes an anarchist reflection sensible to ideological deconstruction of antropocentrical worldviews.

Keywords: anarchism, community, biopolitical, antropocentrism.

“Mais precisamente, ele criou o homem a sua semelhança para que o homem sujeito, dome, domine, adestre ou domestique os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles. Deus destina os animais a experimentar o PODER do homem, para ver o PODER do homem em ação, para ver o PODER do homem à obra, para ver o homem tomar o PODER sobre todos os outros viventes. ” (Derrida, 2002. P.37)

A tradição histórica e teórica do anarquismo pode ser considerada, em certo sentido, como um dos desdobramentos do humanismo ocidental. Pautada pela recusa da autoridade, das hierarquias, assim como de qualquer forma de coerção econômica, social, política e cultural, o anarquismo, em termos gerais, é uma teoria contradiscursiva em relação às instituições e todas as maquinarias de controle dos corpos humanos. No entanto, a diversidade e complexidade das linhas e nuances teóricas daquilo que poderíamos chamar de anarquismo ou, na contemporaneidade, de pós-anarquismo, traz consigo os fermentos que tornam as relações entre seres humanos e “natureza”

um campo fértil de debate, discussões e reflexões profícuas³. Do primitivismo anárquico, passando pela Ecologia Social de Murray Bookchin, até os atuais grupos de libertação animal, o debate sobre a relação humano/natureza está posta nas teorias libertárias. No entanto, acreditamos que, em relação a todos estes debates, é preciso situar pontos extremamente caros à construção de uma epistemologia anarquista e que, por vezes, podem ser obliterados pelas posições enraizadas de sua tradição humanista.

Ao falarmos de poder queremos ater-nos sobre os seus desdobramentos, de sua pretensa legitimidade moral e seus regimes de verdade diante daquilo que é, por assim dizer, ponto comum presente nas críticas dos teóricos anarquistas, a

³ Ativistas e teóricos do anarquismo vem se debruçando sobre a chamada questão animal. Perspectivas diversas estão emergindo, algumas delas críticas ao veganismo, outras, ao contrário, estabelecendo uma relação de complementaridade entre a prática vegana e as perspectivas libertárias. Neste debate destacamos alguns textos como “Veganism: Why Not: an Anarchist Perspective” de Peter Gelderloos, “Bestas de Carga: Panfleto Vegano-Socialista”, texto anônimo, “Los Animales Son Parte de La Clase Trabajadora y Otros ensayos” de Jason Hribal e “Resistencia Animal: Ética, Perspectivismo y Políticas de Subversión” de Anahí Gabriela Gonzalez e Iván Darío Ávila Gaitán.

saber, o controle dos corpos, a *objetificação* ou reificação da vida, a instauração de uma biopolítica que, ao se descortinar a realidade prática e discursiva, encontra-se como uma verdadeira política da morte, uma tanatopolítica⁴. Para o anarquismo contemporâneo, a chamada “Questão Animal” apresenta-se como um importante desafio no enfrentamento de suas próprias tradições discursivas e convida-nos a pensar a vida numa perspectiva trans-humanista (Lemm, 2013). Neste sentido, trata-se, sobretudo, de tecer uma crítica política das diversas dimensões do controle dos corpos que avance para além dos muros que a tradição antropocêntrica ocidental constituiu. Para isso, a emergência de novas subjetividades que caminhe para as

desconstruções das categorias binárias e seus correlatos efeitos normativos e de poder são fundamentais. A crítica das fronteiras e dicotomias que constituem a cultura dominante do ocidente torna-se, para a filosofia e para os problemas sociais e políticos da contemporaneidade, um elemento de reordenamento da vida em comunidade, bem como do papel dos seres humanos nessas relações.

As práticas e os discursos dominantes daquilo que chamamos de “mundo ocidental”, caracteriza-se, em parte, por uma concepção e uma prática dicotômica em relação à vida, através de uma rígida classificação hierárquica e essencialista do mundo, segundo o qual um “*seleto subgrupo de seres humanos*” (Calarco, 2013 p. 22) é a medida daquilo que é dotado de valor próprio, de valor intrínseco, emergindo assim relações de poderes que, como aponta Gaitán (2013, p. 13), tornaram-se uma das características marcantes e igualmente problemáticas das sociedades modernas e contemporâneas. Trata-se, em suma, de um discurso e de uma prática sobre a “excepcionalidade humana” que, não obstante, demonstra ser historicamente seletiva, inclusive quando refere-se aos humanos. Essas relações de poderes trazem consigo uma concepção na qual a animalidade se torna a linha fronteira que atua e define a esfera de exclusão dos seres enquanto

⁴ Aqui utilizamos o conceito de tanatopolítica também de forma trans-humanista. Como adverte Andrea Torrano, a produção da vida assim, como o seu aniquilamento não são dispositivos de poder opostos. A biopolítica, portanto, pode, através de mecanismos diversos (culturais, econômicos e políticos) tornar-se em tanatopolítica, isto é, uma política sobre a morte. No caso das relações de poderes estabelecidos entre humanos e animais, é possível pontuarmos uma política onde a morte mais do que a vida se impõe sobre os últimos. Alguns outros textos também exploram essa relação tanatopolítica sobre a vida animal, ver, CRAGNOLINI, Monica Beatriz: Biopolítica, Alimentacion e Tanatologia: Comerse al Outro. In: Revista Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas. Número 10, ano XII. 2012.

potências de vida, isto é, reduz ontologicamente as outras formas de vida e as torna meramente “carne”. A animalidade, ao se opor à “identidade” exclusivamente humana, deve ser dominada. Tais relações de poder sobre a vida, produzidas e legitimadas pela “máquina antropológica”, como definiu Agamben (2013), conformaram também um olhar particular sobre determinados povos e civilizações humanas que, ao serem animalizados, foram dominados no início da Era Moderna. Essa “máquina antropológica”, portanto, opera sob uma lógica de exclusão, e não apenas daquilo que definimos como natureza, sendo que os efeitos dessa exclusão são sentidos na própria definição daquilo que se considera humano:

“Como todo espaço de exceção, essa zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocadas e adiadas novamente.” (Agamben, 2013, p. 65)

Em muitos estudos sobre a chamada “Questão Animal”, notadamente os estudos pós humanistas ou trans-humanistas, a dicotomia entre o humano e o animal e as relações de poderes que se

estabeleceram sobre o “mundo natural” e civilizações humanas, adquirem contornos de uma crítica transversal desta “máquina antropológica”. E assim, num certo sentido, talvez não seja inadequado afirmar que este último termo seja correlato ao termo antropocentrismo que iremos aqui empregar. Isso porque o termo antropocentrismo denota um discurso segundo o qual as fronteiras entre o humano e o animal são nítidas e que, neste sentido, engloba o conjunto da humanidade frente à animalidade. No entanto, é possível observar que o antropocentrismo atua como um mecanismo de exclusão tanto de humanos como dos animais frente àquilo que se entende como sendo a essência da humanidade. Deste modo, podemos afirmar a existência de um ponto de interseção entre a expressão “máquina antropológica” e o termo antropocentrismo. Ambos os termos traduzem concepções ocidentais que produzem exclusões e que estão longe de se limitar a uma nítida fronteira. Como sugere Calarco:

“Giorgio Agamben tem analisado variações desta lógica geral e os efeitos históricos e contemporâneos da constituição do humano sob a rubrica da “máquina antropológica”, sustentando que, apesar de tudo, o intento por determinar a

humanidade através e contra a animalidade é o gesto fundador da política no ocidente. O que uma análise desta lógica sugere é que o antropocentrismo não se ocupa atualmente dos seres humanos como um todo; pelo contrário, o antropocentrismo funciona tipicamente para incluir um seletivo subgrupo de seres humanos na esfera do próprio da humanidade, enquanto exclui simultaneamente (através de uma forma de exclusão inclusiva, já que o processo de exclusão institui ambas as zonas simultaneamente) a grande maioria dos seres humanos, a grande maioria dos animais e do mundo natural “não humano”, do que é próprio da humanidade.” (2013, p. 22)

Neste sentido, é possível percorrer um caminho transversal na compreensão dos efeitos práticos, históricos e contemporâneos das dicotomias típicas da cultura dominante do ocidente. As práticas antropocêntricas reduziram a vida dos animais a bens de consumo, a meras mercadorias ou a seres “tornados matáveis” (Haraway, 2011, p. 389). Esta engenharia política, econômica, técnica, discursiva e tradicional do ocidente, a qual chamamos de antropocentrismo, configura-se num problema fundamental para as teorias políticas e sociais de contrapoder na contemporaneidade. Um

problema que, em última análise, produz práticas e valores fortemente excludentes, violentos e imbrincados em formas de controle bio-tanato-político sobre a vida. Calarco (2013) expõe algumas características do conceito de antropocentrismo e gostaríamos de pontuar que em todas elas é possível detectar suas formas excludentes, práticas e subjetivas. Segundo o autor, o antropocentrismo pode ser caracterizado da seguinte forma:

“O conceito de antropocentrismo pode ser melhor compreendido ao indicar um conjunto de significados e práticas que são inter-relacionados e vinculados. As principais características conceituais do antropocentrismo incluem: (1) uma versão específica da singularidade e narcisismo humano associado (2) uma binária ontologia humano/animal, (3) uma hierarquia moral forte. Entre as principais características do antropocentrismo estão suas recorrentes tendências a: (4) estabelecimento e manutenção de formas de exclusão extra-humanas, (5) emprego de uma variedade larga das instituições para estabelecer e reproduzir um espaço privilegiado para o ser humano.” (2013, p. 20).

Neste sentido, a “Questão Animal” deixa de ser um problema de

segunda ordem em relação ao controle biopolítico de sobre a vida, tornando-se, ao contrário, um problema fundamental e urgente para emergência de novas epistemologias que possam constituir-se enquanto crítica política radical que contribui para análises complexas sobre as formas de exclusões que surgiram da cultura ocidental antropocêntrica.

Caminhar para a desconstrução das práticas e das subjetividades dominantes do ocidente parece ser tão necessário quanto urgente, pois acreditamos que é a partir da crítica teórica e prática dos mecanismos geradores de exclusões que poderemos dar importantes passos em direção à construção de políticas abertas às diversas formas de existir e de viver, isto é, construir possibilidades de emergência de outras *“realidades bio-físico-sociais”* (Gaitán, 2013, p.32) em nossas relações com aquilo que denominamos de animais e natureza.

A dicotomia e as fronteiras que foram estabelecidas em torno do que seja o humano e o animal, o seu caráter essencialista e ao mesmo tempo seletivo, constituiu um dos fatores que legitimou formas políticas de dominação e violência infra-humanas. A animalização de diversas civilizações não europeias foi um elemento considerável para a “legitimação” da exploração colonial e

para o escravismo da Era Moderna. Um dos historiadores que se debruçaram sobre esse ponto, Keith Thomas, no livro *O Homem e o Mundo Natural* (2010) discorre sobre os mecanismos de dominação presentes nesta dicotomia humano/animal:

“Ao traçar uma sólida linha imaginária entre o homem e os animais, o principal propósito dos pensadores do início do período moderno era justificar a caça, a domesticação, o hábito de comer carne, a vivisseção (que se tornara prática científica, em fins do século XVII) e o extermínio sistemático de animais nocivos ou predadores. Mas essa insistência tão grande em distinguir o humano do animal também teve consequências importantes para as relações entre os homens. Com efeito, se a essência da humanidade era definida como consistindo em alguma qualidade específica, seguia-se então que qualquer homem que não demonstrasse tal qualidade seria sub-humano ou semianimal.” (Thomas, 2010, p.55).

Seguindo a mesma linha, em um artigo recente da ativista e feminista Syl Ko, intitulado *“We’ve Reclaimed Blackness: Now It’s Time To Reclaim The Animal”* (2016), essa questão é também debatida:

“No topo da hierarquia encontra-se o humano-masculino-branco e na

parte inferior o necessariamente obscuro "animal". Esses dois polos significam dois estatutos morais contrários - quanto mais perto que sua categoria é do ser humano-masculino-branco, mais você "é importante". Quanto mais perto sua categoria é do obscuro, vago "animal", menos você "importa". (Syl Ko, 2016)

Como diversos estudos sugerem, as fronteiras excludentes do pensamento e das práticas antropocêntricas de controle biopolítico dos corpos não apenas recaem sobre a vida dos animais, ou aquilo que definimos como animais, mas também seus efeitos diretos nas formas de controle coercitivo de civilizações humanas que foram animalizadas. Salientamos os efeitos e as relações de poderes intrínsecos a esta prática/discurso em termos de uma biopolítica violenta, excludente e necessariamente dominadora. Se a dicotomia humano/animal encerra uma prática excludente, com múltiplos vértices de poderes baseados em polos que definem a vida em termos de duas ontologias; uma protegida e outra descartável, "Bios" ou "zoés", e se, do mesmo modo, a definição daquilo que é dado como humano, "bios," é sempre "atualizado", uma definição "provisória", então a animalização de civilizações humanas é sempre uma possibilidade

concreta e real de violência e de dominação. Um caminho possível para a crítica destas concepções é compreender "bios" como algo que exceda o ideal de uma ontologia humana e que aponte para a valorização da vida. Isso é o que parece aludir Gabriel Giorgio (2013):

"Quem sabe uma das tarefas críticas em torno da questão animal seja, justamente, a de indagar a natureza desse bios que desde a segunda metade do século XX magnetiza as apostas do político e se torna a arena das violências mais brutais e também das resistências mais significativas; esse bios que define outros modos de pensar a comunidade para além do pressuposto do humano, e que interroga alternativas de relações éticas e de agenciamentos afetivos e desejantes entre corpos contra a redução do vivo a uma essência fixa, a uma instancia de proteção autoimunitária e a objeto calculável." (2013)

Com efeito, a crítica política que confronta as formas de se pensar essa "essência fixa" de que fala Giorgio (2013) caminha para entendimentos de que a vida não pode ser meramente engessada em discursos e práticas que pautam as relações de poderes sob as perspectivas binárias que se opõe e que se excluem.

Gaitán também aponta para perspectivas semelhantes:

“(...) o salto necessário está em explorar as constantes que podem definir certas singularidades sem cair em limites fixos e entidades puras pois, recordemos Simondon e a proposta geral do plano móvel de imanência, os “reinos”, “espécies”, “classes”, “gêneros” e “indivíduos” são sempre relacionáveis, híbridos e encontram-se em contínuo movimento”. (Gaitán, P.53).

Torna-se, assim, fundamental constituir um novo olhar sobre os animais. Como num jogo dialético, é preciso que façamos emergir subjetividades que questionem a oposição essencialista entre o humano e o animal, ou, como afirma a ativista e escritora Sylko, “a categoria vaga do “humano” e do “animal” (2016). Estas perspectivas acenam para novas possibilidades de vivências em comunidades multiespécies, em agenciamentos de relações múltiplas, expansivas e questionadoras das hierarquias essencialistas e excludentes. Tais direcionamentos apontam ainda para práticas de vivências que, embora não universalizantes, podem caminhar para potencialidades de relações sensíveis ao cuidado e para sociabilidades mais livres e justas.

Nesta perspectiva, abordaremos agora dois conceitos que a nosso ver acenam para possibilidades de vivências que superam a lógica antropocêntrica. As noções de Comunidade e Indistinção de Lemm e Calarco possuem, a nosso ver, elementos férteis para concepções anarquistas trans-humanistas.

Em um recente artigo sobre novas possibilidades de vivências em comunidade, a filósofa Vanessa Lemm retoma o pensamento do filósofo italiano Roberto Espósito sobre as origens do significado do termo “comunidade”. Segundo o autor italiano, a raiz “*múnus*” da palavra comunidade tem como significado algo como “doação”, “dívida”, “dever” e “obrigação”. Este senso de dever e obrigação mútua se chocam com a tradição das comunidades liberais de exclusiva conservação individual ou pautada por dispositivos imunitários. A Imunidade, por sua vez, tem também sua origem junto à raiz “*múnus*”, mas possui um sentido diferente e, por vezes, conflitante com o termo comunidade. A imunidade tem, neste sentido, uma função de proteger o indivíduo daquilo que está fora, das relações mútuas com o mundo e, em determinados contextos, ela pode se tornar refratária à própria noção de comunidade. Tal dispositivo imunitário é

uma das características das sociedades modernas ocidentais:

“Neste sentido, todas as categorias políticas e legais modernas que surgem a partir da ideia do contrato social não são o reflexo verdadeiro da natureza humana que se caracterizaria pelo egoísmo e o individualismo, e sim dispositivos imunitários historicamente determinados cujo propósito é livrar-nos do comum, daquilo que não pertence a ninguém.” (Lemm, 2013, p. 218)

Os desdobramentos destes dispositivos imunitários para as vivências em comunidades que se fecham ao outro possuem efeitos de controle biopolítico dos corpos extremamente negativos, pois se tornam inevitáveis. Como aponta Lemm (2013), algumas *“formas de vida superiores”* ou *“mais valiosas”* só podem conservar-se à custa de eliminar outras formas de vida *“inferiores”* e *“menos valiosas”*. Este é o desenvolvimento da biopolítica em direção a uma *tanatopolítica ou política da morte”* (p. 217)

Detenhamo-nos um pouco mais sobre estes dispositivos imunitários em nossa relação para com os animais. Lemm tece uma análise que demonstra como nossas relações excessivamente

imunitárias, de auto conservação, criam, quando em excesso, as possibilidades de se fechar ao outro, ao diferente, de inibir possibilidades múltiplas de convivência. Este tipo de relação favorece o possível surgimento de regimes autoritários ou formas autoritárias de poder. Os dispositivos imunitários que temos em relação aos animais atuam como uma forma de poder excludente, mesmo que estes dispositivos imunitários seja uma concepção artificial e ilusória. Como afirma a pesquisadora, *“necessitamos começar a desfazer massivamente todas as ilusões artificiais e espirituais com as quais temos buscado nos separar, por motivos de autoconservação, das outras espécies”* (Lemm, 2013, p. 230).

Lemm (2013) propõe a constituição de modos de vivências em comunidades a partir de relações que busquem a abertura radical às diferenças e onde os dispositivos imunitários de fechamento ao outro, ao diferente, sejam contaminados por disposições a vivências co-compartilhadas. Trata-se, em suas palavras, de *“restituir a liberdade ao horizonte da vida em comum”* (p. 219). Portanto, a vida em comum não impõe a necessidade ou exclusividade de seres reunidos em torno da linguagem, da razão

e nem da identidade cultural ou de pertencimento⁵.

“Restituir o sentido da liberdade ao horizonte da vida em comum” (Lemm, 2013, p. 219): eis aí uma expressão que parece aludir às narrativas anarquistas. Ao que parece, a concepção de Lemm sobre a comunidade nos impõe uma nova subjetividade, marcada por um indelével valor de alteridade e empatia, “*por amor e amizade*”, pois essa comunidade se abre à diferença e dela se nutre, trazendo consigo uma *autoimunidade* que não se pauta apenas pela autoconservação, nem pela seleção de atributos potencialmente excludentes e hierarquizantes, como a “*linguagem*” ou a “*razão*”, mas que, acima de tudo, inclui simplesmente a vida, a valorização da vida. De fato, trata-se de um modo de abrir-se ao outro, de conceber as relações comunitárias e de vivência política sob uma perspectiva trans-humanista, conduzindo a uma biopolítica positiva que absorve e torna possível, “*num movimento biológico de*

expansão, florescimento ou crescimento comum, a reunião de seres que antes estavam separados” (Lemm, 2013, p.219). Concebemos aí uma perspectiva libertária e algo diametralmente oposto à concepção da liberdade nas sociedades ocidentais modernas. Como ressalta Lemm:

“*Na minha perspectiva, necessitamos trabalhar em direção a uma concepção trans-humana de comunidade em que a questão da comunidade seja investigada desde uma perspectiva da vida antes que da linguagem e talvez até mesmo permitimos questionar o valor da linguagem para a vida e não o contrário.*” (2013. P. 214)

Portanto, somos instigados, a partir da perspectiva oferecida por Lemm, a pensar as possíveis vivências em comunidades a partir de práticas que visam a abertura ao outro, ao radicalmente outro e, neste sentido, caminhar para vivências comunitárias de multiespécies e que sinalizam para formas não hierarquizantes e não dicotômicas.

Adiante, seguiremos nossa abordagem junto ao conceito de indistinção empregado por Calarco (2013). Tentaremos apontar horizontes possíveis para a existência de relações e potencialidades de vivências não excludentes entre humanos e animais a

⁵ Neste ponto, Vanessa Lemm aborda as concepções de comunidade em pensadores e filósofos como Nancy, Blanchot e Agamben que, segundo a autora, seria marcado pela exigência da linguagem como imperativo da vivência em comunidade. Enfatiza também o debate sobre a ideia de comunidade na perspectiva liberal e comunitária, sendo que a primeira enfatiza a “*ação comunicativa*” ou as “*razões públicas*” e o segundo a “*identidade cultural*” como mecanismo marcante da vivência em comunidade.

partir do conceito de indistinção que, a nosso ver, constitui uma importante “ferramenta” epistemológica e conceitual para pensar o anarquismo e novas formas comunitárias de vivência.

O filósofo Matthew Calarco problematiza as relações binárias e dicotômicas entre o humano e o animal utilizando como um dos elementos de análise aquilo que chama de *indistinção*. A rigor, o conceito não pretende tornar as diferenças ou as particularidades de humanos e animais fluidas diante de uma pretensa e inexorável igualdade, algo semelhante a uma antropomorfização, que aliás, sob certas circunstâncias, pode refletir formas antropocêntricas de pensamento (Calarco, 2013, p.20), mas sim sinalizar e caminhar para o entendimento das fragilidades dessas fronteiras e, a partir disso, fundamentar novos saberes e novas e práticas nas relações entre humanos e animais.

No entanto, antes de determo-nos no conceito de indistinção de Calarco, precisamos aqui abordar uma modalidade de poder na qual a vida dos animais é destituída de qualquer valor para que assim possa emergir a possibilidade do humano. Deste modo, a negação dos animais enquanto sujeitos cognoscentes é o modo pelo qual se afirma o seu “oposto”, isto é, o humano. Gaitán (2013) denomina este poder de *antropo-poder*.

Trata-se de uma concepção soberana de poder sobre o outro, mas uma soberania que se autoreferencia como entidade controladora, dominadora, uma entidade que se apropria deste outro que entende como sendo “*despojados de toda propriedade, de capacidades e agências*” (Gaitán, p.51) a qual chamamos de animais. Isto implica dizer que a “Questão Animal” é, sobretudo, uma questão política, uma questão sobre o exercício do poder de uma entidade que se outorga privilégios sobre a multiplicidade e a complexidade da vida, um poder, portanto, que se porta como soberano, no sentido de ser um poder autoreferenciado, tal como príncipe, como senhor, como patrão. Nas suas palavras,

“A soberania humana tem as características gerais da ideia de soberania que Derrida menciona. Portanto, deve-se compreender, em primeiro lugar, como uma ficção que gera efeitos reais, pois lhe outorga privilégios e possibilita exercer certo poder a quem são classificados como humanos, um poder que aqui denomino de antropo-poder” (Gaitán, P. 49)

Aos *classificados* como humanos é dado a *excepcionalidade* e com ela se estrutura uma razão binária e dicotômica em que a diferença, isto é, o não humano é

visto como a vida a ser dominada, controlada, violentada, porque materializa aquilo que não é propriamente humano. O Poder que se exerce sobre os animais decorre, em suma, pelo fato de que eles possuem “um grave problema”: o de não *ser* humano. Ocorre que a *excepcionalidade* como elemento hierárquico é um elemento conquanto selecionado, um juízo, uma soberania ditatorial. Os atributos faltantes como argumento de um poder dominador são próprio de uma lógica colonial, de formas políticas de negação da vida, gerando uma forma política onde surgem os dispositivos mais autoritários de controle e violência. Os “atributos faltantes” é um argumento que, por si mesmo, visa legitimar o discurso/prática de uma biopolítica de dominação. Seja a “linguagem” ou a “razão” em oposição à “vida nua”, à “zoés”, o que a *excepcionalidade* quer afirmar é uma ausência de valor dos animais em relação ao eminentemente humano.

No entanto, é preciso que essa lógica seja desconstruída, pois ela opera sobre os signos de uma visão excludente e violenta. Desconstruir essa lógica não significa dizer que existe uma inexorável igualdade entre humanos e animais, entre animais e outros animais, etc. Ocorre é que nos parece ser necessário pensar uma zona de indistinção e de abertura que não

anula as diferenças, mas que nos impõe a pensar num mundo *móvel de imanências* (2013, p. 53), em mundos relacionáveis e em mundos que co-compartilhamos com outros mundos⁶.

O conceito de indistinção elaborado por Calarco possui um profundo valor de alteridade e uma sensibilidade eminentemente libertária. O filósofo, para se deter no conceito de indistinção, tece no seu artigo *Ser Para La Carne: Antropocentrismo, indistinciones e Veganismo*, uma narrativa sobre os acontecimentos quase trágicos ocorridos com a teórica e ativista feminista Val Plumwood, em 1985, onde, ao visitar um parque nacional australiano, foi atacada por um crocodilo. Os acontecimentos foram narrados por ela no texto *Ser Presa* (1996). Aliás, diga-se de passagem, a narrativa de Val Plumwood neste texto, segundo Calarco, tinha como um dos objetivos desconstruir as narrativas antropocêntricas e machistas propagadas pela mídia da época, onde a mulher é colocada como indefesa e o animal como um monstro.

Pois bem, o conceito de “indistinção”, assim como o conceito de “comunidade” elaborado por Leem, não visa estabelecer uma equiparação pura e

⁶ Fazemos aqui, numa perspectiva animalista, uma alusão a celebre frase zapatista. “Queremos um mundo onde caibam todos os mundos”.

simples entre humanos e animais sob a ótica do Direito, ao menos não exclusivamente. A *indistinção* nos conduz a pensar e a sentir a fragilidade dos corpos, humanos e não-humanos. Ela nos convida a pensar muito além das dicotomias da racionalidade antropocêntrica e, como numa espécie de *parresia*, nos coloca diante de nossa vulnerabilidade corpórea que temos em comum com os animais. Como o filósofo alude, a vida animal, humana e não humana, estão incondicionalmente indistintos pela fragilidade de suas existências. Calarco pontua:

“Plumwood mesma descreve o ataque como um momento em que uma profunda divisão ocorre em sua subjetividade. Antes do ataque, ela tendia a habitar de forma não crítica o espaço da subjetividade desde “o interior”, isto é, desde o interior da perspectiva fenomenológica excessivamente humana de um si mesmo que mantém um certo domínio sobre si mesmo e seu lugar no mundo, um eu que mantém uma consistência substancial, própria e idêntica através do tempo. (...) Logo que o crocodilo lhe agarrou e a lançou na água, a perspectiva de Plumwood desliza do interior em um mundo de indistinção que se revela que ela é na realidade carne.” (Calarco, p.32)

Um dos caminhos possíveis que essa perspectiva nos conduz é de pensar nessa vulnerabilidade corpórea da vida e que pode constituir-se em sensibilidades profundamente libertárias e questionadoras de uma pretensa soberania humana. A indistinção de que fala Calarco fornece elementos de horizontes comuns em que a vida, assim como a morte não pode ser banalizada. Este plano de imanência que iguala a vida nessa finitude e nessa fragilidade nos orienta a uma reformulação profunda da racionalidade excludente antropocêntrica.

Os animais, como demonstrou Carol J. Adams (2012) em sua *Política Sexual da Carne* foram e continuam sendo tratados como uma mera carne. O conceito de *referente ausente*, este arcabouço linguístico que esconde a existência corpórea, real e sensível que são os animais, parece conter também um sentido de fazer-nos distanciar dessa indistinção, isto é, esquecer que ali existe ou existia um corpo, uma vida e que este corpo e essa vida era muito mais do que carne. Como afirma a autora, “o *referente ausente* nos permite esquecer o animal como uma entidade independente, além disso, nos capacita a resistir aos esforços para tornar presentes os animais” (Adams, 2012, p.79). Acreditamos que uma perspectiva anarquista e não

antropocêntrica nos impõe a vê-los nessa zona de indistinção, nessa corporeidade sensível e independente e que não pode ser reduzida a uma mera carne da qual se utiliza, controla, invade, confina e mata. Esta zona de indistinção acena para possíveis modos de minar a racionalidade antropocêntrica, esta racionalidade que se configura em uma forma soberana de poder e controle biopolítico e que assume formas tanatopolíticas de poder.

Neste sentido, a indistinção de Calarco (2013) caminha num sentido de desconstruir as fronteiras humano/animal. Os privilégios humanos que essa fronteira consolida são colocados em xeque diante da inexorável vulnerabilidade da vida e que nos convida a pensar um “*campo compartilhado não exclusivo de indistinção humano-animal*” (Calarco, 2013, p.33)

As formas discursivas e práticas antropocêntricas, o seu binarismo característico, materializam-se em realidades extremamente excludentes e em formas biopolíticas que entende a vida em sentidos antagônicos, em que um dos polos, o humano, exclui o outro para se afirmar como entidade dominadora. Andrea Torrano (2014), num artigo intitulado “*Animalización y Monstrificación em la Biopolítica: una consideración teratopolítica del nazismo*”, aborda os modos pelos quais o regime totalitário nazista atuou na construção da

monstrificação de populações através de um discurso e de uma prática eugenista que definia a “vida digna de ser vivida” (arianos) e a “vida que não merece ser vivida” (os não arianos). Desta forma, populações humanas foram *monstrificadas* o que possibilitou a emergência das formas mais brutais de poder. A *monstrificação*, tal como a animalização tornam-se elementos “legitimadores” das políticas sobre a vida e sobre a morte. Para Torrano, “*A monstruosidade, igual a animalidade, se instala na problematização do espaço normativo e hierárquico das políticas sobre a vida na tensão constitutiva da biopolítica entre vidas protegidas e vidas elimináveis*” (2013, p. 118).

Portanto, a perspectiva da indistinção oferecida por Calarco (2013) opera como uma das formas de questionar as hierarquias e nos coloca diante de questões que, para longe das metafísicas da dicotomia humano/animal, nos impulsionam a pensar em formas, agências e em relações mais sensíveis, compassivas e em outras possibilidades para com a vida dos animais do que essa oferecida pela visão antropocêntrica onde os animais são somente “carne” para os interesses humanos. A redução ontológica dos animais a mera “carne” oblitera este mundo sensível de vivências. Os efeitos deste poder absoluto sobre os corpos

animais constitui, nos dias atuais, em uma das mais grotescas engenharias de banalização da violência, um poder ditatorial e tanatopolítico. A morte e outras formas mais cruéis de tortura e de banalização da vida são o que esperam os animais em grande parte das relações políticas, das atividades econômicas, gastronômicas, medicinais e culturais nas sociedades industriais. Os animais reduzidos a capital é uma das mais violentas formas de exploração que a era industrial capitalista proporcionou. Deste modo, as teorias e epistemologias anarquistas não podem passar ao largo da crítica das concepções e práticas antropocêntricas, e não podem deixar que suas formas contundentes de críticas ao poder tenham um viés seletivo que se silencia diante de outras atrocidades. Uma perspectiva trans-humanista das concepções anarquistas que se pautem pela criticacritica da dicotomia humano/animal responde de forma mais aguda às múltiplas formas de dominação e radicaliza a sua potencialidade discursiva de modo transversal.

Diante do Poder

As teorias anarquistas clássicas⁷ postularam historicamente uma aguçada crítica em que todas as formas de opressão deveriam ser combatidas. No entanto, essa opressão era quase que exclusivamente entendida como aquelas relações de poderes que se dão entre humanos e, neste sentido, a liberdade também seria um horizonte eminentemente humano. É possível notar em muitas narrativas de anarquistas do final do século XIX e início do século XX, uma visão soberana do humano sobre a natureza ou, ao menos, certo silêncio sobre as relações de poderes e as formas de controle sobre a vida dos animais imposta pela humanidade. Alguns pensadores anarquistas viam as características tidas como típicas da animalidade como a negação de sua própria humanidade. O que definia a humanidade era, portanto, aquilo que era ontologicamente antagônico às características tidas como próprias da vida animal, tal como aponta Gaitán (2013), ao referir-se ao pensamento de Mikhail Bakunin. Neste sentido, certos discursos provenientes do anarquismo têm em seus horizontes uma liberdade que, digamos, é

⁷ Tomamos aqui o termo anarquismo clássico como modo de referir às teorias anarquistas que emergiram desde a segunda metade do século XIX até os anos 30 do século XX, seguindo os passos de Marcelo Lopes de Souza no artigo intitulado “*Dois Versões do Espírito Libertário: um abismo intransponível?*” (2016).

pontual, ou seja, a busca pela liberdade humana como uma categoria soberana, aquela entidade “*que não recebe ordens mais do que de si mesmo*” (Gaitán, 2013, p. 52). Outra pesquisadora do anarquismo, Edilene Toledo, coloca nestes termos a visão de liberdade dos anarquistas do início do século XX, no Brasil:

“Era próprio dos anarquistas se referirem à história do anarquismo como a do desenvolvimento do espírito antiautoritário através da história da humanidade. Eles consideravam que sua doutrina estava de acordo com as aspirações mais fundamentais do homem e que em todos os tempos os povos lutaram nesse sentido. Assim, a aspiração à liberdade, o espírito libertário inerente à natureza humana, remontaria a presença do homem sobre a terra.” (2004, p. 41).

Obviamente que estas concepções não eram unânimes. Talvez um dos mais célebres nomes deste anarquismo clássico (e um “animalista”) seja Elisé Reclus, para quem, ao superarmos as civilizações individualistas, “*lembraremos de todas as espécies deixadas para trás no caminho do progresso, e nós tentaremos fazer deles não servos ou máquinas, mas genuínos companheiros.*” (Reclus, 2010, p. 10)

No entanto, podemos afirmar que o anarquismo clássico possui um discurso que, embora não uníssono, passava, em termos gerais, ao largo das questões ligadas a exploração dos animais. Essa característica se relaciona com as heranças histórico-culturais do anarquismo, isto é, a sua tradição humanista.

Atualmente, os debates sobre a “Questão Animal” sob uma perspectiva anarquista, têm trazido abordagens com denso valor teórico e epistemológico. As relações de poderes, a dicotomia humano/animal, o controle biopolítico dos corpos são, numa perspectiva anarquista trans-humanista, elementos conceituais que apontam para noções de liberdade para além de um entendimento estreito da excepcionalidade humana. Ao integrarmos aquilo que denominamos como animais para dentro do debate crítico sobre as formas de exploração, dominação, exclusão e violência, estamos confluindo para modos transversais de nosso entendimento sobre a complexidade, potencialidades e diversidades próprias da vida. Estamos assim, apontando para problemas que nos colocam diante de poderes em suas múltiplas formas e com seus múltiplos efeitos sobre a vida. Isso nos exige uma disposição aberta às diferenças, a esses agenciamentos múltiplos de mundos e uma indistinção em relação à fragilidade e

sensibilidade⁸ dos corpos que caracterizam a vida.

É neste sentido que vislumbramos as possibilidades dos conceitos de comunidade de Lemm (2013) e de indistinção de Calarco (2013). A primeira, permite transbordar nossas convicções do que seja comunidade, desconstruindo as formas excludentes deste entendimento. Novas formas de relações comunitárias com outras espécies exigem, como afirmou Lemm, sair dos limites da linguagem e avançarmos para uma perspectiva que valorize, antes de tudo, a própria vida. De modo semelhante, mas partindo de uma premissa diferente, Calarco nos convida a pensar neste ponto em comum, nessa indistinção que temos em relação aos animais. Em sua concepção, desconstruir o antropocentrismo seriamente significa pensar que humanos e animais são simultaneamente carne e mais do que carne. Este “mais do que carne” não é apenas um recurso linguístico, é antes, uma forma de enfatizar que os animais possuem potencialidades muito mais

amplas de vida do que servir a interesses humanos.

As possibilidades de se pensar em novas subjetividades nas relações entre humanos e animais constituem uma crítica política fundamentalmente libertária na medida em que se afirmam pelo viés da transversalidade, onde as fronteiras entre o humano e o não humano são problematizadas, abrindo assim novas formas possíveis de se entender a comunidade. Como horizonte, acreditamos que essas noções nos auxiliam a pensar em críticas profundas e radicais, inclusive na perspectiva das lutas anticapitalistas ao ampliarmos substancialmente a nossa noção de exploração, dominação e violência. O historiador Jason Hribal no texto intitulado “Los Animales Son Parte de La Clase Trabajadora y Otros Ensayos” (2014), tece uma concepção muito interessante que aponta para as lutas sociais contemporâneas: a ideia de que é preciso ampliar a nossa noção de *classe trabajadora*, incluindo nela os animais. Hribal corrobora, portanto, uma concepção de classe trabalhadora trans-humanista, entendendo que os animais resistem, à sua maneira, à exploração e que possuem agenciamentos, modos de ser, culturas, isto é, os animais são sujeitos. Em suas palavras:

⁸ Usamos aqui o termo sensibilidade não como equivalente a sciência. Isto é, não para dizer o que deve ser protegido e o que pode ser eliminado simplesmente com base na sciência. Queremos aqui apontar para uma ética sensível ao cuidado e à vida, em agenciamentos afetivos e não hierárquicos.

“Em sua forma atual, nosso conceito de classe não é adequado. É muito mais amplo e complexo do que até agora temos entendido. Reconhecer este fato é um primeiro passo adiante no desenvolvimento de novas ideias e enfoques. Temos dificuldades adiante. Não podemos ter, por exemplo, um diálogo crítico com outros animais, não podemos nos organizar politicamente com eles em um sentido tradicional. Pode ser que essa relação não proporcione o nível de reciprocidade a que estamos acostumados. Porém estes desafios podem ser superados. Alguns indivíduos tem se empenhado neste processo sério e em profundidade. (...) Ao redor do mundo tem se em marcha importantes debates sobre o futuro em comum. (...) Isto não é apenas uma teoria, é uma pratica e estará presente em meu trabalho durante as próximas décadas. Outros estão convidados a unir-se. Os animais tem tido uma larga e profunda compreensão do bem comum. Deveríamos aprender com eles como ficaremos juntos no futuro.” (Hribal, 2014, p, 168)

Essa passagem do texto de Hribal carrega em si importantes desafios para as teorias animalistas e para os movimentos sociais de esquerda. Precisamos pensar e agir de modo a reformular nossas

epistemologias, nossas formas discursivas e nossas práticas. Talvez um dos caminhos para que os desafios mencionados por Hribal sejam superados é pensarmos nos animais a partir das noções em que as diferenças e modos específicos de existência não sejam anulados diante de uma pretensa excepcionalidade dominante que visa legitimar a exploração. É preciso que nossas epistemologias e nossas práticas corroborem para a construção deste futuro em comum. Essa identidade de classe trans-humanista é uma possibilidade convidativa para novas formas de pensamento comunitário, e essa identidade é uma forma de nos sentirmos neste plano móvel de imanência. Como não pensar, por exemplo, no sofrimento e na morte dos animais na escala de bilhões pela indústria animal? Como não pensarmos que há um problema ético-político fundamental? Como não pensarmos na indistinção dessa carne que, por ser muito mais do que carne, não é redutível a “capital”? Como não pensarmos que essas relações de poderes não são outra coisa a não ser uma forma de exploração e que, sob todos os aspectos, são antiéticas e inaceitáveis? A razão, a linguagem ou quaisquer outras formas de produção discursiva e prática sobre a excepcionalidade humana como ferramenta de dominação e soberania

sobre os animais não é nada além do que um vértice de poder hierárquico e ditatorial e como tal, ilegítimo sob o ponto de vista ético e libertário.

As dificuldades mencionadas por Hribal nos trazem de volta à nossa questão fundamental: o problema de se enfrentar a racionalidade antropocêntrica e a dicotomia humano/animal. O enfrentamento dessa racionalidade antropocêntrica converge para novas sensibilidades, para outras noções de comunidades pautadas por valores de empatia e profunda alteridade, tal como diversas teóricas do ecofeminismo animalista apontam. Mais do que as diferenças existentes, o que está diante de nós é sabermos como restituir aos animais o seu corpo político e de que forma as resistências multiespécies podem combater os diversos vértices de poderes, as práticas econômicas, culturais e políticas de controle bio-tanatopolítico que recaem sobre ambos os corpos, humano e animal.

MÁRCIO ALEXANDRE BUCHHOLZ DE BARROS

Graduado em História (2006) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e especializado em História e Culturas Políticas (2009) pela Universidade Federal De Minas Gerais com trabalhos de conclusão sobre o tema anarquismo.

Possui trajetórias ligadas a atividades políticas e em movimentos sociais. No final dos anos 90 e início dos anos 2000, atuava junto Centro de Cultura Libertária de Belo Horizonte (CCL). Em 2005 até 2009 integrou o Instituto Helena Greco de Direitos Humanos e Cidadania.

Atualmente a “Questão Animal” é tema principal das suas pesquisas pessoais e acadêmicas.

CARLOS ALBERTO OLIVEIRA

É mestre em História (2013) e doutorando no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Estadual de Campinas. É especialista em História Urbana e Política com trajetória ligada ao anarquismo e ao veganismo com participação em diversos movimentos sociais urbanos.

Referências bibliográficas

- Adams, Carol J. *A Política Sexual da Carne: A relação Entre o Carnivorismo e a Dominância Masculina*. Tradução de Cristina Cupertino. São Paulo: Alaúde, 2012.
- Agamben, Giorgio. *O Aberto: O Homem e o Animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- Bestas De Carga: panfleto vegano socialista. Colunas Tortas, 2015. Trad. V. Monteiro e V. Siqueira. “Disponível em [https://www.academia.edu/23712200/Bestas de Carga - Veganismo e Socialismo](https://www.academia.edu/23712200/Bestas_de_Carga_-_Veganismo_e_Socialismo)”, acessado em abril 2016.
- Calarco, Matthew. Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción, y veganismo. *Instantes y Azares: escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, n. 13, p.13-36, maio 2013. “Disponível em http://www.instantesyazares.com.ar/numero-13#!_numero-13”, acessado em 20 dez. 2015.
- Derrida, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2002. 92 p.
- Foucault, Michel. *A Verdade E As Formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 1975.
- Foucault, Michel, and Roberto Machado. *Microfísica Do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.
- Francini, Ana Carolina Macena. A "máquina antropológica" em ação: o aniquilamento do não humano em relatos fantásticos de Juan José Arreola, Antonio Di Benedetto e Julio Cortázar. In: Braga, Elda Firmo; Libanori, Evely; Diogo, Miranda Rita. (orgs): *Representação Animal na Literatura: Oficina da Leitura*, Rio de Janeiro: Oficina da Leitura, 2015. 210p.
- Gaitán, Iván Darío Ávila. *De la Isla del Dr. Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2013. 90 p.

- Gelderloos, Peter. *Veganism: Why Not: an anarchist perspective*. 2011. “Disponível em <https://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-veganism-why-not>”, acessado em 01 fev. 2016.
- Giorgi, Gabriel. El animal comunista. *E-misférica*, New York, v. 1, n. 10, dez. 2013. “Disponível em: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/e101-dossier-el-animal-comunista>”, acessado em 1 abr. 2015.
- Gonzalez, Anahí Gabriela; Gaitán, Ivan Dario Ávila. Resistencia Animal, Perspectivismo e Políticas de Subversão. IN: *Revista Latino Americana de Estudios Criticos Animales*. Ano I, Volume I, maio de 2014. “Disponível em <https://revistaeca.files.wordpress.com/2013/07/resistencia-animal.pdf>”, acessado em Abril de 2016.
- Haraway, Donna. Companhia Multi-Especies na Natureza-Culturas. IN: Maciel, Maria Esther. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Ufsc, 2011. P. 389.
- Hribal, Jason. *Los Animales Son Parte de La Clase Trabajadora y Otros Ensayos*. Ochos dos cuatro ediciones. s/d. “Disponível em <http://ochodoscuatroediciones.org/wp-content/uploads/2014/12/APCT-libro.pdf>”, acessado em abril de 2016.
- Ko, Aph. *We've reclaimed blackness: now it's time to reclaim "the animal"*. 2015. “Disponível em <https://aphro-ism.com/2015/12/15/weve-reclaimed-blackness-now-its-time-to-reclaim-the-animal/>”, acessado em 26 nov. 2015.
- Ko, Aph. *Why animal liberation requires an epistemological revolution*. 2016. “Disponível em <https://aphro-ism.com/2016/02/24/why-animal-liberation-requires-an-epistemological-revolution/>”, acesso em 26 nov. 2016.
- Lemm, Vanessa. Nuevas direcciones en el pensamiento sobre la comunidad. *Instantes y Azares: escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires, v. 13, n. 0, p.207-220, jan. 2013. “Disponível em http://www.instantesyazares.com.ar/#!_numero-13/vstc5=vanessa-lemm/vstc1=comunidades-animales”, acesso em 11 dez. 2015.
- Lorio, Natalia Andrea. La animalidad y lo sagrado en Georges Bataille: de la diferencia antropológica a la comunidad hombre-animal. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, La Plata, n. 1, p. 59-71, jan. 2014.

- Reclus, Jean Jacques Élisée. *A Anarquia e os Animais*. Ateneu Diego Gimenez. 2010.
“Disponível em <https://we.riseup.net/assets/159562/%C3%89lis%C3%A9e%20Reclus%20a%20anarquia%20e%20os%20animais.pdf>”, acessado em fevereiro de 2016.
- Souza, Marcelo Lopes de. *Duas Versões do Espirito Libertário: Um “abismo Intransponível?”*. Revista Passa Palavra, 2016. “Disponível em <http://www.passapalavra.info/2016/04/107908>”, acessado em abril de 2016.
- Thomas, Keith. *O Homem e o Mundo Natural. Mudanças de Atitude em Relação Às Plantas e Aos Animais*. (1500-1800). São Paulo: Companhia de Bolso, 2010. 544p.
- Toledo, Edilene. *Anarquismo e Sindicalismo Revolucionário Trabalhadores Militantes em São Paulo na Primeira república*. Perseu Abramo, 2004, 144p.
- Torrano, Andrea. “Animalización y monstrificación en la biopolítica. Una consideración teratopolítica del nazismo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año I, Vol II, Octubre 2014.
- Tyler, Tom. *Como a água na água*. IN: Maciel, Maria Esther. *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Ufsc, 2011, 422p.
- Werkheiser, Ian. *Domination And Consumption: Na Examination of veganism, Anarchism, And Ecofeninism*. *PhaenEx* 8, no. 2 (fall/winter 2013): 161-184
- Woodcock, George. *História das Ideias e Movimentos Anarquistas*. Vol 1. A Idéia L&PM Ed. 2002, 272p.

PENSANDO EN LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS DESDE KANT. UNA APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA DE CHRISTINE KORSGAARD.

Samuel León Martínez¹

La cuestión sobre cómo hemos de considerar y tratar a los animales no humanos ha sido abordada por una gran cantidad de autores en distintos momentos históricos, sin embargo, en el proyecto de la ilustración existió cierta concordancia entre pensadores de diversas tradiciones como Bentham y Kant, quienes sostuvieron que la crueldad innecesaria para con los animales es algo injustificado; el primero sostenía que llegaría el día en que se les reconocerían derechos a los animales y hablaba de la existencia de obligaciones directas. Kant por su parte consideró que sólo podemos mantener obligaciones de tipo indirecto con los animales, pues afirmaba que para mantener obligaciones de tipo directo con los animales, ellos debían poder entender el contenido de la obligación.

Se ha considerado que la filosofía de Kant no es un buen punto de partida para fundamentar teóricamente los derechos de los animales, revisaremos varios postulados de Kant a través de algunos textos de Christine Korsgaard, estudiosa del pensamiento kantiano, de la mano de quien podremos rescatar aspectos ético-jurídicos importantes

¹Proyecto Grado Cero, UNAM. Correo electrónico: sam__slm@hotmail.com.

de la obra de Kant, pues Korsgaard sostiene que a partir de los postulados del filósofo alemán se puede hablar perfectamente de obligaciones de tipo directo y por tanto de la titularidad de derechos morales que dan paso a derechos jurídicos para los animales, analizaremos los supuestos en los que Korsgaard critica el fundamento del estatus de propiedad de los otros animales y propone que estos sean considerados como fines en sí mismos.

Palabras claves: derechos de los animales, Kant, Christine Korsgaard, interactuando con animales.

A questão sobre como devemos considerar e tratar os animais não humanos tem sido abordada por uma grande quantidade de autores em distintos momentos históricos, no entanto, no projeto da ilustração existiu certa concordância entre pensadores de diferentes tradições como Bentham e Kant, que sustentaram que a crueldade desnecessária para como os animais é algo injustificado; o primeiro sustentava que chegaria o dia em que se reconheceria direitos aos animais e falava da existência de obrigações diretas. Kant, por sua vez considerou que somente podemos manter obrigações de tipo indireto com os animais, pois afirmava que para manter obrigações de tipo direto com os animais, eles deveriam poder entender o conteúdo da obrigação. Considerou-se que a filosofia de Kant não é um bom ponto de partida para fundamentar teoricamente os direitos dos animais, revisitaremos vários postulados de Kant através de alguns textos de Christine Korsgaard, estudiosa do pensamento kantiano, da mão de quem poderemos resgatar aspectos ético-jurídicos importantes da obra de Kant, pois Korsgaard sustenta que a partir dos postulados do filósofo alemão pode-se falar perfeitamente de obrigações do tipo direto e portanto, da titularidade de direitos morais que cedem lugar a direitos jurídicos para os animais, analisaremos os casos em que Korsgaard critica o fundamento do status de propriedade de outros animais e propõe que estes sejam considerados com fins em si mesmos.

Palavras chaves: Direitos dos Animais, Kant, Christine Korsgaard, interagindo com animais.

The question of how we consider and treat non-human animals has been approached by a lot of authors in different historical moments, however, in the project of the illustration existed certain concordance between thinkers from different traditions as Bentham and Kant, who argued that unnecessary cruelty to animals is unjustified; the first held that the day that they recognize rights to animals and spoke of the existence of direct obligations come. Kant considered that we can only maintain indirect obligations kind to animals, as claimed direct obligations to keep such animals, they should be able to understand the content of the obligation. It has been considered that the philosophy of Kant is not a good starting point for basing theoretically the rights of animals, we will revisit several postulates of Kant through some texts of Christine Korsgaard, studios of Kantian thought, the hand that we can rescue important ethical and legal aspects of the work of Kant, as Korsgaard argues that from the postulates of the German philosopher can speak perfectly obligations direct type and therefore ownership of moral rights that give way to legal rights for animals, we analyze the cases in which Korsgaard criticizes the basis of the property status of the other animals and proposes that these be considered as ends in themselves.

Keywords: Animal Rights, Kant, Christine Korsgaard, interacting with animals.

Los temas abordados por Immanuel Kant son tan bastos que abarcan distintas disciplinas como la geografía, la metafísica, la antropología, la teología, la lógica, la astronomía, la epistemología, la historia, la pedagogía, la política, el derecho y sobre todo la filosofía práctica o ética.

Immanuel Kant indica que sólo los seres racionales pueden ser considerados y tratados como fines en sí mismos. En la consecución de nuestros fines podemos buscar hacer participes a otros seres racionales respetando su autonomía, pero lo que queda fuera de la categoría de lo racional se ve reducido a un mero medio: los otros animales se encuentran atrapados entre las categorías de cosas y de seres racionales, sin embargo Kant textualmente los coloca en el estatus de cosas disponibles:

“aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas, pero el hombre no es una cosa”. (Kant, 1988, pp. 191-192).

Es por ello que considera Kant que únicamente podemos tener deberes indirectos para con los seres no

racionales, la siguiente cita lo deja más claro aún:

“[...] los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar <<¿por qué existe el hombre?>> cosa que sí sucede con respecto de los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. (Kant, 1988, p. 287).

No obstante lo anterior, Christine Korsgaard, neokantiana, catedrática en el Harvard College, autora de diversos libros y publicaciones que abordan el tema de la ética desde la filosofía práctica kantiana, nos plantea que el reconocimiento de obligaciones directas y derechos a los animales no humanos puede ser justificado desde la filosofía práctica y política de Kant.

El punto de partida de Korsgaard es delimitar bajo qué supuestos Kant habla de derechos en general, así afirma que lo que busca proteger Kant cuando invoca los derechos son libertades en relación a la

autonomía de los seres racionales. Para la autora, Kant argumenta la existencia de un derecho innato de libertad el cual consiste en no ser forzado por la decisión de alguien más (Michel, Margo, et al., 2012, 4). Es por esta razón que el mismo Kant considera necesaria la existencia de derechos jurídicos, de lo contrario, las relaciones que mantendríamos entre los miembros de nuestra especie serían relaciones asimétricas de poder desde las cuales los poderosos podrían ejercer dominio unilateral sobre los otros en situaciones menos simétricas sean humanos o no humanos, estableciendo condiciones injustas, por lo que la constitución de un Estado con un régimen jurídico que tutele las libertades de las personas que en él radican se convierte para Kant en un deber (Michel, Margo, et al., 2012, 4).

El pensador de Königsberg cree que debemos considerar a los animales como meros medios, cosas disponibles, propiedad para satisfacer nuestros fines, esto es debido a que no podemos afirmar que los animales miembros de otras especies tengan la capacidad de reflexionar sobre sus actos y tampoco poseen la capacidad de autolegislarse como un ser racional lo haría. Lo que confiere dignidad o valor al ser humano es

su capacidad autonormativa, carecer de esta propiedad haría que se carezca de su consecuencia, la de ser considerado y tratado con dignidad.

La autora reconoce que la filosofía kantiana no es un buen punto de partida para fundamentar los derechos de los animales, (Michel, Margo, et al., 2012, 6) no obstante esto, la filósofa norteamericana propone que es posible fundamentar un sistema en el que las pretensiones morales o *moral claims*, tanto como un cuerpo de derechos positivos reconocido y tutelado a favor de los animales no humanos, puedan estar en sintonía con los propios argumentos morales y políticos del pensador de Königsberg; esto sólo se logrará si primero somos capaces de reconocer la hermandad que nos une a los otros animales.²

I. Ser Racional y Ser Animal

Con respecto a los animales no humanos Korsgaard propone hacer una distinción entre lo que es un animal y un

² En palabras de la filósofa norteamericana “Lo que compartimos con los otros animales no es solo una definición: es historia, -es una aventura- y el resultante conjunto de atributos, un ecosistema y un planeta”. Traducción del autor, (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 91).

animal racional. Para ello la autora recurre al trabajo de Aristóteles como biólogo, para quien un animal cumple dos funciones fundamentales, la de nutrición y la de reproducción. En la concepción aristotélica tanto animales como plantas tenemos un bien propio, en cuanto nos ayuda a mantenernos vivos, saludables y realizar actividades reproductivas. El sentido en el que las cosas son buenas o malas para los animales, al menos para los animales conscientes que responden positiva o negativamente a sus condiciones es diferente al de las plantas, este sentido es el que Korsgaard piensa es moralmente significativo (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 112).

A diferencia de las plantas, los animales somos seres que percibimos nuestro entorno a través de representaciones mentales de diversos órdenes y nos desplazamos en él actuando. Podemos percibir y actuar en nuestro entorno de manera instintiva y racional.

Por otra parte, para Kant el concepto de acción implica la interacción de dos elementos, por un lado el *Incentivo* –o lo que nos da impulso- y por el otro un *Principio* –lo que determina la acción del agente-. Cuando te encuentras ante a algo –alguien- que es para ti un Incentivo, lo

percibes como algo que consideras de una manera especial, como apetecible, atrayente, agradable o repelente, etc. El Principio determina la acción del agente, ya sea que busque aproximarse a ese algo o alguien, o bien, lo busque repeler.

Así, la autora considera que en el caso de los animales no humanos los principios son equiparables a los instintos (Korsgaard, 2004, 83), pero entendiendo al instinto en un sentido amplio, debido a que por instinto se puede entender incluso movimientos reflejos como la irisación del pelo o la salivación ante un objeto apetecible. Korsgaard establece que el actuar intencional de los animales tiene un *carácter normativo* ya que no es meramente un acto reflejo y de serlo no cumpliría los requisitos para considerarlo como una acción, sin embargo, la autora concede que en algunos animales de diversa constitución es posible que no sea tan evidente la diferencia entre reacción y acción, no obstante, ello, es posible distinguir estos dos elementos de manera adecuada en las diferentes especies de animales.

De acuerdo a lo precedente, resulta necesario problematizar dos conceptos que pueden confundirse, si bien se implican mutuamente, por un lado, la inteligencia y por el otro la racionalidad;

Korsgaard considera a un animal como inteligente cuando éste puede aprender de sus experiencias, usar de manera práctica sus representaciones, forjar nuevos principios para incrementar el número de acciones apropiadas a cada situación.

Pero si los animales racionales tenemos la capacidad de reflexionar, evaluar y ser conscientes de los fundamentos de nuestros actos como fundamentos (Korsgaard, 2004, 85), Korsgaard se pregunta por qué esta capacidad distintiva implica que podamos eximirnos de tener deberes directos hacia el resto de los miembros del reino animal.

Considerando esto, debemos ir más allá de la concepción kantiana de deberes indirectos para con los animales no humanos, este es un punto toral en la discusión sobre si un animal que no pertenece a nuestra especie puede ser titular de ciertos derechos, Korsgaard propone que un deber directo es algo que tenemos en relación al titular de un derecho.

De acuerdo con Korsgaard, Kant piensa que si tenemos derechos de libertad de conciencia, de asociación, personales y de discurso por mencionar algunos, es debido a que nosotros poseemos un derecho general de autodeterminarnos lo que creemos es una

vida valiosa y vivirla de esa manera, mientras nuestros actos sean consistentes respaldando el mismo derecho para cualquier otro (Michel, Margo, et al., 2012, 5).

Korsgaard denuncia que existe un problema al tratar la noción de lo que Kant considera como valioso, puesto que no lo define de manera evidente,

*“El tipo de valor que Kant piensa ligado a las personas es uno en respuesta al cual nosotros respetamos sus decisiones, tanto en el sentido de que permitamos a las personas determinar de manera libre sus propias acciones, como en el sentido de que debemos considerar sus fines elegidos como cosas que son buenas y valiosas de perseguir”.*³

Para Korsgaard, el pensador alemán considera que el valor de las personas como fines en sí mismos es una presuposición de sus elecciones racionales. Si aceptamos la premisa de la pensadora norteamericana, ésta nos lleva

³ Traducción del autor, “The kind of value that Kant thinks attaches to persons is one in response to which we respect their choices, both in the sense that we leave people free to determine their own actions, and in the sense that we regard their chosen ends as things that are good and so worthy of pursuit”. (Michel, Margo, et al., 2012, 6).

a concluir que a pesar de que no perseguimos los mismos fines, el simple hecho de que nos encontremos buscando alcanzar un fin que consideramos bueno y por tanto justificado, provee razones suficientes –mas no contundentes- para que un ser racional respete e incluso promueva que logremos nuestros fines. (Michel, Margo, et al., 2012, 6)

Es preciso señalar que podemos perseguir objetos de nuestra inclinación como fines, Korsgaard ejemplifica esto de manera muy clara, indicando que cuando persigo un objeto de mi inclinación ello no hace que este objeto tenga necesariamente valor para alguien más, es valioso para mí, porque yo soy un fin en sí mismo.

Pero de acuerdo con Korsgaard, podemos derivar dos sentidos de lo que puede ser un fin en sí mismo:

El primero sería entender a alguien como un fin en sí mismo de manera *activa*, lo cual correspondería a considerar a ese alguien como un miembro legislador del reino de los fines, que puede legislar para mí, haciendo que yo respete sus decisiones y que le brinde ayuda para que persiga sus fines (Michel, Margo, et al., 2012, 10). Este sentido se deriva de las palabras del mismo Kant.

“La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines”(Kant, 2007, 48).

Ahora, el sentido *pasivo* equivaldría a encontrarnos obligados a tratar los fines que los otros persiguen como buenos para ellos de manera que nosotros los consideremos como buenos absolutamente (Michel, Margo, et al., 2012, 10).

Korsgaard nos sugiere que como individuos actuamos como un fin en sí mismo y al realizar nuestras elecciones, no lo hacemos en miras a que éstas sean absolutamente buenas -buena para cualquier ser racional autónomo-, sino, al menos buenas para nosotros, lo cual nos lleva a considerar que somos seres que tenemos preferencias, esto es, seres para quienes las cosas pueden ir bien o mal, que podemos vernos afectados o beneficiados de diversas maneras.

II. ¿Ser seres racionales y autónomos es lo que nos da valor moralmente hablando?

Korsgaard, yendo un poco más lejos que Kant, piensa que lo que nos confiere

valor en un sentido moral es que somos seres con intereses (Michel, Margo, et al., 2012, 11). Esto significa que aquello que alguien elige como bueno, no necesariamente es bueno debido a que ese alguien sea un ser autónomo y racional. Pues hemos visto que nuestras decisiones no son buenas en un sentido absoluto (para todo ser racional como pensaría Kant) sino que atienden a nuestras preferencias, son buenas para nosotros.

Entonces, lo que se presupone tras una decisión racional es que hay cosas que son buenas para seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas –para seres con preferencias que se ven afectados o beneficiados-, y estas decisiones han de ser consideradas como buenas o malas en un sentido absoluto. Lo que da relevancia a las cosas como buenas o malas es que estas cosas se encuentran en relación a un ser sensible, pero sensible en el sentido en que pueda gustar o disgustar de cosas, sentirse alegre o que pueda sufrir⁴ (Michel, Margo, et al., 2012, 13).

Aquí el planteamiento se vuelve sumamente interesante, pues lo que se

⁴ Con esto recordamos las palabras de Bentham que plasmara en una nota al pie de página al final de su obra *Los principios de la Moral y la Legislación*.

presupone detrás de cada decisión racional es a un ser con preferencias, esos seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas han de ser considerados como fines en sí mismos (Michel, Margo, et al., 2012, 14).

Recordemos que para la ética kantiana aquello que nos confiere dignidad o valor, es nuestra naturaleza racional autónoma, el respeto por la autonomía de otros es en ese sentido fundamental, pero ni todos los humanos nacen siendo autónomos, ni necesariamente permanecen con esa capacidad el resto de su vida, muchos desarrollan y pierden esa capacidad, otros nunca la tendrán, entonces, si un número importante de seres humanos y no humanos sintientes no pueden ser considerados como autónomos ¿cómo hemos de considerarlos? Hay dos posibilidades que podemos pensar de manera inmediata, o los consideramos como medios para nuestros fines o los consideramos como fines en sí mismos.

Para explicar este punto, Korsgaard recurre a una noción bipartita del animal humano, la parte de nuestro ser que evalúa lo que es valioso y la parte de nuestro ser en el que es conferido lo que es valioso no coinciden necesariamente, debido a que el ser que confiere valor es

nuestro ser racional autónomo –nuestro ser autolegisador, el ser que establece las decisiones- y el ser en el que el valor es conferido es el ser para quien las cosas pueden ser naturalmente buenas o malas, o sea, nuestro ser animal (*animal self*) (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 108).

Korsgaard propone que una forma de asumirnos como un fin en sí mismo es legislando sobre aquello que consideramos bueno para nosotros mismos y normativamente bueno, ya que los intereses que buscamos proteger a través de nuestras leyes morales son intereses que no nacen necesariamente de nuestra naturaleza racional autónoma, sino que nacen de nuestra naturaleza animal, el ejemplo en el que piensa Korsgaard es nuestra objeción al dolor y al sufrimiento que éste conlleva (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 108). El interés que tenemos como seres sintientes de evitar estos estados son intereses que compartimos con los otros animales.

III. ¿Cómo un ser que es un fin en sí mismo nos constriñe a realizar cierta acción?

Christine Korsgaard destaca que de acuerdo a Kant no podemos imponer

leyes de manera unilateral sobre los demás seres racionales, lo que sí podemos hacer es establecer leyes generales en cuyo procedimiento legislativo participemos conjuntamente. Así, Kant presupone que todos nosotros, como seres racionales deseamos ser tratados como un fin en sí mismo. Este es sin duda un argumento basado en la reciprocidad, pero no todos nuestros actos se realizan por esta razón, además, los animales están privados de participación en el procedimiento legislativo simplemente porque no pueden entenderlo ni organizarse de manera política como lo hace el ser humano.

Lo dicho anteriormente por Korsgaard nos lleva a considerar que si alguien nos puede obligar -moralmente hablando- es debido a que en la ley de nuestra propia voluntad encontramos que deberíamos respetar sus decisiones (Michel, Margo, et al., 2012, 18), sumando a lo anterior, las razones por las que considera a los seres con intereses –seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas- como fines en sí mismos, estos seres aunque no puedan obligarnos por su voluntad, sí podrían *obligarnos* por medio de su naturaleza como fines en sí mismos (Michel, Margo, et al., 2012, 18), de esta manera cada acción de nuestra voluntad nos compromete bajo la perspectiva de

considerar a dichos seres como fines en sí mismos (Tom L. Bauchamp y R. G. Frey, 2011, 109).

IV. Derecho de Propiedad y Derechos para los animales.

Hasta ahora hemos observado la perspectiva de los derechos de los animales desde un punto de vista moral, pero ¿cómo sería reconocer derechos a los animales no humanos a nivel jurídico? Desde la perspectiva kantiana que ha desarrollado Korsgaard, un derecho jurídico o político es una autorización para usar la coerción (Michel, Margo, et al., 2012, 19) que se justifica cuando la usamos de manera que busquemos proteger la libertad de los individuos. De la misma manera, Kant justifica el derecho a la propiedad porque de no tener este derecho nuestra libertad de acción se vería gravemente amenazada al quedar simplemente bajo la buena voluntad de otros. Pero ¿cómo es posible que podamos reclamar como nuestra propiedad a cualquier ser viviente?

El análisis que propone la autora considera dos posibles versiones sobre lo que fundamenta el derecho de propiedad, la primera es de acuerdo al relato del Génesis, después del diluvio que envía

Dios, habla con Noe que custodiaba a las parejas de animales en el arca y le dice “todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento así como las legumbres y hierbas, os lo he dado todo”.⁵ La otra explicación que refiere la autora es la de John Locke (1980, 18) y la del propio Kant (1991, 73), ambas presuponen que el derecho de propiedad se ejerce por su titular en oposición a otros individuos, para permitir al primero el uso particular de ciertos objetos fuera de su uso común, pero el derecho de la propiedad privada tanto en Locke como en el pensador de Königsberg también presupone una perspectiva originada en el Génesis (Michel, Margo, et al., 2012, 21). Korsgaard sostiene que Kant asume simplemente que los animales son propiedad y por lo tanto no tiene una razón fundamentada (*principled reason*) (Michel, Margo, et al., 2012, 22) para considerarlos de esta manera.

La idea que tiene Kant de que el mundo (incluyendo en él a los otros animales) es heredado como propiedad común de los humanos tiene como fundamento una afirmación metafísica religiosa (Michel, Margo, et al., 2012, 22), por lo tanto, no puede ser comprobada

⁵ Esta es la versión Reina Valera (1909), hay una muy sutil diferencia entre las otras versiones.

‘científicamente’, y tampoco presupone necesariamente una actividad racional, invalidándola como una razón debidamente fundamentada (Michel, Margo, et al., 2012, 31).

Por otra parte, el mismo Kant sugiere que la adquisición de cualquier tierra es un principio de la razón práctica (Kant, 1991, 84). Aquí la autora sugiere que el derecho a la tierra del que habla Kant presupone que cada uno de nosotros tiene derecho a permanecer en donde la naturaleza o el azar (*nature or chance*) nos han colocado. Según Korsgaard, este derecho no es otra cosa que el derecho que cada uno de nosotros tiene para tomar aquello que nos es necesario para vivir (Michel, Margo, et al., 2012, 22-23).

De esta manera la autora nos sugiere que si bien somos seres que han sido arrojados (*thrown*) al mundo, no tenemos otra opción que usar la tierra y sus recursos para lograr nuestra supervivencia y, que al realizarla no hacemos algo incorrecto. También tenemos que considerar que no somos las únicas criaturas que han sido arrojadas a vivir en este mundo, quienes tampoco tienen opción para asegurar su supervivencia más que usar la tierra y sus riquezas son los otros animales. Luego entonces, Korsgaard considera que

“Sí esta es la base de la presunción de la propiedad o posesión común, ¿por qué no asumir que la tierra y sus recursos son poseídos en común por todos los animales?”⁶

Después de todo, si partimos del hecho de que somos animales racionales no podemos concluir que podemos privar a los otros animales de que garanticen su estancia en este mundo que compartimos con ellos. Korsgaard propone que si de lo que se tratan los derechos es de asegurar la libertad sobre el propio cuerpo para así lograr algún tipo de subsistencia digna, este tipo de libertad en los animales puede ser protegida en términos jurídicos. En el caso de los animales que nos acompañan en nuestros hogares no podemos simplemente negar que tengan derecho a la alimentación, en el caso de los animales en estado silvestre seguramente tendremos obligaciones de preservar los ecosistemas en que se desarrollan.

Si no podemos afirmar que exista un derecho de propiedad sobre los animales debidamente fundamentado,

⁶ Traducción del autor, “if this is the basis of the presumption of common possession or ownership, why not assume that the earth and its resources are possessed in common by all of the animals?” (Michel, Margo, et al., 2012, 23).

entonces Korsgaard considera que la relación que subsiste es sólo una relación de poder (Michel, Margo, et al., 2012, 24), una relación para la cual no se ha dado ningún argumento que la justifique de manera contundente.

Hemos mencionado anteriormente que las imposiciones legislativas unilaterales no concuerdan con los planteamientos kantianos, en otras palabras, la fuerza no da la razón. Korsgaard señala que imponemos a los animales relaciones de poder debido a que los seres humanos organizados de forma colectiva establecemos relaciones unilaterales de dominio, colocamos a los animales a nuestra merced por nuestra inteligencia, poder y capacidades organizacionales (Michel, Margo, et al., 2012, 24).

Nuestras formas de organización social se encuentran fundadas en nuestros sistemas jurídicos. Por lo que si para una persona es injusto estar a merced de la buena voluntad de otros seres humanos, existe una analogía con respecto a los animales no humanos, pues como el trabajo encubierto en las granjas industriales ha develado las terribles formas de explotación que allí ocurren al igual que ocurren en laboratorios, circos, granjas peleteras, violencia doméstica,

etc., sin duda no importa qué tan bien intencionados seamos, pues sin la debida protección jurídica, los animales estarán en condiciones injustas y desfavorables.

Expuesto lo anterior, resalto algunas ideas perfiladas y que la autora considera pueden ser un buen argumento para pensar por qué deberíamos conceder derechos a los animales y considerarlos como poseedores de relevancia jurídica:

- i. Los animales no son parte de lo que es nuestro para usarlos como más nos plazca, son, por el contrario, seres con los que compartimos el mundo y sus riquezas.
- ii. Las relaciones que mantenemos con los animales no son otra cosa que un uso desmedido del poder que tenemos como individuos organizados socialmente.
- iii. La manera más justa de relacionarnos con los animales es asegurándoles ciertos derechos en nuestros sistemas legales.
- iv. Compartimos un destino en común con los animales de otras especies, pues al igual que ellos hemos sido arrojados a este mundo en el cual no hay ninguna garantía a favor de nuestra subsistencia, no obstante, estamos destinados a habitar en él.

v. Lo que sucede a un animal para quien las cosas pueden ser buenas o malas es algo relevante.

V. ¿Cómo interactuar con los animales?

Kant considera que no debemos tratar a las personas como meros medios para nuestros fines, sino que debemos hacerlos partícipes de nuestros fines obteniendo de ellos un consentimiento o una participación consciente, de tal suerte que se encuentren informados de lo que les sucederá si participan en la realización de nuestros fines, pero toda vez que no podemos obtener el consentimiento de los otros animales de la misma manera en que lo podemos obtener de muchos seres humanos, ¿hemos de evitar el trato con ellos? Korsgaard propone que a pesar de que no podemos tener el consentimiento de un animal, debemos entablar relaciones en las que consideremos que sea plausible pensar que nos darían su aprobación si pudieran, esto es posible si hablamos de un estándar de relaciones mutuamente benéficas y justas para ambas partes (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 110).

Esta propuesta implica considerar que este estándar puede ser aplicado en los casos en que mantenemos a los

animales como compañía, como ayuda en búsqueda y rescate, e incluso como proveedores de lana, de productos lácteos y huevo, pero este estándar no sería compatible con suponer que los animales no humanos podrían darnos su consentimiento sobre ser asesinados antes del término natural de su vida, para usarlos como abrigos, alimento o ser torturados para obtener información científica (Tom L. Beauchamp y R. G. Frey, 2011, 110).

Korsgaard no considera que los derechos de los animales sean para protegerlos entre sí, sino para protegerlos de nosotros mismos, pues la autora no piensa conveniente tratar de moralizar a la naturaleza ni que nos constituyamos en policías del mundo animal, toda vez que en la dinámica de la naturaleza hay conflicto de intereses entre los animales de diversas especies y siempre existirá dolor y sufrimiento en el mundo; no lo podemos evitar, pero lo que sí podemos determinar, y se encuentra en nuestro rango de acción, es la manera en que nosotros interactuamos con los animales.

A pesar de que en el mundo establecido dos categorías para fines legales y morales, “personas” y “cosas”, pareciera que los animales de alguna manera se encontraran perdidos en medio

**Pensando en los derechos de los animales no humanos desde Kant.
Una aproximación a la propuesta de Christine Korsgaard.
Samuel León Martínez**



de las dos. Korsgaard finalmente propone que no podemos concebir a los animales como personas pero tampoco como cosas, sin embargo, sí podemos considerarlos como fines en sí mismos y como tales puedan ser sujetos adecuados de derechos en contra del maltrato humano (Korsgaard, 2013, 32).

**Pensando en los derechos de los animales no humanos desde Kant.
Una aproximación a la propuesta de Christine Korsgaard.
Samuel León Martínez**



SAMUEL LEÓN MARTÍNEZ

Licenciado en Derecho por la UNAM, con la defensa de la tesis “¿Derecho de los animales no humanos? Nuevos enfoques teóricos”, dirigida por el Mtro. Alfonso E. Ochoa Hofmann.

Miembro de Proyecto Grado Cero, proyecto institucional de la Facultad de Derecho de la UNAM proyectogrado0.podomatic.com. Coordinador de Ius Animalium, podcast sobre difusión del discurso ambiental y de los derechos de los animales no humanos: www.iusanimalum.podomatic.com.

Bibliografía

- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto integro de la traducción Manuel García Morente, Edición de Pedro M. Rosario Barbosa, Puerto Rico, 2007.
- *Lecciones de ética*, Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, España, Ed. Crítica, 2a edición, 1988
- *Metaphysics of Morals*, Traducción del Alemán por Mary Gregor, Cambridge University Press, EUA, 1991,
- Korsgaard, Christine, “A Kantian Case for Animal Rights”, en Michel, Margo, et al., *Animal Law – Tier und Recht, Developments and Perspectives in the 21st Century Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Alemania, Ed. Dike, 2012.
- *Fellow creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, The Tanner Lectures in Human Values, delivered at University of Michigan February 6, 2004, p. 83, Disponible en: http://tannerlectures.utah.edu/documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf
- “Interacting with animals: a Kantian account” en Tom L. Beauchamp y R. G. Frey (Eds.) *The Oxford hand book of Animal Ethics*, EUA, Oxford University Press, 2011.
- “Personhood, animals, and the law”. *Think*, 12, 2013, pp. 25-32.
- Locke, John, *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, Cambridge, EUA, 1980.

“OTRAS NACIONES”

HACIA UNA TEORÍA DE LOS DERECHOS TERRITORIALES DE LOS ANIMALES

Hugo Tavera¹

La filosofía política durante mucho tiempo se desentendió de la cuestión del territorio. Muy recientemente los filósofos se han aventurado a realizar preguntas como las que siguen: ¿existe propiamente un derecho al territorio?, ¿qué significa tener derecho al territorio?, ¿quién o quiénes tienen derecho al territorio?, ¿de dónde deriva dicho derecho?, ¿son los derechos territoriales equivalentes a los derechos de propiedad? Ahora bien, mientras las respuestas que se han ofrecido a algunas de estas interrogantes echan algo de luz sobre el ‘problema del territorio’, permitiendo, al mismo tiempo, aproximarse de un modo más esclarecedor y mucho más metódico a problemáticas tan actuales como la migración, el nacionalismo y la secesión, existe un aspecto de las cuestiones vinculadas al tema del territorio prácticamente inexplorado hasta ahora: los derechos territoriales de los animales no-humanos. Si los animales son el tipo de seres de quienes pueden predicarse derechos, ¿tienen los animales derechos al territorio? Este artículo intentará ofrecer una respuesta a tan importante y al mismo tiempo poco explorada cuestión por la filosofía política.

Palabras clave: derechos territoriales, derechos de los animales, justicia territorial, medio ambiente

¹Pontificia Universidad Católica de Chile. Email:hdtavera@uc.cl

Por muito tempo a filosofia política negligenciou a questão do território. Apenas recentemente, os filósofos começaram a proferir as seguintes questões: Há efetivamente um direito a território? O que significa ter um direito sobre um território? Quem teria direito sobre certo território? Como este direito é justificado? Os direitos ao território são equivalentes aos direitos à propriedade? Ora, embora as respostas dadas a algumas destas questões lancem alguma luz sobre o tema, permitindo uma abordagem mais esclarecedora de problemáticas relativas à migração, ao nacionalismo e à secessão, há um aspecto virtualmente inexplorado até agora: os direitos territoriais de animais não-humanos. Se os animais são seres que podem possuir direitos, então eles podem ter direito ao território? Este artigo visa prover alguns elementos para começar a articular uma resposta a esta importante questão, ainda não explorada.

Palavras-chave: direitos territoriais, direitos dos animais, justiça territorial, meio ambiente.

For a long time, political philosophy neglected the question of territory. Very recently philosophers have begun to ask questions like the following: Is there really a right to territory? What does it mean having a right over territory? Who is entitled over territory? How this right is justified? Are territorial rights equivalent to property rights? Now, while the answers that have been offered to some of these questions cast some light on the topic, allowing a more enlightening approach to such issues as migration, nationalism and secession, there is an aspect virtually unexplored until now: the territorial rights of nonhuman animals. If animals are the kind of beings who can possess rights, they can have rights to territory? This article will attempt to provide some elements to begin to articulate an answer to this important yet unexplored question.

Key words: territorial rights, animal rights, territorial justice, environment.

I. Introducción: Filosofía política y territorio

Hoy en día resulta muy difícil exagerar la importancia que el territorio tiene para muchas personas. Las disputas territoriales ocurridas durante los últimos años (Palestina-Israel, Kosovo, Cataluña, etc.) son evidencia clara de la importancia que tiene el territorio no solamente para ciertos individuos sino también para colectivos humanos, tales como grupos étnicos, religiosos y/o nacionales, gobernantes y gobernados de distintos Estados. Estas mismas disputas nos muestran también, por otro lado, que actualmente no existe un conjunto coherente de principios comunes compartidos a los cuales sea posible apelar para resolver los conflictos en torno al territorio.

No obstante lo anterior, hasta hace muy poco tiempo la cuestión del territorio era un camino prácticamente inexplorado por parte de la filosofía política. Una prueba clara de la desatención de la filosofía política a la cuestión del territorio es el hecho de que John Rawls apenas si menciona en *Teoría de la justicia* la dimensión territorial de las sociedades. Más aún, al considerar a las sociedades políticas como sistemas cerrados, Rawls

excluyó la cuestión del territorio de las consideraciones de justicia.²

Afortunadamente, durante los últimos años se ha comenzado a reflexionar sobre el papel que deben desempeñar las divisiones territoriales en las teorías de la justicia y la legitimidad política. Al respecto, Cara Nine afirma que, “lejos de asumir que las divisiones territoriales deben darse por sentado, ahora nos damos cuenta que el territorio mismo debería ser incluido en y bajo los principios de justicia” (2008, 148, traducción propia)³. Así, desde la filosofía política se han propuesto en este último tiempo modos de aproximarse a la cuestión del territorio que han iluminado alguno de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, como la migración, la secesión y los conflictos territoriales mismos.

De acuerdo con la propuesta teórica de Avery Kolers (2011), considero que cualquier teoría plausible acerca del territorio debe poder responder tres

² “Supongo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, la consideraremos contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades. Sus integrantes ingresan a ella sólo por nacimiento, y salen de ella sólo al morir. Esto nos permite hablar de ellos como nacidos en una sociedad en la que pasarán toda su vida”. Rawls, J. *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 36.

³ Son más todas las traducciones correspondientes a libros y/o artículos publicados en inglés.

preguntas fundamentales, cada una haciendo referencia a diferentes aspectos del derecho al territorio y su justificación. Estas preguntas son las siguientes: 1) ¿de qué entidad pueden predicarse derechos territoriales?, 2) ¿cuál es el fundamento del derecho predicado respecto de dicha entidad? y 3) ¿por qué ese derecho es un derecho de carácter moral? El contenido de las siguientes secciones corresponde a cada una de estas preguntas. A partir de la presentación de algunos de los modos en que se han respondido dichas interrogantes intentaré perfilar los elementos que deberían estar a la base de una teoría que considere a los animales no-humanos como portadores de derechos territoriales.⁴

II. El sujeto de los derechos territoriales: ¿pueden los animales tener derechos territoriales?

La primera pregunta se refiere al ‘problema de la elegibilidad’ y obliga a una explicación acerca de qué tipos de entidades pueden tener derechos territoriales. En otras palabras, la ‘elegibilidad’ nos indica quiénes califican

⁴ Para facilitar la reflexión me concentro en particular en el caso de los animales salvajes que habitan fuera de nuestras ciudades, dejando abierta la pregunta de si este grupo de animales es el único de quienes se puede predicar derechos territoriales.

para hacer reivindicaciones territoriales válidas. De acuerdo al propio Kolers, “un criterio de elegibilidad nos proporciona un conjunto de principios para distinguir a aquellas entidades cuyas afirmaciones de derechos territoriales son dignas de consideración. La elegibilidad, en otras palabras, sirve [...] como un primer filtro sobre las reivindicaciones territoriales” (2011, 21).

El así llamado ‘problema de la elegibilidad’ ha sido respondido de distintas maneras por quienes han abordado el tema del territorio. Hillel Steiner (1998), desde una perspectiva deudora de Locke, propone que los derechos territoriales son derechos que se predicen respecto de los individuos, mientras que nacionalistas liberales como Tamar Meisels (2003) sostienen, en cambio, que son las naciones, consideradas como colectivos culturales que comparten características sociales comunes –como lenguaje, historia, tradiciones, estilo de vida y, más importante aún para nuestros propósitos, un territorio-, las únicas entidades políticas portadoras de derechos territoriales. Otros filósofos, entre ellos Simmons (2001) más notablemente, consideran que son los Estados -no las naciones ni los individuos- los portadores de derechos sobre el territorio. De

acuerdo a Simmons, en efecto, “con el fin de controlar de forma efectiva y proteger a sus habitantes [...], el Estado requiere también ejercer un control, de diversas clases, sobre el territorio en que sus sujetos conducen sus vidas” (2001, 307).

Estas tres maneras de responder al ‘problema de la elegibilidad’ constituyen las respuestas más comunes ofrecidas por las teorías sobre los derechos territoriales. Las presento aquí de modo resumido no sólo por su influencia en la literatura sino porque ofrecen, cada una de ellas, respuestas diferentes a la interrogante acerca de la ‘elegibilidad’. Dichas respuestas pueden dividirse en dos clases: por un lado, aquellas centradas en el individuo y sus derechos (Steiner), y, por el otro, las aproximaciones denominadas colectivistas (Meisels; Simmons). A su vez, la perspectiva colectivista, que básicamente sostiene que los derechos territoriales son derechos que poseen los colectivos y no los individuos, puede subdividirse en dos grupos. Por un lado estarían, entre otros, los nacionalistas liberales –y el propio Kolers–, que sostienen que los colectivos de quienes se pueden predicar derechos territoriales no son *necesariamente* estatales. Por el otro lado tendríamos a autores como Simmons, para quien el Estado es la entidad política privilegiada cuando

hablamos acerca de un derecho sobre el territorio.

Esta tipología, cuyos elementos centrales son las díadas individualismo-colectivismo y estatista-no-estatista tendría el mérito, se supone, de abarcar todas las formulaciones existentes en torno a los derechos territoriales. Quien la defiende lo hace desde la concepción de que su economía epistémica no le impide abarcar cualquier tipo de teoría acerca del territorio. No obstante, considero que la restricción de la esfera de los derechos territoriales a individuos o colectivos humanos es arbitraria desde el punto de vista moral. Efectivamente, detrás de las cuatro variables que conforman la tipología de las teorías sobre el territorio es posible encontrar un supuesto especista no explicitado por ninguna teoría. Dicho supuesto afirmaría que los seres humanos y sus organizaciones políticas son los únicos sujetos elegibles para poseer derechos territoriales.

La posición que intento defender en este artículo es, en cambio, la de que los animales salvajes son también elegibles para poseer derechos sobre el territorio. Sostener que los animales no-humanos son sujetos de derechos territoriales parecerá a primera vista sorprendente, ya que incluso cuando se reconoce que determinadas zonas geográficas de la

tierra -habitadas casi o exclusivamente por animales no-humanos- deben estar protegidas de intervenciones humanas dañinas que pongan en peligro la sustentabilidad del ambiente y con ella la existencia misma de ciertas especies animales, en ningún caso dichos animales son considerados como poseedores de derechos territoriales. Espero poder mostrar que esto es inadecuado y que una teoría de los derechos territoriales que incluya a los animales no-humanos dentro del tipo de entidades elegibles para poseer tales derechos no solamente es plausible sino también necesaria, no solamente desde el punto de vista de la teoría misma sino también desde una perspectiva ecológica. Esto último ya que el reconocimiento de un derecho territorial de los animales salvajes implicaría colocar enormes límites sobre la actividad humana, principalmente sobre aquella que amenaza la estabilidad ecológica del territorio en cuestión.

En primer lugar, pone límites en lo que respecta a la expansión de los asentamientos humanos: esto significa no solamente que debemos construir de modo mucho más eficiente, o reconstruir aquellos lugares que hayamos arrasado en el pasado, sino que debemos dejar de edificar en territorios actualmente ocupados por animales. En segundo lugar,

también implica que nuestras actividades en territorios ocupados por animales deben conducirse a partir de lo que podemos denominar términos justos de cooperación. Evidentemente, esto va mucho más allá de simplemente terminar con la violencia directa en contra de los animales salvajes, ejercida a través de actividades como la cacería o el tráfico ilegal de animales exóticos. Significa, entre otras cosas, “que la ‘administración’ humana del territorio animal silvestre debe pasar por un proceso similar a la descolonización, remplazando la extracción unilateral [de recursos] por el intercambio justo y las destructivas prácticas de externacionalización de costos con prácticas sustentables ecológicamente, así como mutuamente beneficiosas” (Donaldson y Kymlicka 2011, 194).

Se podrá sostener, no obstante, que estos objetivos pueden conseguirse sin necesidad de garantizar a los animales no-humanos derechos territoriales. Existen otros esquemas disponibles, como el régimen de propiedad, que pueden extenderse de modo de cumplir con las demandas morales tanto de los defensores de los derechos de los animales como de los ecologistas. John Hadley (2005) ha propuesto en este sentido, muy sugerentemente, que a manera de control

sobre la intervención humana en áreas naturales, un régimen de propiedad privada para los animales no-humanos puede asegurar el mantenimiento de la estabilidad de los ecosistemas así como que los intereses vitales de los animales salvajes sean respetados.

De acuerdo a Hadley, el derecho de los animales no-humanos a la propiedad privada puede justificarse de la misma manera en que se justifica en el caso de los seres humanos, esto es, apelando al hecho de que ciertos bienes son necesarios para la satisfacción de sus intereses vitales.⁵ Desde este punto de vista, el derecho a la propiedad privada les garantizaría a los animales no-humanos un acceso seguro a los recursos que les son necesarios para satisfacer dichas necesidades esenciales.⁶

Evidentemente, un esquema de propiedad privada para los animales

silvestres conlleva ciertas dificultades prácticas. Una de ellas, que considero resoluble, surge también en relación con un esquema de derechos territoriales de los animales silvestres. Ésta se relaciona con el argumento según el cual los animales no-humanos no poseen las capacidades cognitivas necesarias para ejercer derechos de propiedad, o de cualquier otro tipo. Desde este punto de vista, no es suficiente que los intereses vitales de los animales puedan ser asegurados mediante el establecimiento de un esquema de derechos. En cuanto los animales carecerían de los atributos mentales necesarios para participar activamente de un marco de derechos, se argumenta, no debiesen ser beneficiarios de la protección que garantiza un esquema jurídico. Esta objeción asume que los derechos de los animales debiesen tener la misma forma que los derechos concebidos para individuos humanos. No obstante, no veo porque esto tiene que ser así. Como el mismo Hadley afirma correctamente, “la institución de un régimen de propiedad privada para los animales no humanos puede ajustarse plenamente a los estándares e incidentes comprendidos por el derecho liberal a la propiedad sin tener por ello que ser un calco del esquema de propiedad de los seres humanos” (*Ibid.*, 306).

⁵ Para Hadley, “los animales no-humanos también utilizan recursos naturales para propósitos críticos, como el de la satisfacción de sus necesidades básicas y las de su descendencia” (2005, 308).

⁶ Hadley defiende su propuesta sobre la base de que, “dado que las actividades destructivas del medio ambiente son invariablemente producidas por personas físicas o jurídicas que ejercen sus derechos en conformidad con algún tipo de régimen de derechos de propiedad [...], la legitimidad moral y política de un límite a las acciones destructivas descansará de esto modo sobre la invocación de conceptos y principios que son actualmente reconocidos como legítimos” (2005, 306).

Por otro lado, la incapacidad cognitiva no representa en realidad ningún obstáculo respecto de la titularidad de un derecho en el caso de los individuos humanos. Esto es evidente, por ejemplo, en el caso de infantes o de personas incapacitadas mentalmente que aun así gozan de derechos de propiedad sobre un bien obtenido ya sea por medio de herencia o donación. Así, tal como en estos casos sus intereses son representados por un adulto competente, que funge como guardián (“trusteeship”) del bien del beneficiario, en un esquema de propiedad que se extendiera de modo de abarcar a los animales no humanos el rol de guardián podría ser ocupado por un funcionario de gobierno o por un representante de alguna organización de protección animal.⁷

Otra dificultad de un esquema de derechos de propiedad que incluya a los animales no humanos es que éste no consigue captar la complejidad de las relaciones entre los animales y el territorio que habitan. Al respecto, Donaldson y Kymlicka han afirmado que “una cosa es decir que un pájaro tiene un derecho de propiedad sobre su nido, o [de modo

similar] que un lobo tiene derechos de propiedad sobre su guarida –pedazos específicos de territorio utilizados exclusivamente por una familia de animales. Sin embargo, el hábitat que los animales necesitan para sobrevivir se extiende más allá de dichas porciones específicas de territorio” (2011, 160). En efecto, “los animales necesitan frecuentemente volar o deambular por vastos territorios compartidos con otros animales” (Ibídem).

Lo que los animales requieren no es, pues, un derecho de propiedad sobre un pedazo particular de territorio sino un derecho, digamos, a mantener su modo de vida dentro de un territorio. Por esta entre otras razones, considero que el objetivo de conciliar las demandas morales del ambientalismo con las de los defensores de los derechos de los animales –tal como Hadley se lo proponía- puede ser mejor satisfecho desde una perspectiva que abogue por el reconocimiento de derechos territoriales de los animales.

III. El problema del ‘vínculo’: respuestas liberales a la cuestión del territorio

La segunda interrogante a la que toda teoría acerca del territorio debiera responder –¿cuál es el fundamento del

⁷ Acerca de la noción de “trusteeship” aplicada al caso de los animales no humanos, véase Thomas M. Scanlon, *What we owe to each others*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2008, pp. 182-184.

derecho predicado respecto de dicha entidad?- trae consigo dificultades analíticas distintas a las propias de la cuestión de la elegibilidad (*attachment problem*).⁸ Si el ‘problema de la elegibilidad’ busca responder a la pregunta acerca del tipo de entidad que califica para tener derechos territoriales, el ‘problema del vínculo’ intenta explicar a partir de qué tipo de relación con el territorio dicha entidad puede justificar moralmente su derecho.

Antes de seguir avanzando es importante señalar que, como bien señala Kolers, “una solución al ‘problema del vínculo’ debiera también dar cuenta de la individuación de los vínculos” (Ibídem). En otras palabras, debe dar cuenta también de la singularidad del vínculo de un grupo determinado con un territorio específico.⁹ De este modo, el ‘problema del vínculo’ debe responder a dos cuestiones diferentes. Debe, por una parte, explicarnos el tipo de vínculo que funda

un derecho territorial *en general* y, por la otra, mostrarnos por qué una determinada entidad tiene derechos territoriales sobre un pedazo de tierra particular.

Para explicar esta doble tarea, vinculada a niveles diferentes de la teoría del territorio –universal y particular, respectivamente-, Simmons efectúa una analogía con la propiedad privada y su justificación. De acuerdo a Simmons, la propiedad privada se encuentra justificada *en general* ya que “sin un control permanente sobre bienes externos es mucho más difícil para las personas asegurar sus intereses esenciales y el ejercicio de auto-gobierno” (2001, 308). Ahora, una teoría adecuada acerca de la propiedad debiera, a la par de ofrecer una justificación universal de la propiedad como la que avanza Simmons, establecer un criterio teórico plausible que nos ayude a comprender cómo puede un individuo justificadamente reclamar un objeto externo como su propiedad *particular*. En la medida en que la apropiación de un objeto externo implica que el resto queda excluido de su uso, una teoría adecuada de la propiedad privada debe ser capaz de justificar moralmente dicha exclusión.

Con el territorio ocurre, como ya se dijo, algo similar. Una teoría acerca del

⁸ De acuerdo a Kolers, “un criterio plausible de vínculo [con un territorio] debe ser capaz de determinar qué tipo de conexión [con un territorio] es relevante para establecer derechos territoriales” (2009, 22).

⁹ Lo que Kolers denomina individuación de los vínculos ha sido también llamado por otros autores ‘requerimiento de particularidad’. La idea detrás de esta noción es la de que cualquier teoría política sobre el territorio debe poder decirnos por qué determinado colectivo tiene derechos sobre *este* territorio en particular.

territorio puede justificar un derecho *general* al territorio diciendo que sin un control permanente sobre éste es muy difícil avanzar los intereses esenciales de los habitantes o asegurar su auto-gobierno. No obstante, una teoría que afirme la importancia del territorio en general sin proponer un criterio para fundamentar las reivindicaciones sobre un pedazo de tierra en particular es una teoría del territorio incompleta. La literatura acerca del territorio muestra en este aspecto una considerable diversidad de puntos de vista. En efecto, una variedad importante de argumentos políticos se presenta como candidatos para fundar derechos territoriales. Los argumentos más comunes apelan a la ocupación de un territorio por un período extenso de tiempo, la corrección de injusticias pasadas, el uso apropiado y/o eficiente de la tierra, la identificación con el territorio y al reparto igualitario de los recursos de la tierra.¹⁰

¹⁰ Sobre este último principio de adjudicación algunos igualitaristas estrictos consideran que la justicia global exige una distribución igual de los recursos naturales de la tierra. Entre dichos recursos a distribuir no solamente se encontrarían bienes extraíbles como los minerales, el carbón, el petróleo o los frutos silvestres, sino la superficie misma de la tierra. No obstante, estoy de acuerdo con quienes consideran que las teorías de la justicia distributiva internacional son inaplicables al problema del territorio. Tamar Meisles (2009), por ejemplo, considera que la naturaleza misma de

Probablemente, el argumento más utilizado para fundamentar un derecho al territorio sea el del asentamiento ('settlement') histórico o de larga data. Autores identificados con el nacionalismo liberal sostienen en este sentido que "el hecho de que los miembros individuales de una nación estén asentados en un pedazo de tierra en particular constituye un factor primordial que debe ser tenido en cuenta en la evaluación de la reivindicación de esa nación al control sobre el territorio" (Meisels 2003, 114).

En su sentido más estrecho el concepto de 'asentamiento' denota el simple hecho de la residencia en un

los principios redistributivos, es decir, su alcance global, restringe su aplicación en el caso de disputas territoriales, cuyo contexto es casi siempre bilateral. Kolers también rechaza la aplicabilidad de dicho enfoque a las cuestiones territoriales a causa de que éste tiende a considerar la tierra como un bien uniforme cuya distribución debería hacerse de acuerdo a un principio unitario: su valor comercial. En su opinión, "el sometimiento de todas las personas y de todas las formas de vida al mismo orden igualitario fuerza a todos a una sola relación con las cosas y a un solo tipo de papel en la economía política –es decir, la mercantilización universal y el consumo de mercado, respectivamente" (2011, 56). Puesto que puede afirmarse que el valor que posee para los animales salvajes su hábitat natural es algo que no se puede calcular en términos monetarios, imponer el valor comercial de los recursos de la tierra como principio de adjudicación territorial sería injusto para los animales e incluso podría dejarlos en una situación peor que en la que se encuentran actualmente.

territorio; podríamos decir, el hecho de ‘estar ahí’. Tamar Meisels denomina a esta concepción estrecha del asentamiento ‘acampamiento’. Ahora, de acuerdo al propio Meisels, la mera presencia en un territorio no agota el significado de dicha noción. Más aún, por si misma, la residencia en un territorio no puede servir de base legítima para un reclamo territorial.¹¹

Meisels señala, por lo tanto, que “el interés involucrado en la soberanía territorial sobre los lugares de asentamiento nacional puede ser mejor captado por la adopción de una comprensión más amplia y más activa de la expresión ‘asentamiento’, que incluya una cierta interacción con el territorio en cuestión” (Ibídem). De esta forma, aunque incluyendo lógicamente el significado restringido, la noción de ‘asentamiento’ involucraría, de acuerdo al nacionalismo liberal, una relación fructífera con el territorio que consiste, esencialmente, en el hecho de construir en él y dar forma a su paisaje.¹² En suma,

¹¹ En efecto, aún concediendo que el ‘acampamiento’ no carece de relevancia moral, Meisels afirma que “el hecho de que los nacionales ingleses habiten la isla europea actualmente llamada Gran Bretaña no captura el especial interés que los británicos tienen en aferrarse a esta isla” (2003, 118).

¹² Kolers (2011) sostiene que para ser moralmente relevante y estar capacitada para fundar un

concluye Meisels (2003, 118) “el ‘asentamiento’ es considerado como haciendo referencia no sólo a la presencia de individuos en una pedazo de tierra, sino también a la existencia de una infraestructura física permanente”.

El aspecto nacionalista de esta perspectiva se refleja en el hecho de que lo que se considera relevante no es simplemente que los residentes modifiquen el territorio en cuestión, sino que lo reformen o le den forma a la luz de su cultura nacional. David Miller, citado por Meisels (2003, 36), afirma al respecto lo siguiente:

las personas que habitan un determinado territorio forman una comunidad política. A través de prácticas y de la costumbre, así como por decisión política explícita, crean leyes, establecen derechos individuales o colectivos, realizan obras públicas, dan forma al aspecto físico del territorio. Con el tiempo esto toma un significado simbólico en la medida en que entierran a sus muertos en ciertos lugares, establecen santuarios o monumentos

derecho territorial, dicha relación entre el territorio y sus habitantes debe ser de carácter bidireccional. Para decirlo en pocas palabras, debe tratarse de una relación en donde no solamente el territorio es transformado por sus habitantes, sino una en donde el territorio en cuestión también ejerce una influencia relevante sobre las prácticas y la identidad de los residentes.

seculares, y así sucesivamente. Esto a su vez justifica su pretensión de ejercer una autoridad política permanente sobre ese territorio.

De acuerdo a estos autores, por lo tanto, al expresar en -y a través de- un territorio particular su cultura nacional, la comunidad política nacional adquiere un derecho sobre dicho territorio. Otras interpretaciones liberales, no comprometidas con el nacionalismo, han apelado de similar manera al ‘asentamiento’ como fundamento de los derechos territoriales. Por razones de espacio, me referiré en lo que sigue a aquellas que provienen de interpretaciones contemporáneas del pensamiento de Locke, las que considero particularmente iluminadoras para nuestro propósito.

Interesantemente, del pensamiento de Locke han derivado dos tipos de propuestas teóricas acerca del territorio: individualistas y colectivistas. Como bien se sabe, Locke fundamentó la apropiación privada de la tierra, originalmente poseída en común por todos los hombres, sobre la misma idea que justificaba la existencia de la propiedad privada respecto de las cosas del mundo, esto es, el trabajo humano. Esto ha llevado a autores como Hillel Steiner a proponer que los derechos

territoriales del Estado derivan de los derechos individuales de propiedad privada. Según esta interpretación de la teoría de Locke, los propietarios individuales crean el territorio al investir voluntariamente al Estado, mediante el consentimiento, con autoridad sobre sus bienes privados, incluyendo entre estos a la tierra. De acuerdo a Steiner, en efecto, “para el liberalismo, todas las demandas legítimas de grupos deben ser agregaciones de -deben ser reducibles a- las demandas legítimas de personas individuales. Esto significa que las reivindicaciones territoriales legítimas de un grupo no se extienden más allá de las posesiones territoriales legítimas de sus miembros o de sus agentes” (1998, 66).

En contraposición a esta lectura de Locke, Cara Nine (2008; 2012) ha propuesto en varios lugares que una lectura adecuada de *El segundo tratado sobre el gobierno civil* nos conduce a diferenciar los derechos territoriales de los derechos de propiedad. En sus palabras, “la diferencia principal entre los dos derechos es que la función primaria de un derecho de propiedad es dar al titular del derecho un *control sobre el acceso de las personas al uso y beneficios* de una cosa, y la función central de un derecho territorial es dar al titular del derecho la

facultad de *establecer justicia* dentro de una región particular” (2008, 149).

La interpretación ofrecida por Nine de Locke contiene tres diferencias fundamentales con la lectura individualista de Steiner. Una de ellas es, como ya dije, el hecho de diferenciar los derechos territoriales de los derechos de propiedad privada. La segunda diferencia consiste en que para Nine las únicas entidades elegibles para ser titulares de derechos territoriales son los colectivos. Por último, la tercera diferencia es que su lectura de Locke no requiere de la noción de consentimiento como justificación de los derechos al territorio.¹³

Para Nine, de hecho, la teoría lockeana de la apropiación privada de las cosas del mundo es una respuesta directa al hecho de que los derechos de propiedad no pueden establecerse a través del consentimiento.¹⁴ Por esta razón, la teoría

de la propiedad parece hecha a medida para delinear una teoría de los derechos territoriales. “A pesar –escribe Nine– de que la propiedad y el territorio son tipos diferentes de derechos, ambos son derechos exclusivos sobre bienes. En este sentido, el mismo argumento –adaptado apropiadamente– puede ser utilizado para justificar ambos tipos de derechos” (2012, 29).

En “A lockean theory of territory”, Nine sostiene que “los estados cumplen con los dos requisitos establecidos en la teoría de Locke para tener un derecho a la tierra. De acuerdo con la teoría lockeana de los derechos de propiedad, 1) los agentes deben ser capaces de transformar la tierra, creando de ese modo una relación con ella; y 2) esta relación debe ser moralmente valiosa” (2008, 155). El Estado, o más precisamente, cualquier colectivo humano, transforma la tierra de la misma manera en que lo hacen los individuos, esto es, a través de la mezcla de su trabajo con la tierra. Ahora bien, ¿en qué consiste dicho trabajo predicado respecto del colectivo? Según Nine, el Estado ‘trabaja’ sobre la tierra a través de la creación, adjudicación y cumplimiento de las leyes en un territorio. En palabras de la propia autora, “a través de la

prácticamente imposible de cumplir, llevándome incluso hasta la muerte.

¹³ Acerca de esto último, considero que la interpretación individualista de Locke genera una serie de dificultades, en gran parte derivadas por el hecho de descansar sobre la noción de consentimiento, que la hacen inaplicable para el caso de los animales no-humanos. Gran parte del atractivo de la teoría sobre el territorio de Nine, por su parte, radica justamente en que no depende del consentimiento.

¹⁴ En efecto, si para asegurar mi supervivencia me son necesarios ciertos bienes del mundo, esperar por el consentimiento del resto para apropiarme de dichos bienes necesarios me impondría una carga demasiado penosa que me sería

creación, adjudicación y ejecución de la leyes, los estados practican habilidades alteradoras-del-mundo que pueden servir de fundamento para las reivindicaciones de derechos sobre la tierra” (Ibídem).

Como resulta evidente, de modo similar que para los nacionalistas liberales, para los intérpretes de Locke no es el mero hecho de residir en un determinado territorio lo que sirve de base para fundar un derecho sobre el territorio. Al ‘asentamiento’ debe sumársele un cierto tipo de relación con la tierra. Si para los nacionalistas lo esencial es el significado que tiene el territorio para la identidad cultural de la nación, para Nine, y para los lockeanos en general, el derecho al territorio deriva de una cierta concepción acerca del uso de la tierra. Como señalé, para Nine dicha relación tiene que ver con el establecimiento de la justicia en el territorio. Un estado legítimo, desde este punto de vista, es aquel que tiene la capacidad para proveer las garantías de la justicia a los sujetos residentes en un territorio particular.

Como bien se sabe, la teoría lockeana de la propiedad contiene dos principios limitantes.¹⁵ Uno de estos es conocido como la ‘estipulación de Locke’

¹⁵ Un principio limitante, como su nombre lo indica, nos indica cuáles son los límites del principio general en su aplicación práctica.

y sostiene que la apropiación privada de bienes se encuentra justificada siempre y cuando se haya “dejado suficiente e igualmente bueno a los otros en común” (1998, 288).¹⁶ El otro principio limitante señala que la propiedad de los bienes adquiridos por el trabajo debe estar reglada por el mejor uso.¹⁷ Como sostiene al respecto Kolers, las “instancias de apropiación, aunque exigidas por la necesidad de sobrevivir y prosperar, se justifican (y delimitan) por el hecho de que evitan el desperdicio y no hacen daño a aquellos que son excluidos” (2011, 108). En el ámbito de una teoría sobre el territorio, estos principios limitantes han sido generalmente traducidos en términos del uso eficiente de la tierra. Según Nine, en efecto, “el principio limitante de la eficiencia estipula que, si 1) el actual titular del derecho sobre la tierra está desperdiciándola y 2) otros están siendo severamente dañados debido a la carga que el derecho les impone al no permitirles el acceso al uso de la tierra, entonces los actuales titulares del derecho

¹⁶ De acuerdo a Robert Nozick, dicho principio “tiene por objeto asegurar que la situación de los otros no empeore” (2012, 177), al no ser ya capaz de usar libremente lo que antes podía.

¹⁷ Este principio es violado cuando, superados los límites de la moderación, un individuo se apropia de una cantidad tal de bienes que al no poder ser consumidos por él se desperdician, usurpando por ende lo que pertenece por derecho a los demás.

pueden tener sus derechos limitados a fin de permitir a otros dicho acceso” (2008, 162).

A mi juicio, el principio del uso eficiente está expuesto a dos tipos de críticas interrelacionadas. La primera crítica proviene del hecho de que, tal como está formulado, dicho principio no ofrece ningún tipo de criterio que establezca qué se considera ‘desperdiciar’ la tierra. Más aún, no parece posible encontrar una definición de ‘desperdicio’ vinculada al territorio que sea algo diferente de la imposición general de un criterio cultural particular. En este sentido, la hipótesis lockeana de acuerdo a la cual la tierra es un material pasivo, esencialmente inútil hasta que se le imbuje de valor a través de la mezcla con el trabajo humano, no puede fungir como criterio universal para juzgar si un colectivo particular tiene derecho o no sobre un territorio.¹⁸

Intentando salvar el principio de eficiencia de esta objeción, Tamar Meisels, siguiendo la descripción de Rawls sobre los bienes primarios¹⁹, señaló que “en el

caso de la tierra y su explotación, podemos asumir con seguridad que ciertos bienes deben de ser de valor para cualquier persona racional, independientemente de cualquier otra cosa que él o su cultura valore” (2003, 102). De lo anterior Meisels concluye que “en relación con la tierra, podrían ser asumidos como tales bienes como los alimentos, el agua, recursos naturales, la vivienda y varios otros medios de subsistencia. Las culturas, y los individuos que adhieren a ellas, no pueden ser indiferentes a estos bienes o a su obtención, que depende del uso eficiente de la tierra” (Ibídem).

Aun concediendo que dicha lista de ‘bienes primarios’ pueda ofrecer una solución plausible al problema de la búsqueda de un criterio no particularista para verificar el no desperdicio de la tierra, cosa que no considero que sea así, el principio de la eficiencia sigue siendo inadecuado como criterio para establecer de forma incontrovertida un derecho al territorio. Debo señalar que la estrategia

varias cosas de las que preferiría tener más que menos. Teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines, cualesquiera que estos fines puedan ser. Los bienes sociales primarios, presentados en amplias categorías, son derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas” (Rawls 2011, 95).

¹⁸ Este problema resulta particularmente claro cuando nos referimos al caso de los animales no humanos.

¹⁹ “[L]os bienes primarios [...] son las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer. Cualesquiera que sean en detalle los planes racionales de un individuo, se supone que existen

de Meisels de perseguir un criterio de uso universal vinculando a éste con la subsistencia no me parece del todo inadecuado. No obstante, me parece que Meisels equivoca el camino cuando establece lo que podemos denominar un umbral mínimo de uso eficiente, desatendiendo por completo la posibilidad de que existan modos de uso de la tierra que no son sustentables desde el punto de vista ecológico.

Avery Kolers se refiere a esto cuando señala que hay un problema con los criterios de uso cuando estos imponen un mínimo pero no un máximo. “Cualquier criterio –sostiene este autor– que tome en serio las demandas (universales) de los extranjeros y las demandas (prospectivas) de las personas futuras debe imponer no sólo una cantidad o forma mínima de uso, sino un máximo. *Necesitamos, en otras palabras, un elemento de sustentabilidad*” (2011, 108 [el destacado es mío]). Así, tal como la mera residencia en un territorio no garantiza la posesión de un derecho moral al territorio, el principio del uso eficiente de la tierra resulta también insuficiente. A continuación, a partir de algunas de las ideas acerca del territorio hasta aquí presentadas, trataré de delinear el perfil general de una teoría de los derechos territoriales de los animales silvestres.

IV. Hacia una teoría de los derechos territoriales de los animales salvajes

En la sección anterior se expusieron algunas de las teorías más influyentes en lo que respecta al problema del territorio. El énfasis se colocó sobre el nacionalismo liberal y la interpretación colectivista de Locke propuesta por Cara Nine. Dado que el objetivo de este artículo no era el de discutir los méritos particulares de cada una de ellas, han quedado fuera de esta exposición muchas otras propuestas plausibles acerca del territorio –por ejemplo, aquellas derivadas de la obra de Kant.²⁰ El objetivo al exponer estas teorías sobre el territorio era el de evaluarlas a la luz de lo que nos pueden decir acerca de los derechos territoriales de los animales no humanos.

Me ha parecido en este sentido que el nacionalismo liberal y el colectivismo lockeanos son aproximaciones que pueden ayudarnos a delinear una teoría de los derechos de los animales no-humanos al territorio. Considero, en efecto, que muchas de las reflexiones sostenidas por los liberales nacionalistas en torno a la importancia que tiene el territorio para los

²⁰ Para una aproximación kantiana a la cuestión del territorio, véase Anna Stilz, “Why do States have territorial rights”, *International Theory*, 1, 2009, pp. 185-213.

colectivos nacionales pueden ser extendidas más allá de las fronteras de las especies de modo de incluir a los animales silvestres. Con esto no hago referencia simplemente al hecho de que los animales silvestres son incapaces de subsistir fuera de un entorno ecológicamente viable. Me refiero también al hecho de que el tipo de relación bidireccional entre el territorio y el colectivo exigida por los autores nacionalistas se da también en el caso de los animales no-humanos y su hábitat.

La interpretación colectivista de Locke ofrecida por Cara Nine también brinda elementos útiles para una teoría de los derechos territoriales de los animales no-humanos. A primera vista puede parecer sorprendente que una teoría como la de Locke pueda acomodarse bien con el reconocimiento del derecho de los animales salvajes sobre la tierra. Después de todo, los argumentos utilizados para justificar la invasión y ocupación de ciertos hábitats silvestres son los mismos de los que se sirvieron los conquistadores europeos al colonizar tierras americanas.²¹ En efecto, de acuerdo a interpretaciones particulares de la teoría lockeana de la

²¹ Goodin, Pateman y Pateman señalan que “los pueblos aborígenes fueron considerados como en ‘estado de naturaleza’, no de civilización, y sobre esa base sus territorios fueron considerados abiertos para la apropiación y el desarrollo de estados propiamente modernos por colonos europeos” (1997, 828).

apropiación, para que se les reconociera un derecho sobre el territorio los habitantes de América debían de tener formas reconocibles de autoridad política, algún esquema de propiedad privada, industria y/o un gobierno, en otras palabras, debían ser un Estado. En tanto no cumplieran con estas condiciones, los habitantes de América fueron considerados como viviendo en estado silvestre - esto es, en un estadio anterior al de la forma Estado- y sus territorios vacíos, abiertos por ende a la colonización Europea.²² De modo similar, de acuerdo a Jennifer Wolch en la teoría urbana convencional “la urbanización transforma la tierra ‘vacía’ a través de un proceso llamado ‘desarrollo’ que produce un ‘mejoramiento de la tierra’” (cita extraída de Donaldson y Kymlicka 2011, 169). Asimismo, a los “desarrolladores se les exhorta (al menos en la teoría neoclásica) a dedicar la tierra al ‘mayor y mejor uso’” (*Ibidem*).

Más aún, a pesar de que se reconoce que las áreas silvestres tienen habitantes no humanos, éstos no son considerados como teniendo un derecho sobre el territorio. Esta falta de reconocimiento obedece a dos motivos

²² La célebre expresión de Locke, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1988, 301), “al principio todo el mundo era América”, puede ser interpretada en este sentido.

principales. En primer lugar, a que los animales no-humanos no son considerados como el tipo de entidad elegible para ser titular de derechos territoriales. En este sentido, incluso un documento como la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, redactada en el año 1978, es decir, treinta años después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que explícitamente reconoce que los animales no-humanos pueden tener derechos, cuando especifica en su artículo cuarto los derechos de los animales silvestres se limita a afirmar que “todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse [...] Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho”.

Evidentemente, el derecho a vivir libre en su propio ambiente natural y a reproducirse es más débil que el reconocimiento del derecho de los animales al territorio.²³ En efecto, mientras la declaración se limita a reconocer un derecho negativo a no ser

privado de libertad –a través de actividades humanas como la pesca, la caza, la captura de animales destinada a la experimentación o para trasladarlos a zoológicos, entre otras-, afirmar que los animales salvajes tienen derechos territoriales significa que tienen el derecho a perseguir su propio bien de forma autónoma.

La segunda razón de la falta de reconocimiento de un derecho territorial es que se considera generalmente que los animales no-humanos no tienen una relación moralmente relevante con la tierra que habitan. Por mi parte, considero, por el contrario, que los animales salvajes no ocupan simplemente un determinado pedazo de tierra, sino que establecen relaciones complejas y activas sobre su entorno que a su vez modifican el estado natural de la tierra. Por otra parte, si tomamos en consideración la lista de ‘bienes primarios de la tierra’ propuesta por Meisels (2009), resulta muy difícil afirmar que los animales silvestres son indiferentes a tales cosas. Recordemos que entre dichos bienes se encuentran los alimentos, el agua, la vivienda y varios otros medios de subsistencia. Del mismo modo, pues, que desde el punto de vista de la teoría de Locke la protección de los intereses más básicos de los individuos exige la existencia de derechos

²³ De acuerdo al lenguaje aquí utilizado, la Declaración no se plantea seriamente la cuestión acerca de la ‘elegibilidad’ de los animales no-humanos respecto del goce de un derecho al territorio que habitan.

territoriales, *la satisfacción de intereses críticos de los animales a través de los recursos de la tierra debiera garantizarles a éstos por lo menos un derecho general al territorio.*

Ahora, los animales silvestres no solamente satisfacen el criterio mínimo de uso implícito en la lista de ‘bienes primarios’. En general, también satisfacen el criterio máximo, referido al uso sustentable de la tierra propuesto por Avery Kolers (2011)²⁴. En efecto, mediante el uso sustentable de los recursos de la tierra los animales no-humanos demuestran que pueden cumplir con esta condición necesaria de legitimidad territorial. En suma, no sólo niego la concepción general de que los animales no modifican a través del uso la condición natural de la tierra, sino que afirmo también que en la mayoría de los casos satisfacen plenamente los dos

criterios necesarios en torno al uso de la tierra que se han propuesto en la literatura reciente acerca del territorio: el de uso eficiente y el de sustentabilidad.

Ahora, aun concediendo que los animales no-humanos satisfacen estos dos requisitos, resulta posible todavía afirmar que esto no les garantiza la titularidad de un derecho al territorio. Como vimos líneas arriba, el principio de uso eficiente funciona solamente como un principio limitante, es decir, sirve para indicarnos cuándo los actuales titulares de un derecho pueden tener limitado dicho derecho a fin de permitir el acceso de otros a la tierra –y no cuándo una entidad particular tiene legítimamente un derecho sobre el territorio. El criterio de sustentabilidad, por su parte, es un criterio necesario para el reconocimiento de un derecho territorial pero no suficiente.²⁵

De acuerdo a Cara Nine (2008), como se vio líneas arriba, el único tipo de relación relevante que justifica un reclamo moral sobre la tierra es el establecimiento de la justicia en el territorio en cuestión. Desde este punto de vista, en la medida en que los animales silvestres no son capaces

²⁴ Cabe hacer notar que esto no ocurre en todos los casos. En efecto, hay animales que colonizan territorios hasta consumir sus recursos, destruyendo así las condiciones mismas de reproducción de su especie, así como de aquellas otras con las que comparte un determinado ecosistema. Para decirlo en pocas palabras, no se puede afirmar sin más que la relación de los animales con el territorio sea siempre estable o sustentable. Este hecho, no obstante, no pone en cuestión, a mi juicio, la legitimidad *en general* de un derecho al territorio de los animales no-humanos. Agradezco a uno de los pares evaluadores por empujarme a señalar este punto.

²⁵ Para ponerlo en términos más sencillos, la pregunta en torno al vínculo –¿cuál es el fundamento moral del derecho al territorio?– no puede ser respondida apelando solamente a los criterios de uso eficiente y sustentabilidad.

de crear -y hacer cumplir- leyes que regulen sus relaciones entre sí al interior de un territorio, no son el tipo de seres de quienes se pueden predicar derechos territoriales. Esta conclusión me parece inadecuada ya que fetichiza una forma legal sobre la sustancia moral que está a la base del derecho a la tierra. Así, estoy de acuerdo con Donaldson y Kymlicka (2011, 173) cuando sostienen que “a la hora de evaluar si se deben conceder derechos de soberanía a comunidades particulares, lo que importa no son las instituciones jurídicas que suceda que posean.” De acuerdo a estos autores, lo que importa es si dicha comunidad posee un interés en su autonomía, el cual depende, a su vez, de si el florecimiento de los miembros de la comunidad se encuentra vinculado a su habilidad para mantener sus modos de organización y de autorregulación en el territorio.²⁶

En el caso de los humanos es claro que tales intereses no coinciden en todos los casos con las fronteras estatales actualmente existentes. Existen, en efecto, un gran número de colectivos humanos - ya sean de carácter religioso, étnico o

cultural- con un interés en la autonomía, a los que no le son otorgados derechos de soberanía sobre el territorio porque carecen de formas jurídicas de organización. Los animales silvestres, como las comunidades humanas sin-Estado, carecen del tipo de diferenciación institucional que separa el ‘Estado’ de la ‘sociedad’. Ello, sin embargo, no debiera implicar que sus intereses no sean tomados en consideración. Después de todo, al igual que en el caso de las comunidades humanas, el florecimiento de sus miembros depende en gran medida de la protección de sus tierras, así como del ejercicio de la autonomía territorial. Ahora bien, si no se trata del establecimiento de la justicia mediante leyes en un territorio, ¿sobre qué puede un colectivo apoyar una conexión moralmente relevante con el territorio en cuestión? A mi juicio, en orden a poseer derechos territoriales, un colectivo debe ser capaz de proveer un contexto en donde los miembros de la comunidad puedan satisfacer sus necesidades esenciales y desarrollarse plenamente en conformidad con sus capacidades.²⁷

²⁶ Para una discusión interesante acerca este punto, así como sobre la distinción entre “welfare-interest” y preference-interest” y su relación con la autonomía, véase Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, California, University of California Press, 2004, pp. 84-88.

²⁷ Para una aplicación de la perspectiva de las capacidades al caso de los animales no-humanos, véase Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Species Membership*, MA, Harvard University Press, 2007, pp. 325-407.

De modo similar, Donaldson y Kymlicka afirman que, para los animales salvajes, igual que en el caso de los humanos, lo que cuenta desde el punto de vista moral “es la capacidad para responder a los desafíos que enfrenta una comunidad, y para proporcionar un contexto social en el que sus miembros puedan crecer y florecer” (2011, 175).²⁸ Desde mi punto de vista, los animales salvajes poseen, tanto individual como colectivamente, las capacidades exigidas para poseer un derecho al territorio.²⁹ Estas competencias, sumadas al uso sustentable de los recursos de la tierra, son, a mi juicio, suficientes para establecer un derecho de los animales no-humanos al territorio.

En uno de los escasos textos dedicados de modo explícito a la cuestión de los derechos territoriales de los

animales, Roland Cordero³⁰ afirma que “puesto que los derechos territoriales son derechos *a* algo y no derechos para hacer algo, considero la pregunta sobre la posibilidad de que los animales tengan derechos territoriales como una pregunta acerca de si pueden haber o no reglas que requieran que les sea dado o permitido a ciertos animales el uso exclusivo de ciertos territorios” (2002, 229). Reconocer que los animales silvestres tienen derechos territoriales significaría entonces que tienen derecho a estar ahí en donde la naturaleza los ha colocado y a determinar autónomamente sus formas de vida. Esto implica que los animales silvestres, estas verdaderas ‘otras naciones’, tienen el derecho de permanecer libres de invasión, colonización, explotación y de todas aquellas prácticas que interfieran en el ejercicio de su autonomía sobre el territorio.³¹

Lo anterior, evidentemente, impondría ciertas obligaciones sobre los seres humanos. Ahora, para que tales

²⁸ De esta forma, si en una geografía particular reside un colectivo que cumple satisfactoriamente con estos criterios y, al mismo tiempo, le es negado el reconocimiento de un derecho sobre el territorio, se está cometiendo un acto de injusticia.

²⁹ Individualmente, por ejemplo, saben qué tipo de alimentos comer, dónde encontrarlos, así como el modo de almacenarlos para su consumo en el invierno. Conocen también el mejor modo de ubicar o construir un refugio, cómo proteger a sus crías y reducir los riesgos de la depredación. Desde el punto de vista colectivo, los animales silvestres son capaces de cooperar entre sí para cazar, evitar a sus depredadores y/o proteger a los miembros más jóvenes o débiles del grupo.

³⁰ Otra excepción, aunque vinculada exclusivamente con los derechos territoriales de los grandes simios, es el ensayo de Robert Goodin, Carole Pateman y Roy Pateman, “Simian Sovereignty”, *Political Theory* 25, 6, 1997, pp. 821-849.

³¹ Desde esta perspectiva, el derecho de los animales no-humanos al territorio puede ser comprendido como un derecho a estar libre de dominación.

obligaciones estén justificadas la relación de los animales con el territorio debe ser moralmente valiosa. A mi juicio, lo dicho hasta aquí favorece el caso del derecho moral de los animales al territorio. Ahora bien, el reconocimiento del derecho de los animales silvestres al uso exclusivo de ciertos territorios no implica, o, mejor dicho, no exige que nuestra posición práctica respecto de los animales salvajes sea la formulada por Regan, quien señala al respecto que, “siendo ni los auditores ni los gerentes de la felicidad en la naturaleza, los administradores de la vida silvestre deben estar preocupados principalmente con ‘dejar ser a los animales’, manteniendo a los depredadores humanos fuera de sus asuntos, permitiendo que estas ‘otras naciones’ forjen su propio destino” (2011, 357). Por el contrario, considero que el respeto al derecho de los animales silvestres es perfectamente compatible con varias formas de interacción y asistencia. De hecho, una vez reconocidas como ‘naciones animales’ sus intereses deberían quedar protegidos por la comunidad internacional del mismo modo en que lo son los intereses de los Estados-nación. En todo caso, por cuanto excede los límites de este artículo, dejo abierta esta cuestión.

HUGO TAVERA

Cientista político de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México), con estudios de posgrado en sociología en la Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS (Chile). Candidato a Doctor en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile. Áreas de investigación: teoría política moderna y contemporánea, teorías de la justicia, justicia entre especies y estudios críticos animales. Actualmente se encuentra terminando una tesis doctoral sobre la animalidad en la obra de Maquiavelo.

Bibliografía

Cordero, Ronald (2002) “The Metaphysics of Rules and the Territorial Rights of Squirrels”, *Journal of Social Philosophy* 33(2): 297-309

Declaración Universal de los Derechos de los Animales (Fuente: <http://www.conciencia-animal.cl/paginas/temas/declaracion.htm>)

Donaldson, Sue; Kymlicka, Will (2011) *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (New York: Oxford University Press)

Goodin, Robert E.; Pateman, Carole; Pateman, Roy (1997) “Simian Sovereignty”, *Political Theory* 25(6): 821-849

Hadley, John (2005) “Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights”, *Journal of Social Philosophy* 36(3): 305-315

- Kolers, Avery (2009) *Land, Conflict and Justice: A Political Theory of Territory* (New York: Cambridge University Press)
- Meisels, Tamar (2003) “Liberal Nationalism and Territorial Rights”, *Journal of Applied Philosophy* 20(1): 31-43
- Meisels, Tamar (2009) *Territorial Rights* (Dordrecht: Springer)
- Nine, Cara (2008) “A Lockean Theory of Territory”, *Political Studies* 56: 148-165
- Nine, Cara (2012) *Global justice and territory* (Oxford, Oxford University Press)
- Nozick, Robert (2012) *Anarquía, Estado y Utopía* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Nussbaum, Martha (2007) *Frontiers of Justice: Disability, Species Membership* (MA: Harvard University Press)
- Rawls, John (2011) *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Rawls, John (2006) *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica)
- Regan, Tom (2011) *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press)
- Scanlon, Thomas (2008) *What We Owe to Each Others* (Cambridge MA, Harvard University Press)
- Simmons, A. John (2001) “On the Territorial Rights of States”, *Philosophical Issues* 11: 300-326
- Steiner, Hillel (1998) “Territorial Justice”, en Lehning, P.B. (Ed.) *Theories of secession* (London: Routledge)

Steiner, Hillel (2008) “May Lockean Doughnuts Have Holes? The Geometry of Territorial Jurisdiction: A Response to Nine”, *Political studies* 56: 949-956

Stilz, Anna (2009) “Why do States have Territorial Rights”, *International Theory*, 1: 185-213

POLÍTICA, TÉCNICA Y ANIMALES NO HUMANOS: ACERCA DEL SENTIMIENTO DE REPULSIÓN Y ASCO

Jorge Vélez Vega¹

A través de un análisis realizado sobre la condición política del hombre, entendido como animal político, constituido en su ser gregario indistinto a otros animales, buscamos exponer la relación que encuentra el animal humano con la política y la técnica en dos instancias particulares, a saber, la del estado de naturaleza y la de la formación propiamente del Estado. Al explorar estas relaciones podemos pensar en el intersticio de la política y la técnica la relación de dominio que se tiene sobre los animales no humanos, que en su circunstancia onto-política se encuentran excluidos de las leyes de los Estados, pero incluidos en todas las técnicas de explotación y dominio. Al final hacemos un ejercicio de retrotracción para identificar una condición que subyace al dominio político y técnico sobre los animales, a saber, las sensaciones de repulsión y asco.

Palabras clave: filosofía política, animales no humanos, técnica, soberanía, repulsión

¹Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Querétaro. E-mail: jorgevelezve@outlook.es

Através de uma análise realizada sobre a condição política do homem, entendido como animal político, constituído em seu ser gregario indistinto a outros animais, procuramos expor a relação que encontra o animal humano com a política e a técnica em duas instâncias particulares, a saber, a do estado de natureza e a da formação propriamente do Estado. Ao explorar estas relações podemos pensar no interstício da política e a técnica a relação de domínio que se tem sobre os animais não humanos, que em sua circunstância onto-política se encontram excluídos das leis dos Estados, mas incluídos em todas as técnicas de exploração e domínio. Ao final fazemos um exercício de retrotracción para identificar uma condição que subjaz ao domínio político e técnico sobre os animais, a saber, as sensações de repulsión e asco.

Palabras-chave: filosofia política, animais não humanos, técnica, soberania, repulsión

Through an analysis on the political condition of man, understood as a political animal, which constitutes his being indistinct in relation with other animals, we seek to expose the relationship that the human animal has with the political and technical ambits in two particular instances, namely in the state of nature and in the formation of the State. In exploring these relationships are permissible and makes us think about the possible political and technical domain relationship that we have upon the nonhuman animals, which in its onto-political circumstances are excluded from the law of States, but included in all activities of exploitation and domination. At the end, we do a rollback to identify a condition that underlies the political and technical dominion over animals, namely the feelings of revulsion and nausea.

Key words: political philosophy, non human animals, technique, sovereignty, revulsion

Introducción

El interés del hombre por saberse diferente a los demás animales ha puesto en juego diferentes puntos de vista, como la apuesta por la razón y el lenguaje o el desarrollo de la cultura en contraposición a la naturaleza. También se puede privilegiar el que los humanos puedan usar instrumentos y fabricar herramientas, para conseguir fines que no necesariamente terminan en la satisfacción de necesidades básicas como la alimentación o la protección. Sin embargo, en esas distinciones, que se basan en el afán de garantizar la superioridad, se ha perdido de vista la característica que se comparte con otros animales. Y no hablo de las condiciones biológicas que nos constituyen como seres vivos, sino de aquella condición que Aristóteles identificó, a saber, la condición política. Teniendo como referente esta condición, podemos decir que el animal humano es igual a otros animales, capaz de vivir asociado con otro de su misma especie. En esto no puede existir superioridad en relación a otros animales. La superioridad del animal humano, si se puede alegar alguna sobre los otros animales, vendrá después, ya sea por la razón, el lenguaje, la fabricación, etc.

En razón de lo anterior, nuestro análisis partirá de eso que no nos distingue de otros animales, de algo que no es propiedad exclusiva del humano, a saber, su condición gregaria. Con lo cual podemos decir que antes de cualquier idea antropocéntrica, que se base en un designio divino o en el mero uso de la razón y que busque el dominio absoluto de todo, existe la condición gregaria del hombre, como condición política que comparte con otros animales. Siguiendo esto, lo que haremos será identificar esta característica del ser humano, que si bien comparte con otros animales él llega a diferentes resultados por el nivel de orden y organización política del que es capaz. Este es el punto a tratar: toda agrupación de humanos, que termina en la formación de Estados, y que presupone un alto nivel de orden y organización, impone diferentes niveles de dominio sobre la naturaleza en razón de su propio beneficio y supervivencia. De esta manera pensaremos que la condición política del humano es la que provoca a su vez los medios para mantenerse unido, o sea, para seguir en un cierto orden y bajo una determinada organización, y que sin éstos no se hubiera podido garantizar su supervivencia. Para indagar en esto, seguiremos los siguientes puntos: a) animales políticos, apartado en el que

veremos que la condición del hombre como *politikós* refiere a motivos pre-políticos o pre-Estado; b) de la técnica a la política, aquí trataremos de desentrañar, a partir del mito del hombre narrado por Platón, la íntima relación entre técnica y política; c) la absorción de la técnica por la política, veremos cómo la formación de Estados dirige la técnica para llegar a un estado de abundancia, en el que la relación con la naturaleza se vuelve compleja; d) el privilegio del hombre y el derecho de muerte, donde se mostrará la relación existente entre los hombres y los animales, en la que el pensar sobre la soberanía dirigirá nuestros pasos; e) repulsión y asco: dominio del animal, apartado final en el que exploramos la realidad excluyente/incluyente que hace la política y la técnica sobre los animales no humanos, apoyándonos en un llamado de Walter Benjamin.

a) Animales políticos

Sin duda alguna la ficción del contrato social desarrollada por Thomas Hobbes nos pone la tarea de imaginar o recrear las relaciones que tienen los hombres entre sí antes de la formación del Estado. Esta formación humana pre-Estado de ninguna manera nos privaría de designarla como política, siguiendo el

sentido de la vieja palabra *politikós*, ya que lo que prima en ella es la asociación a la que pueden llegar los hombres, lo que se puede identificar como su condición gregaria. El hombre, después de todo, y antes de formarse dentro de un Estado, es un animal gregario. Hobbes identifica esta característica humana incluso en el estado de naturaleza, donde se desarrolla la guerra de todos contra todos. Aun en ese estado el hombre es capaz de formar alianzas aunque sean por estancias de tiempo muy corto. Para entender esto, primero tenemos que decir que todos los hombres son iguales en cuanto a la fuerza corporal se refiere. Bajo este supuesto Hobbes afirma que el hombre débil tiene la misma fuerza corporal para matar al más fuerte, “*ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra*” (Hobbes 2013, 100). Con esto no sólo podemos decir que la naturaleza del hombre es igual y corresponde directamente a la fuerza que emana de su cuerpo, sino que también por naturaleza el hombre goza de esa capacidad para unirse y asociarse con otros. La condición gregaria del hombre se cumple aunque sea con la finalidad de exterminar a otro de su especie. Esto no puede resultarnos extraño en una descripción de lo humano que se basa en el egoísmo. Al contrario, esta

característica posibilita o, más bien, genera esa disposición manifiesta a la guerra, en la que no existe la justicia por llevarse a cabo en un estado pre-civil. Además de esto, la desconfianza a los demás está presente en todo momento, pues no sólo se teme a un hombre que es igual en la capacidad de matar a otro sino en la unión de varios para exterminarlo y así apropiarse de aquello que es suyo.

“De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente, cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros.” (Hobbes 2013, 101)

Así, el que conquistó, el más fuerte, a pesar de ello vivirá con desconfianza y temor hacia los otros, pues el peligro de que otros hombres puedan asociarse o confederarse es latente, con lo cual la guerra, esa disposición manifiesta, se hace patente y se lleva a cabo. Hobbes dio cuenta de la capacidad de la que gozan los hombres para poder asociarse y unir fuerzas para poder conquistar, exterminar y privar la libertad de los otros aun antes

de la formación del Estado. Pero tenemos que decir que sin esa desconfianza y ese temor a la muerte no sería posible la unión de los hombres bajo una forma de poder centralizado y común con el que se logre, en la medida de lo posible, moderar los conflictos, si no es que tratar de extinguirlos.

Con esto podemos entender que a toda formación de Estados le precede esa característica del humano que le hace posible la asociación: su ser gregario. Esto último se entiende a través de la palabra *politikós*, pues como lo afirma Peter Sloterdijk:

“...la palabra politikós apunta -sin acertar exactamente- a motivos prepolíticos y no-urbanos de la asociación humana. Sugiere que los seres humanos son desde el principio los-seres-que-no-viven-solos y que no sólo se reúnen para el apareamiento, aunque tampoco únicamente para el negocio ciudadano”. (2004, 174)

Ni apareamiento ni negocio, o no sólo eso. Las asociaciones humanas pre-Estado implican demasiadas actividades, que en el caso de Hobbes estriban en el despojo de los bienes de los otros, además del posible dominio de los débiles. Y digo posible porque es igual de fácil para el fuerte tanto dominar como aniquilar al

débil. Además de que otras actividades no pueden llegar a ser tan complejas o desarrolladas, pues el nivel de cooperación es mínimo. Esto se debe a que las asociaciones humanas presentan, en el estado de naturaleza, un carácter espontáneo.

“En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, no hay navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren de mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”. (Hobbes 2013, 30)

Las espontáneas asociaciones de los hombres con otros, que sólo sean para el despojo, la lucha, el dominio y la aniquilación, les privan de tener un claro desarrollo en diversas esferas, como en la industria, la técnica y la cultura. Es por medio de la asociación, de esa primigenia condición gregaria, que el hombre, junto a otros, es capaz de desarrollar no sólo sus habilidades individuales, sino que en

conjunto alcanzan aquello que los dirige a tener una mejor vida.

b) De la técnica a la política

El hombre aparece desnudo, sin armas, y sin qué cubrirse en el mito que narra Protágoras tras la repartición de todas las cualidades por parte de Epimeteo. En todos los animales ya se tenían repartidas de forma igualitaria todas las cualidades, pero, después de todo, al hombre no se le asignó cualidad alguna. Sin embargo, Prometeo encontró la manera para que el hombre tuviera los medios para conservarse: robó a Hefestos y a Atenea el secreto de la técnica y el fuego. A través de ellos el hombre pudo encontrar los medios para proporcionarse las cosas necesarias para su vida. Al menos con el fuego y la técnica el hombre fue capaz de muchas cosas: reconoció a sus dioses, creó un lenguaje, construyó casa, diseñó trajes y calzados y obtuvo su alimento de la tierra. Sin embargo, esos medios dados por la técnica no eran suficientes para defenderse de los peligros que la naturaleza le presentaba, en especial de los animales por los que era devorado. En razón de esto decidieron unirse para construir ciudades y así defenderse en conjunto de esos peligros. Pero, al poseer la técnica y no la política, los hombres

más que mantenerse seguros y protegidos se vieron atacados por muchos males, que se provocaban los unos a los otros. Ante esto, lo mejor fue que los hombres se mantuvieran separados. Este estado de inseguridad y desunión de los hombres logra terminar en el momento en que Zeus manda a los hombres el pudor y la justicia con los cuales podrán estrechar lazos y construir ciudades, que se garantizará con una ley, castigando a todo aquel que no participe del pudor y la justicia.

Este es, pues, el mito que pone Platón en boca de Protágoras. Lo primero que surge de interés es el tema de la técnica. Que si bien al hombre le es útil para conseguir su alimento y así darse condiciones para conseguir cosas necesarias para su vida, no le es suficiente para sobrevivir a los ataques de las fieras salvajes. Podía construir casas pero no ciudades. Para lograr esto último requería de la política. Si seguimos el orden de aparición en el mito la técnica es primero, pero pensemos que Prometeo hubiera robado de Zeus la política y se la hubiera donado primero a los hombres sin la técnica. Los hombres hubieran podido vivir juntos bajo el orden del pudor y la justicia, pero después de todo hubieran muerto, porque no tendrían la técnica que les procurara el bienestar. De esta manera

podemos decir que técnica y política van de la mano. Si en el hombre existiese la una sin la otra habría siempre una grave consecuencia en la cual la muerte sería la primera.

Lo segundo que podemos encontrar de interés es que la política no es inherente al hombre, sino que tiene que ser donada por Zeus, y que tendría que ser definida como el *arte* de ponerse de acuerdo en lo que respecta al pudor y a la justicia. Pues como narra el mito, los hombres se unieron (en esa condición gregaria) para buscar seguridad y conservación, pero su sola razón no les permitió identificar y convenir en el pudor y la justicia, lo que les provocó más males que bienes.

Siguiendo lo anterior, hay algo muy importante que nos quiere enseñar este mito, a saber, que la razón no es necesariamente importante en la unión de los individuos, sino que es la capacidad política. Se puede tener razón, pero sin la política los hombres simplemente no se unirían, y si lo hacen terminarían por destruirse. En otras palabras: para que se dé la unión entre los hombres antes de la razón está la política.

Ahora, si podemos ver la relación íntima entre técnica y política ya no será en el mito de Protágoras, sino en el análisis que desarrolló Hannah Arendt en

su libro titulado *La condición humana*. Después de realizar un extenso análisis del *Homo faber* y su capacidad para transformar el mundo, que sólo le es posible al instrumentarlo, escribirá lo siguiente:

“...los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del homo faber en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiógrafos, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija”.
(Arendt 1974, 231)

La producción de artefactos por medio de la fabricación permite, pues, ciertas condiciones que le garantizan al hombre actuar y hablar. La organización política de los hombres entre más compleja se vuelve sigue requiriendo de la

técnica para poder garantizar su continuación. El ejemplo del mito es claro, de ser hombres que viven separados y con pocas esperanzas de vida, pasan a ser hombres que viven juntos en una ciudad, que les garantiza mayor seguridad por su alto nivel técnico y por la cooperación que se puede llegar a tener.

Así, lo que llegamos a identificar es que la política requiere de la técnica, para que, como bien dice Arendt, sobreviva, pero a su vez, la técnica requiere de la política para que pueda desarrollarse.

c) La absorción de la técnica por la política

Que los hombres tengan la voluntad de ceder o transferir sus derechos a alguien en particular, que en todo caso será el soberano, no sólo es por el miedo a la muerte, sino también por el beneficio que pueden obtener de esa acción. Un beneficio particular que pueden obtener es la seguridad tanto de conservar su vida como la de resguardar sus bienes obtenidos por el trabajo. En general, la formación del Estado permite a los hombres que han cedido o transferido sus derechos puedan llevar a cabo una vida que esté centrada en la armonía. Esta armonía establece una organización de los hombres en el Estado, además de que

aumenta los niveles de cooperación entre los ciudadanos. Con esto podemos decir que si en el estado de naturaleza, que caracteriza Hobbes, la industria, la técnica y la cultura estaban limitadas o, en el peor de los casos, no existían, en la formación del Estado se da todo lo contrario y no sólo existen sino que se desarrollan en su máxima expresión.

Si habíamos dicho que la ficción del contrato social nos permite imaginar o recrear la relación que tenían los hombres entre sí antes de la formación del Estado, también nos permite imaginar la relación que el hombre tenía con la naturaleza. El estado de naturaleza Hobbes lo caracteriza como un estado de escasez, por lo que los hombres tienden a atacarse los unos a los otros para obtener los bienes ajenos. Esta escasez la podemos pensar en lo concerniente a la alimentación, que reúne tanto animales y vegetales así como los minerales. En un estado en el que hay pocos animales y la tierra no da muchos vegetales la lucha se vuelve constante para que los hombres sobrevivan. A esto se debe que la vida del hombre sea pobre y breve, pues si no muere de hambre tal vez muera por la mano de otro. No hay industria, no hay navegación y tampoco hay trabajo de la tierra; la crianza animal también tiene que ser mínima por ser foco también de luchas entre los hombres. En

general, podemos decir que la explotación de la naturaleza es mínima, porque no se tiene un orden y una organización estable que permita definir fines que convengan a todos los hombres para su bienestar. Así, la industria, la navegación, la agricultura o la crianza de animales en el estado de naturaleza o son actividades que no existen o que, sin duda, tienen un desarrollo técnico muy precario. En la formación del Estado vemos algo muy diferente, aparece la abundancia, pues como señala Hobbes: *“La nutrición de un Estado consiste en la abundancia y distribución de materiales que conducen a la vida: en su acondicionamiento o preparación, y, una vez acondicionados, en la transferencia de ellos para su uso público, por conductos adecuados”* (Hobbes 2013, 202). Y más adelante:

“En cuanto a la materia de esta nutrición, consistente en animales, vegetales y minerales, Dios los ha puesto libremente ante nosotros, dentro o cerca de la faz de la tierra, de tal modo que no hace falta sino el trabajo y la actividad para hacerse con ellos. En tal sentido la abundancia depende, aparte del favor de Dios, simplemente del trabajo y de la laboriosidad de los hombres”. (Hobbes 2013, 202)

En razón de esto podemos decir dos cosas: 1. Que la técnica puede brindar al hombre la capacidad para sobrevivir en el estado de naturaleza, pero no la satisfacción de vivir en seguridad y en la gloria de la abundancia. 2. Que la abundancia y el desarrollo de la técnica (de la industria, de la navegación, de la agricultura y de la cría de animales) se pueden maximizar si los hombres son capaces de ceder o transferir sus derechos a otro, que en todo caso será el soberano, para que garantice su seguridad y les permita vivir en armonía. Pero advertamos que el desarrollo de la técnica es el que permitirá también la abundancia y la distribución de los materiales que de ella provengan. Con esto encontramos otro beneficio que surge de la formación del Estado. En este sentido vemos cómo una organización humana más compleja como el Estado tiene por necesidad establecer más líneas de organización para que se pueda garantizar la armonía.

Veamos ahora otro ejemplo en el que política y técnica trabajan en conjunto en su relación con la naturaleza, produciendo diferentes resultados. El ejemplo proviene del texto de Kant titulado la *Paz perpetua* en el que, por su parte, ofrece algo de notable relevancia, que podríamos decir pertenece a un análisis sobre la transición del hombre

nómada al propiamente sedentario. Sin embargo, la característica fundamental en este caso es, pues, la relación del hombre con la naturaleza tras el establecimiento del Estado. En consideración al problema de la guerra, esa condición que parece está implícita en la naturaleza humana, comienza pues el poblamiento de la tierra y la domesticación de los animales:

“El primer arma de guerra que el hombre había aprendido a domar y domesticar, en la época del poblamiento de la tierra, era el caballo (pues el elefante pertenece a una época posterior, a la época del lujo de Estados ya establecidos); el arte de cultivar ciertas clases de hierbas, llamadas cereales, cuya primitiva naturaleza no conocemos ya nosotros, y la reproducción y mejoramiento de la variedad de frutas mediante trasplantes e injertos (en Europa quizá sólo de dos clases, del manzano y del peral) sólo podían aparecer en Estados establecidos, donde existiera una propiedad de la tierra garantizada, después de que los hombres, antes en libertad sin leyes, hubieran sido empujados desde la vida de caza, pesca y pastoreo a la agricultura y se hubiera descubierto la sal y el hierro, quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes, a través del cual establecieron una

relación pacífica entre ellos e, incluso, con otros pueblos más alejados”. (Kant 1989, 35)

Kant identifica un antes y un después en la relación del hombre con la naturaleza y la formación de Estados. En asociaciones humanas pre-Estado la domesticación de animales se lleva a cabo por necesidad de la guerra, y más que otra cosa es un arma que sirve para la defensa y la conquista de los otros. Es curioso que Kant mencione el caso del elefante como un lujo del Estado, lo que nos hace pensar que una vez lograda la paz por medio del establecimiento del Estado los ciudadanos ya pueden participar en comunidad para darse lujos, entre los cuales los animales están incluidos. El segundo caso que tiene que ver con la agricultura se relaciona con la abundancia que menciona Hobbes, pues el Estado garantiza la propiedad de los ciudadanos, lo cual les permite trabajarla sin temor a que les sea arrebatada. De esta manera los Estados establecidos le permiten a los hombres obtener su alimento, pero también, como bien menciona Kant, transformar la naturaleza por medio de *transplantes e injertos*, obteniendo así diferentes especies que la misma naturaleza no conocía, pero que la técnica del hombre puede producir.

d) El privilegio del hombre y el derecho de muerte

Hasta ahora hemos visto cómo es que las formaciones de Estado, que van más allá de la simple condición gregaria del hombre, conllevan un gran beneficio para los que son capaces de unirse en cercos políticos particulares, buscando un cierto orden cuya función no sólo sea una distribución precisa de las actividades de los incluidos, sino también la solución y elaboración de los conflictos. Bajo este ordenamiento los hombres son capaces de llegar, apoyados en la técnica, a condiciones de beneficio y abundancia altamente desarrolladas. Sin embargo, estas decisiones que toma el hombre para consigo mismo y para los demás, en tanto que tienen que ver con la formación del Estado, lo incluyen en una doble relación: la primera, dejarse gobernar por otro y, la segunda, que ese otro sea capaz de gobernar a los demás de la misma manera. Esto lo afirma Hobbes en el capítulo XVII de *Leviatán*: “autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera”. (2013, 141)

Esta doble relación plantea un sistema de inclusión/exclusión en el orden

político. Inclusión porque sólo se puede garantizar el gobierno por parte de un hombre o una asamblea si las personas que así lo deciden autorizan y transfieren sus derechos. Sólo aquellos que lo hagan tendrán el beneficio de vivir en armonía y estarán protegidos de los extranjeros que quieran causar daño. La exclusión viene dada a partir de los mismos firmantes del contrato, pues todos los que no firman son amenazas potenciales no sólo al cuerpo social sino también, y más directamente, al soberano.

Más arriba hemos argumentado que toda formación de Estados conlleva una mayor relación de explotación a la naturaleza, en la que la técnica ha sido siempre fiel compañera. Sin embargo, aquí demos el giro a pensar una parte de esa naturaleza, a saber, específicamente, sobre los animales no humanos. Y lo primero que debemos aceptar, siguiendo la teoría del contrato social, es que se plantea una relación exclusión/inclusión con estos seres al momento en que los hombres son capaces de firmar el contrato. La exclusión del animal no humano se da en el hecho de que no puede ser beneficiado por las leyes que los hombres son capaces de establecer en su Estado. En general, está fuera de la ley. Y la inclusión se da, precisamente, por ser fuente de alimentación, herramientas, lujo

o recreación, que en todo caso se pueden entender como animales-cosa o propiedad, como lo hicieron evidentes los ejemplos de Hobbes y Kant. El animal está dentro de un territorio y funciona en razón de una población, fuera de la ley, pero dentro del Estado. Y esto no está dado por una idea antropocéntrica que provenga de la religión o de una fuente epistémica. Como ya lo hemos afirmado, si el humano puede superponerse a todo lo demás, en específico a los animales, se debe a su condición política, que puede devenir en soberanía. Aquí se rompe o, más bien dicho, se supera eso que se comparte con los demás animales en el asunto del *politikós*. Lo anterior ocurre porque el humano, si se quiere al salir del caos del estado de naturaleza, es capaz, en relación con otros, de llegar a un orden más elaborado y a una organización más compleja, al punto de devenir soberano. Y esto, precisamente, es lo que posibilita que los humanos puedan superponerse a los animales no humanos, a lo que ya se pueden agregar las ideas religiosas, las condiciones epistémicas, la razón, el lenguaje, etc. De esto da muy bien cuenta Jacques Derrida en su seminario titulado *La bestia y el soberano*: “Hombre político como superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo

que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida” (2010, 47). De esta manera entendemos que el hombre entra en relación de soberanía con el animal no humano, en la que ya podemos alegar la superioridad. Aquí ya no es el hombre que por la elección de otros se convierte en soberano, sino que el hombre en tanto ser político deviene soberano y se apropia de la vida animal. Hombre que decide si hace morir o deja vivir al animal, llevando a cabo su poder sobre la vida, la que, como afirma Derrida, se apropia. Este acto sólo puede ocurrir a través de la fuerza o del trabajo. Esto último ya lo vimos. Hobbes afirma que los animales están dispuestos por Dios en la tierra y que únicamente basta el trabajo y la actividad para poder hacerse con ellos. Aquí Hobbes, en el cap. XXIV de *Leviatán*, no es tan específico en relación a la fuerza, sin embargo, en el *Tratado sobre el ciudadano* es bastante claro:

“El derecho sobre las bestias se adquiere de la misma manera que sobre los hombres, a saber, por la fuerza y los poderes naturales. Pues, si en el estado de naturaleza les estuviese permitido a los hombres (debido a la guerra de todos contra todos) someter y matar a sus semejantes todas y cuantas veces les pareciese oportuno para sus asuntos,

con mayor razón todavía lo mismo ha de ser permitido en lo que concierne a las bestias, de las cuales pueden someter a las que se dejan domesticar y exterminar a todas las demás declarándoles una guerra perpetua. De donde concluyo que el dominio sobre las bestias no ha sido dado al hombre por un privilegio particular del derecho divino positivo, sino por el derecho común de la naturaleza”. (2008, 130)

Aquí la soberanía se hace más que evidente. La relación con la fuerza lo es aún más; fuerza que está dada por el derecho de la naturaleza y, siendo insistente, no por una idea religiosa, pues como en seguida lo argumenta Hobbes, antes de la promulgación de las Sagradas Escrituras el hombre no hubiera degollado a ningún animal para su alimentación. *“Pero, como es el derecho de naturaleza por el que las bestias se lanzan sobre nosotros cuando el hambre apremia, nosotros también tenemos el mismo derecho a utilizarlas y, mediante la misma ley, nos está permitido perseguirlas”* (2008, 130). Este mismo argumento es elaborado y defendido, como buen lector de Hobbes, por Spinoza en su *Ética*, en el que también apuesta por el derecho de naturaleza, pero agrega la utilidad que los hombres

encuentran en ellos.² En el estado de naturaleza, siguiendo a Hobbes, es la fuerza la que garantiza esa soberanía sobre los animales, mientras que en el Estado, en el que hay orden y bienestar, se da por medio del trabajo y la actividad del hombre. Ya sea trabajo y actividad o simple fuerza no borra la superioridad del hombre sobre el animal, más bien la confirma. Esto muestra la soberanía del hombre sobre el animal en tanto que busca una utilidad (alimentación, herramienta, lujo, etc.), llevando a cabo su derecho sobre la vida en tanto que la hace morir. Sin embargo, veamos el caso que muestra lo contrario y que nos permitirá ver la otra cara de la soberanía. Este otro tipo de relación que se tiene con los animales la expone Richard A. Epstein, en su texto titulado *Animals as objects, or*

subjects, of rights. Su intervención comienza tratando de responder al problema de si toda propiedad que se tiene sobre los animales conlleva necesariamente a su sufrimiento o a su destrucción. A lo que responderá lo siguiente:

“Animals that are left to their own devices may have no masters; nor do they have any peace. Life in the wild leaves them exposed to the elements; to attacks by other animals; to the inability to find food or shelter; to accidental injury; and to disease. The expected life of animals in the wild need not be solitary, poor, nasty, brutish and short. But it is often rugged, and rarely placid and untroubled”.(Epstein 2002, 10)

Si paramos aquí la intervención de Epstein diríamos que no está haciendo otra cosa más que describir el estado de naturaleza de los animales, que a fin de cuentas no es tan diferente del que describe Hobbes para el humano. Sin embargo, él continua: *“Human ownership changes this natural state animals for the better as well as for the worse. Because they use and value animals, owners will spend resources for their protection”* (Epstein 2002, 11). El hombre puede, o tiene la fuerza, para apropiarse de la vida de los animales, para sacarlos de su estado

² “La norma de buscar lo que nos es útil nos enseña, por cierto, la necesidad de unirnos a los hombres, mas no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es diferente de la naturaleza humana; pero el mismo derecho que tienen ellas sobre nosotros, tenemos nosotros sobre ellas. Más aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud o su potencia, los hombres tienen muchísimo más derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres; no niego, sin embargo, que los animales sientan; pero niego que por esto no nos sea permitido mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos plazca y tratarlos según mejor nos convenga, puesto que no concuerdan en naturaleza con nosotros y sus afectos difieren en naturaleza de los afectos humanos”. (Spinoza, E3Prop.XXXVIIEs. I)

natural y proveerles de protección, alimento, resguardo, servicio veterinario, etc. Digamos que el privilegio del que goza el hombre de hallar bienestar tras la formación del Estado puede ser dirigido también a la vida animal. Estemos de acuerdo con Epstein en que no toda relación que se tiene con los animales conlleva necesariamente a su sufrimiento o destrucción. Y esto es, precisamente, siendo la otra cara de la soberanía, el poder de dejar vivir. ¿Por qué matar a algunos animales para nuestra alimentación y dejar vivir a otros para nuestra compañía, diversión o lujo? Aquí está, precisamente lo que advierte Derrida, a saber, el hombre (político) en tanto soberano domina, somete la vida del animal, se apropia de ella y, en todo caso, puede hacerla morir o dejarla vivir. Pero no olvidemos que en estas ejecuciones del poder sobre la vida animal, la técnica en su desarrollo se ha implementado para hacer morir de forma brutal en cadenas de producción, como lo es el caso de las granjas industriales, y para dejar vivir mediante toda la producción de objetos que potencian el bienestar y la calidad de vida de las mascotas o los animales-lujo.

e) Repulsión y asco: dominio del animal

Comencemos este último apartado tomando y escuchando las palabras de Walter Benjamin, para así poder llevar a cabo un ejercicio de retrotracción que nos permita explorar un nivel de relación animal humano-no humano ya no en la implicación política y técnica, sino en aquello subyacente a ellas dos y que encontramos en el nivel del sentimiento y de la sensación. Para precisar, identificar el nivel del sentimiento y de la sensación permite, una vez abierto el intersticio de la relación político-técnica, comprender el establecimiento y el ejercicio de un tipo de dominio sobre el animal no humano vuelto más intenso y brutal. Como una suerte de hipótesis podemos decir que necesitamos develar este nivel para saber qué es lo que se puede modificar en primera instancia en nuestra relación con los animales no humanos; una vez realizado esto se podrá transformar la implicación política y técnica. Lo que nos dice Benjamin es lo siguiente:

“En la repulsión que nos inspiran los animales, la sensación predominante es el temor a que nos reconozcan al tocarlos. Lo que se aterra en las profundidades del hombre es la oscura conciencia de que él vive algo que, siendo muy poco ajeno al animal que provoca la repulsión,

pueda ser reconocido por éste”
(Benjamin 1987, 22).

Ya lo que habíamos dicho al inicio de este ensayo ha marcado un proceder en el entendimiento de la relación entre los animales humanos y no humanos, el cual marca también la separación a partir de la caracterización del humano como el animal con razón, lenguaje y capaz de un tipo de política que excede la mera condición gregaria. Sin embargo, la animalidad constituyente de lo humano no se puede negar del todo aunque sí puede ocultarse o, al menos, resguardarse y guarecerse en espacios de intimidad, por ejemplo, la transición del ciudadano participante de la acción en el ágora al jefe de familia recluso en el *oikos*. El proceso de ocultamiento de la animalidad traiciona al mismo animal humano al momento de ponerse en contacto con los animales no humanos e irrumpe en su seno la repulsión a esa otredad radicalmente otra, en la que no sólo acontece una histórica violencia hacia el animal no humano, sino también la extrema negación de la animalidad del humano. El juego del reconocimiento acontece en un doble movimiento: 1) el animal no humano reconoce al humano en su animalidad, pues para él no hay algo así como palabra, ni mucho menos algo

así como un ente racional, sino simple y llanamente un animal otro (lo animado-lo viviente) que le está tocando y que le percibe delante de él, he aquí el temor que señala Benjamin; 2) el animal humano reconoce en sí mismo ese parentesco animal tan íntimo al tocar a esa otredad radicalmente otra, que puede ser apreciada desde su gesto más vital en tanto que viviente, sin embargo, el humano aprovecha su superioridad legada por la razón para despreciarla. En este doble movimiento de reconocimiento el humano, en su animalidad negada, rechazada o reprimida, provoca la repulsión por esa otredad radicalmente otra. Y la razón le inspira los argumentos suficientes para exponer su superioridad. Axioma: La repulsión hacia el animal no humano sucede por el encontrarse del humano con su propia animalidad en el seno de su intimidad. Esto por un lado, pero dejemos terminar a Benjamin ese breve pasaje de *Calle de dirección única*:

“Toda repulsión es, en su origen, repulsión al contacto. Incluso el afán dominador sólo consigue pasar por alto este sentimiento mediante gestos bruscos y desmesurados: estrujará con violencia y devorará al objeto de la repulsión, mientras que la zona del más leve contacto epidérmico seguirá siendo tabú. Sólo así se puede

satisfacer la paradoja del imperativo moral que exige al ser humano la superación y, a la vez, el cultivo más sutil de la sensación de asco. No le es lícito negar su parentesco bestial con la criatura, a cuya llamada responde su repulsión: ha de enseñorearse de ella”.
(Benjamin 1987, 22-23)

Así, el afán dominador se produce por la repulsión al contacto, que se encubre por medio de los “gestos bruscos y desmesurados” que encuentran expresión en la violencia y en la voracidad del objeto de repulsión. Y después de todo el contacto se vuelve tabú, lo cual nos puede explicar por qué el capítulo expuesto por Benjamin lleva por nombre *Guantes*, que podemos entender como aquellos objetos mundanos cuya propiedad es separar o mantener a distancia la piel de otros objetos mundanos o de la naturaleza misma, animales incluidos. Más aún, los guantes se presentan como una alegoría con la cual podemos entender por qué el proceder de los humanos frente a los animales no humanos encuentra un intermediario técnico, una herramienta o un instrumento, desde el cuchillo sacrificial antiguo, pasando por la pistola de perno hasta llegar al sistema de electrocución utilizados en las granjas industriales; por otro lado, los bisturís, las

pinzas y las maquinarias para cortar orejas, rabo o para arrancar, así como para mutilar cuernos, colmillos o picos o, para ir de la mano con el título de Benjamin, los guantes de látex para explorar cavidades o para inseminar artificialmente. Podemos decir que el tabú del contacto expresa sus gestos bruscos y desmesurados en toda esta intervención sobre los cuerpos de los animales que violenta su comportamiento natural en la forma contemporánea de dominación.

Ahora, para entender cómo esta lógica de intervención, que acontece a partir del sentimiento de repulsión, conlleva a un cultivo de la sensación de asco, tenemos que detenernos en Michel Foucault. Lo haremos por la simple justificación de que tanto Foucault como Benjamin tuvieron un entrenador en común, a saber, Nietzsche. En estos dos pensadores podemos notar la impronta nietzscheana al hacer explícita la relación entre el objeto, el conocimiento que se tiene de él y los sentimientos, las sensaciones o las pasiones que determinan una relación particular entre el objeto y el conocimiento.

Foucault, siguiendo al astro nietzscheano, explica que hay tres pasiones que determinan la aproximación al objeto:

“En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos –reír, detestar y deplorar- tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejar, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento”.
(1999, p. 27)

Más allá de contentarnos y de celebrar con euforia el haber encontrado un punto en común entre estos dos pensadores, como bien lo ha realizado Sigrid Weigel en su ensayo *Vasos comunicantes. Michel Foucault y Walter Benjamin*, tenemos que ver la conexión que nos permita dar más profundidad al análisis que estamos realizando. Siguiendo a Foucault, primero digamos que las pasiones o impulsos, el reír, el deplorar o el detestar se encuentran en la raíz del conocimiento, lo que en otras palabras

significa que las pasiones producen el conocimiento del objeto. Estas pasiones permiten que tras conocer el objeto, el conocedor se mantenga a distancia, se diferencie de él, se proteja y, además, que el conocedor tenga la posibilidad de desvalorizarlo. Más aún, no puede existir semejanza entre el conocedor y lo conocido. Todo esto encuentra su posibilidad fatal en el odiar al grado de terminar destruyendo al objeto de conocimiento.

En nuestro caso, el conocimiento del objeto llamado animal no humano debe prever que ya va impregnado de esos impulsos: nos provoca risa su “irracionalidad”, su “falta” de razón o su “sin razón”, lo cual ya nos protege de pensar o sentir la posibilidad de identificarnos con él y a través de nuestro odio se cumple la desvalorización extrema de esa animalidad (caso ejemplar: Descartes y su relación con los animales no humanos entendidos como autómatas).

El reír protege en tanto que permite burlarse del objeto y más aún ridiculizarlo (del verbo latino: rideo, risi, risum, ere). Se abre la distancia. Deplorar es el impulso o la pasión que expresa un lamentar, un llorar o un quejarse profundamente (del verbo latino: deploro, avi, atum, are). Al reír nos burlamos y

ridiculizamos al animal no humano y, a su vez, para abrir aún más la distancia y propiciar el rechazo, se lamenta o llora algún tipo de parentesco con él. Ahora, con el detestar como impulso se aborrece o se tiene aversión por algo (del verbo latino: odio, odis, odivi, osum, odire). Apuntemos que el odio entendido como aversión invoca a la repugnancia que no es otra cosa más que oposición, mientras que repugnar significa oponer, resistir, defenderse de (del verbo latino: repugno, avi, atum, are). Asimismo, la aversión provoca al asco que sucede y acontece como una impresión de algo desagradable y como un desprecio sin motivo. Con este pequeño viaje en la lengua vemos la sucesión de las sensaciones, pasiones y sentimientos al enfrentarse al conocimiento de un objeto. Lo cual, como ya lo habíamos señalado, propone que el conocimiento está determinado o producido por esas sensaciones, sentimientos y pasiones. Con esto entendemos, como momento de síntesis, que el odio busca desvalorizar al objeto pero también destruirlo, como lo puede señalar Foucault, y el sentimiento de repulsión con el fomento o cultivo de la sensación de asco impone un dominio o un enseñorearse del objeto así como una actividad voraz, como lo afirma Benjamin. Esto último puede funcionar si lo

configuramos de la siguiente manera: comer a la otredad radicalmente otra significa en la realidad más fatal su destrucción.

Bajo la mirada de esta actividad de retrotracción realizada, en la que hemos dilucidado los sentimientos, las sensaciones y las pasiones involucrados en el proceso de conocimiento sobre un objeto, en cuyo caso es el del animal no humano, ahora podemos explicitar que la forma de conocer el objeto conlleva también una fuerte implicación técnica al considerar al animal no humano tan distinto y diferente del humano, ante lo cual sólo le resta una existencia como objeto, dejado a la explotación y al dominio, resuelto a su vez como instrumento implicado en una racionalidad instrumental de medios-fines. Precisemos que este posicionamiento dominante de la técnica se lleva a cabo por esos sentimientos y sensaciones subyacentes a la misma actividad técnica. Afirmemos, reiterando, que si la técnica adquiere estos arranques frenéticos de dominio violento y masacre sobre el animal no humano se debe a que el sentimiento de repulsión y la sensación de asco están oportunamente operando en la capacidad perceptiva y gnoseológica del animal humano.

Si podemos decir todo lo anterior sobre la técnica, entonces también podemos explicar lo que sucede con la relación entre la política y la existencia de los animales no humanos, ya que hemos advertido que existe un intersticio en el cual hay un encuentro entre la política y la técnica. Así, en el ámbito de la política, la risa funciona para ridiculizar y, a su vez, burlarse de esa otredad radicalmente otra que carece de razón, de lenguaje y de acción, lo cual protege de cualquier intento por encontrar algún tipo de semejanza. Como se entendió por muchos siglos, la política era una actividad únicamente humana. La diferencia en este sentido se vuelve abismal, pero en el interior del animal humano se encontraba (o todavía se encuentra) el lamento profundo o la queja de que al acercarse al animal había una identidad, existía un encuentro y una identificación de la misma animalidad de lo humano, que era negada o reprimida al deplorarla y detestarla. Si la técnica lleva a cabo todo el proceso de dominio y de instrumentalización del animal, la política comienza con la repugnancia, o sea con el desacuerdo y la oposición a que éste pertenezca al mismo cerco político del humano. De esta manera, el humano al repugnar toda condición política del animal se defiende de todo intento por

sentir su propia animalidad. Ahora, esta repugnancia o este repugnar, que lleva a la repulsión, en el nivel político significa rechazar y excluir al animal de la ley. Comprendemos que en relación con el animal no humano existe una politización de la repulsión con su correspondiente cultivo de la sensación del asco. El animal, en el cerco político del humano, es el ser que existe en repugnancia: en el desacuerdo, en la oposición y en la incompatibilidad, como ya lo podemos advertir, por la carencia de razón, lenguaje y acción.

Más arriba habíamos expresado un juego de inclusión/exclusión en el que existen los animales no humanos. Con lo visto podemos decir que la inclusión solamente ocurre desde la racionalidad instrumental que absorbe la vida y el cuerpo animal y la integra únicamente como un objeto consumible en la relación con los humanos. Mientras que la exclusión aparece precisamente desde el cerco político en conjunción con la ley, en el cual el animal aparece y se manifiesta como nuda vida (pueden verse los casos de los mataderos certificados por el Estado, los laboratorios que experimentan con animales siendo regulados por normas internacionales, etc.). En este juego, que involucra a los sentimientos, las sensaciones y las pasiones, una forma

de conocer y una voluntad para conocer, la vida del animal está siendo gestionada y administrada desde el marco (*frame*) biopolítico.

Conclusión

Con nuestro recorrido hemos mostrado que toda formación humana, cuyo término es la fundación de Estados, impone una relación de dominio sobre la naturaleza, que a su vez no está dada por alguna idea antropocéntrica que provenga de la religión o de alguna fuente epistémica, y más bien pensamos que se debe a que el hombre, en tanto ser político, puede llegar a ser soberano. Esto último lo hicimos evidente en la relación hombre-animal, en la que el hombre que puede llegar a ser soberano puede apropiarse de la vida de los animales, ya sea para hacerlos morir o para dejarlos vivir. Pero tenemos que decir que esto encuentra una relación más compleja de dominio y explotación al momento en el que la técnica se introduce en el Estado para alcanzar y garantizar el estado de abundancia. De esta manera, se vuelve claro que los hombres tras la formación del Estado, que supone mayor orden y una organización más compleja, garantiza su sobrevivencia a partir de la técnica en relación con la naturaleza.

Tras analizar el vínculo existente entre la política, la técnica y los animales no humanos nos dedicamos a realizar un ejercicio de retrotracción, que nos impuso un proyecto de investigación sobre los sentimientos, las sensaciones, las pasiones e impulsos en relación con el conocimiento de los objetos. Lo primero que determinamos, siguiendo al astro nietzscheano y a sus dos jóvenes entrenados, Benjamin y Foucault, fue que el conocimiento de un objeto se produce a través de los sentimientos, las sensaciones y las pasiones, las cuales pueden proteger, distanciar, diferenciar al conocedor del objeto por conocer. El reír, el deplorar y el detestar, entendidos como pasiones nos permitieron introducir la realidad del rechazo, del lamento, de la repugnancia, de la aversión y del odio. Esto mismo lo pensamos con Benjamin y su atenta exposición del sentimiento de repulsión y del cultivo de asco hacia los animales no humanos, que en primera instancia aparecen o se presentan como objetos por conocer, pero condicionados por la repugnancia que el humano les tiene al encontrar a través del contacto su identidad animal o, en otras palabras, identificarse con su animalidad. A esto responde la repulsión y el asco, que no solo niega, rechaza y reprime la animalidad en el humano, sino que la

aversión y el odio le orillan al dominio violento y brutal de la vida y del cuerpo animal, incluso al grado de destruirlo.

Asimismo, este ejercicio de retrotracción nos llevó a determinar que tanto la técnica como la política están invadidas o impregnadas por los sentimientos, sensaciones y pasiones que abren la posibilidad del juego inclusión/exclusión: inclusión de la vida y del cuerpo animal al nivel de la racionalidad instrumental que la reduce a un objeto o instrumento insertado en la relación medios-fines; exclusión del cerco político humano que no significa otra cosa que situar al animal no humano fuera de la ley. Con esto llegamos a reconocer que si el intersticio político-técnico aparece como un espacio violento y brutal (excepcional) en relación al animal no humano, se debe a que en él subyace el nivel del sentimiento-sensación-pasión de repulsión y asco que se tiene por esa otredad radicalmente otra.

Por último. Dijimos que al hacer evidente este nivel a partir del ejercicio de retrotracción, nos sería permitido saber qué podemos cambiar en nuestra relación de dominio impuesta sobre los animales no humanos. Ahora, al menos sabemos que si queremos cambiar o transformar la realidad político-técnica, que incluye excluyendo a los animales no humanos,

abandonándolos a su experiencia de nuda vida frente a la violencia voraz y destructora, entonces, en un primer momento, tenemos que modificar y transformar nuestros sentimientos, sensaciones y pasiones por los animales no humanos. De lo contrario, el dominio, la voracidad y la destrucción de la vida y del cuerpo animal se llevarán a cabo por medio de técnicas más refinadas, pero al fin y al cabo con el propósito de destruir al animal, mientras que la realidad política seguirá excluyéndolo y rechazándolo de toda ley. Así, el animal no humano simplemente seguirá encontrando su existencia en la repugnancia: en el desacuerdo, en la oposición y en la incompatibilidad política.

JORGE VÉLEZ VEGA

Licenciado en psicología, licenciado en filosofía (UAQ), maestro en filosofía política (UNAM). Actualmente es docente e investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Coordinador de la licenciatura de Filosofía. Los tópicos de interés son los siguientes: biopolítica, bioética, ética y filosofía política, ética animal, las fronteras de lo humano y lo no humano, posthumanismo, seguridad y bioseguridad, gubernamentalidad.

Bibliografía

Arendt, Hannah. *La condición humana*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1974.

Benjamin, Walter. *Calle de dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987.

Derrida, Jacques. *Seminario la bestia y el soberano*. Buenos Aires, Manantial, 2010.

Epstein, Richard A. “Animals as objects, or subjects, of rights”, en *Chicago*, John M. Olin Law & Economics Working Paper, Chicago, núm. 171, diciembre 2002, pp. 1-34, disponible en: <file:///C:/Users/Invitado/Downloads/SSRN-id359240.pdf>, último acceso: 18 de enero de 2016.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999.

Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2013.

----- *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2008.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

Sloterdijk, Peter. *Esferas II*. Madrid, Siruela, 2004.

Spinoza, Baruch. *Ética, demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1980.

Weigel, Sigrid. “Vasos comunicantes. Michel Foucault y Walter Benjamin”, en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 69-96.

EL LADO OSCURO DEL PERRO EN EL MEDIODÍA DE LA POST-EXPLORACIÓN

Jorge Márquez¹

El ser humano todavía no ha sido capaz de escuchar la voz animal como un discurso alterno legítimo. Por supuesto, el tema no se refiere al desarrollo de aspectos científicos o tecnológicos sino más bien a la forma en que se piensa el hombre a sí mismo y, por consiguiente, la manera en que piensa el mundo y se relaciona con él. Si no podemos oírlo, es necesario pensar al animal; al pensar al animal es muy probable que podamos oírlo. En el caso de los animales domésticos, parece que la domesticación nos exime de este pensar porque, en alguna medida, el hombre se ocupa y cuida de ellos. Sin embargo, detrás de la vida de animales como el perro nos encontramos con una paradoja: a la vista se está produciendo una explotación que nadie ve.

En las últimas décadas la filosofía ha tomado un giro en el que el ser humano se comienza a desplazar de su centro. Sin duda, las implicaciones éticas de este movimiento están favoreciendo ya el pensar para poder oír al animal. Asimismo, la literatura, que de muchas maneras ha pensado siempre a los animales, constituye un interesante material de base para enfocar el problema. La exploración del presente ensayo se sustenta, justamente, en la confluencia de estas dos miradas.

Palabras clave: Giro animal, post-humanismo, voz animal y literatura, domesticación, post-explotación

¹Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
E-mail: jmarquezmurad@gmail.com

O ser humano não tem sido capaz ainda de escutar a voz animal como um discurso alternativo e legítimo. Com certeza, o tema não se refere ao desenvolvimento de aspectos científicos ou tecnológicos, mas à forma em que o homem pensa sobre si mesmo e, por consequência, à maneira em que pensa o mundo e se relaciona com ele. Se não podemos ouvi-lo, é necessário pensar no animal; ao pensar no animal é muito provável que possamos ouvi-lo. No caso dos animais domésticos, parece que a domesticação nos exime do pensar porque, em alguma medida, o homem se ocupa e cuida deles. Entretanto, atrás da vida dos animais, como o cachorro, nos encontramos em um paradoxo: Em um primeiro momento se está produzindo uma exploração que ninguém vê.

Nas últimas décadas a filosofia há tomado um rumo no qual o ser humano começa a distanciar-se de seu centro. Sem dúvida alguma, as implicações éticas deste movimento estão já favorecendo o pensar para poder ouvir o animal. Assim mesmo, a literatura, que de muitas maneiras há pensado sempre nos animais, constitui um interessante material de apoio para centrar o problema. A exploração do presente ensaio sustenta-se, justamente, em uma confluência destas duas abordagens.

Palavras Chave: Giro animal, post-humanismo, voz animal e literatura, domesticação, post- exploração

Humans haven't been able to listen to the animal voice as a legitimate alternative speech. Of course, the topic does not make reference to the development of scientific or technological aspects, but to the form in which the man thinks of and about himself, and thus the way in which he thinks the world and how he relates to it. If we are unable to listen to the animal, it is necessary to think the animal. By thinking the animal it is very probable that we may hear it. In the case of domesticated animals it seems that the domestication process relieves us from this thought because in a certain manner it is the man who takes care of them. Nevertheless behind the lives of animals like the dog we find ourselves in front of a paradox: there is an exploitation happening in front of our own eyes, which nobody seems to notice.

In the last decades, Philosophy has taken a turn in which the human being has started to move away from its own center. Without a doubt, the ethical implications of that movement are favoring already the process of thinking in order to be able to hear the animal. Likewise, literature, which has always thought of animals in many different ways, makes up an interesting base material to address this issue. The exploration of the essay presented here is based, precisely, on the confluence of these two looks.

Keywords: Animal turn, post-humanism, animal voice and literature, domestication, post-exploitation.

“Cada vez, con todo lo fiel que se quiera ser, se está traicionando la singularidad del otro al que se interpela”

Jacques Derrida

“El perro sabe, pero no sabe que sabe”

P. Teilhard de Chardin

El texto ofrece, en principio, una panorámica del proceso de degradación experimentado por el perro al lado del ser humano a través del tiempo, para luego centrarse en la complejidad y en el artificio al que han llegado estas relaciones a finales del siglo XX y principios del XXI. A lo largo de la lectura, se podrá constatar que existe una clara filiación post-humanista que conecta con las ideas y presupuestos de filósofos y teóricos que, en los últimos cincuenta años, se han ido alejando de la gran trampa de la modernidad: el antropocentrismo. Por otro lado, la perspectiva de la voz animal en la literatura latinoamericana, ha alimentado un diálogo entre ontología, ética y estética en el que se plantea el siguiente interrogante: ¿de qué hablamos cuando hablamos de domesticación?

El animal es un enigma. O mejor, la mitad de un enigma. Esto lo hace doblemente enigmático. No se requiere fe para acceder a él puesto que está ahí, lo podemos ver. El problema es que está y no

está ahí donde se le ve. Primera pregunta sin respuesta: ¿cómo es el hábitat interior del animal? Segunda pregunta: ¿piensa, opina, considera algo acerca de las demás especies, del mundo que lo rodea? Tercera pregunta, al igual que las dos anteriores, sin respuesta: ¿para los animales, merece nuestra especie una consideración especial?

Paradójicamente, es por todo lo anterior que el animal ha ocupado un lugar importante en la vida de los seres humanos. El vasto territorio inaccesible del ser animal, se llena con el vacío del hombre. Dejando de lado la importancia que han tenido como fuente de alimento, los animales están conectados con el mundo mágico, mítico y religioso de todas las primeras civilizaciones. Temor y amor, castigo y recompensa; de manera esquemática la dualidad convencional de la deidad. Pero quizá lo más importante, ese punto ciego del animal que representa lo inasible, lo inefable, constituye lo no revelado que sostiene el enigma.

A primera vista se podría suponer que esto ha permitido una relación hasta cierto punto armónica, saludable, entre hombres y animales. La historia, sin embargo, muestra una cara distinta. El tránsito del *mythos* al *logos* trae consigo un injusto ajuste de cuentas con ellos. La cimentación de las sociedades agropecuarias, implicó la domesticación y

explotación de un buen número de especies. Ironía. No la ley del más fuerte como tal, sino la inteligencia humana como la palanca que activa el mecanismo, la rueda que troza y traga. No hay un código común que permita la comunicación, y suponiendo que lo hubiera, ¿cambiarían las cosas? ¿El hombre le participaría al siervo que va a ser sacrificado? ¿Valdrían de algo los argumentos disuasivos del animal?

Las sociedades primitivas presentan ya esquemas de explotación, aunque no exista ahí, en estricto sentido, acumulación originaria de capital. Las primeras víctimas: los animales. No en vano decía Lyotard que “*el animal es el paradigma de la víctima*” (1986, 19). Si tuviéramos que trazar la genealogía de esta explotación, se distinguirían dos grupos: de un lado, los sin futuro, es decir, los animales criados para el sacrificio. Del otro, los desposeídos, aquellos que no tienen otra cosa que ofrecer más que su fuerza de trabajo. Ambos están tan indefensos como expuestos. Lejos ha quedado su valor totémico, mítico. Semidioses devenidos indigentes, en su aturdimiento, en el sentido que le da Heidegger al término, vagan degradados a través de lo ya limitado en sí.

Con el paso de los siglos, el estatus de los primeros no ha cambiado. O quizá sí: su degradación a partir de la

Revolución Industrial se ha intensificado. Periódicamente también, conforme el mercado de la alimentación se transforma, busca nuevas vías de seducción, las especies comerciables aumentan, se diversifican. En cuanto al segundo grupo, su historia ofrece una trayectoria narrativa compleja. Las formas de la domesticidad acceden aquí a un plano de interacción conductual de modificación recíproca. Primero, el campo laboral para el que se requería la fuerza de trabajo va desapareciendo. La ciencia aplicada y su correlato, la tecnología, genera desempleo. El caballo no tira más; el perro se aleja de los rebaños. ¿Qué les queda? En el caso particular de estas dos especies, muchas otras opciones. Y esto, ¿conlleva algún beneficio? ¿Sí? ¿Para quién? Sigamos al perro.

Los datos sobre los primeros perros domésticos se remontan a un tiempo casi imprecisable. En su artículo *Perros y literatura: condición humana y condición animal*, Bernardo Subercaseaux, citando a Lorscheider y House, señala que “*Con respecto al pasado remoto, se han logrado datar fósiles de perros domesticados ya en el 8400 a.C., lo que ha llevado a calcular que la domesticación de perros en funciones de caza o recolección se produjo entre diez y catorce mil años atrás*” (2014, 38). En el mismo texto Subercaseaux habla de las distintas ocupaciones que los perros

fueron desempeñando, así como de los factores que influyeron en este proceso, hasta llegar al estatus de acompañantes. Lo que pasó después requeriría un análisis extenso. Lo abordamos de forma sintética. La virtual ociosidad del perro despertó el interés utilitario del ser humano, pero, sobre todo, el vacío. El vacío que se acendra en la ociosidad y el aburrimiento. Como si la ociosidad hubiera convertido en sujetos completamente aburridos a los perros, mientras que, por su parte, al verse reflejados los hombres en esa fuente, estos últimos trataran de paliar su miseria habilitando una nueva condición para los perros. Al respecto recordemos lo que dice Agamben, en su libro *Lo abierto*, en cuanto a que el curso que Heidegger tituló los *Conceptos fundamentales de metafísica*: “Está dedicado, primero, a un amplio análisis –unas doscientas páginas– sobre el <aburrimiento profundo> como tonalidad emotiva fundamental e, inmediatamente después, a una investigación aún más amplia acerca de la relación del animal con su ambiente y de la relación del hombre con su mundo” (2006, 94). Otra paradoja. Parecería que de explotados, los canes ascendieran, de pronto, a una suerte de aristocracia. Sí, pero como muchas otras cosas en su vida, solo en parte. Nuevas relaciones de producción los asechan. Mi vacío será tu ruina, pareciera ser la fórmula con la que el hombre redirecciona

el papel del perro en la era de la post-explotación. En el artículo ya citado de Subercaseux encontramos que:

“Se trata de un constructo de representaciones y de realidad que corre paralelo a una creciente sofisticación en la domesticación, y amistad hombre-perro, y a un desarrollo y volumen cada vez mayor de la industria y del negocio de las mascotas, en una lógica de mercado. Una proyección hacia el mundo canino del imaginario social humano, un intercambio simbólico (unilateral) que paradójicamente revela la (proyectada) humanidad de los animales y, subrepticamente, la insociabilidad o soledad de la fisonomía espiritual del hombre contemporáneo” (2014, 41).

¿Entonces? ¿Todo es ilusión, un simple diseño del deseo de ser? ¿El concepto heideggeriano “pobre de mundo” (*weltarm*) aplica sin matices, para todos los animales?

La pobreza de mundo del animal está dada en virtud de la rigidez de los límites en su relación con el entorno propio (“ambiente” le llama Uexküll, “círculo deshinibidor” le nombra Heidegger). He ahí el aturdimiento: “[...] aturdimiento [*Benommenheit*] del animal significa, pues, esencial sustracción [*Genommenheit*] de percepción de algo en

tanto algo y por lo tanto, en tanto sustracción, un estar-absorbido [Hingenommenheit] por [...]" (Agamben, 2006, 99). Se entiende que en estas condiciones no pueda haber apertura a ningún mundo, pero es probable que la cantidad y variedad de deshinibidores, en el caso del perro, haga menos rígida la relación con el entorno y afecte la aparente inamovilidad de la sustracción. En este deslizamiento de la sustracción se abre una puerta por la que cabría preguntarse si sale el animal o penetra el humano. ¿Ilusionismo persistente o conducta inducida lindando en esquizofrenia?

Desde siempre, el animal comporta, de un lado, como se ha venido diciendo, preguntas sin respuesta; del otro, conducta observable. La etología, una ciencia más bien joven en la que se sistematiza la observación conductual, ha avanzado poco a poco cada vez más en este terreno. No obstante, siempre que aparezca el límite tendremos que regresar a esa verdad expresada por Derrida, de momento, inobjetable: "*el pensamiento del animal, si existe, se remite a la poesía, a lo que la filosofía ha debido evitar, he ahí mi tesis. Esta es la diferencia entre un saber filosófico y un pensamiento poético*" (2008, 23). ¿Y la ciencia?

Haciendo una analogía, la visión de la ciencia ha tenido la misma focalización

que la del narrador testigo. La etología ha permitido interpretar la conducta solo a partir de las acciones. Los privilegios del narrador omnisciente le están vedados. El pensamiento del animal, "si lo hay", la forma en la que ve el mundo, "si la hay", son una caja negra, la mitad del enigma, un misterio. Hasta hoy, los huecos de la ciencia han sido llenados por la especulación bajo diferentes formas. La más afortunada: la perspectiva literaria (perspectiva que descansa, evidentemente, en un fundamento poético). Esta, es cierto, refleja un mundo humano en mayor o menor medida, como sucede con cualquier género o subgénero literario, pero no deja de ser, como bien señala Derrida, la única herramienta de que disponemos para acercarnos a esa alteridad radical que constituyen los animales. Por otra parte, cuánta razón tenía Boris Cyrulnik al afirmar que: "*Los artistas están ahí para explicar aquello que no entendemos y que no vemos en los animales*" (2009, 203).

De los libros sagrados, de la mitología y la epopeya a la fábula, de la fábula a la literatura de la modernidad y de ahí a la posmodernidad, lo cierto es que el perro no tiene una participación más importante que la de otros animales como la serpiente o el lobo. Su cercanía y su dependencia respecto al hombre, sin embargo, le otorgan características que lo

convierten en un personaje muy atractivo. A la cantidad y la variedad que conforma su círculo de deshinibidores, corresponde una cantidad y una variedad similar de conductas. Esto hace que con frecuencia se desdibuje la frontera que marca su identidad en tanto especie, y por ahí se filtre el abuso y la falta de respeto de parte del humano. Entre el cliché y las fantasías más extravagantes, el imaginario colectivo ha creado el *Umwelt* canino, al tiempo que, también hay que decirlo, la conducta del perro se modifica hasta lo grotesco debido a la sobre estimulación por deshinibidores. Como añadido, el mercado de las mascotas al que alude Subercaseaux, y en particular, el propio término “mascota”, han degradado al perro al rango de juguete y a una suerte de esclavo sentimental. Cada vez se hace más difícil definir qué cosa es un perro.

Podríamos distinguir tres momentos clave de la literatura en que el animal, en términos generales, aparece como personaje protagónico. El primero vendría con la fábula y la comedia. En ambas la sátira está presente. La intención es fustigar los vicios y enaltecer las virtudes tomando distancia, tratando de ganar objetividad desde el animal. Su conducta observable es el combustible de un ingenioso mecanismo moralizante que, para formar, deforma. Comentaba el escritor Juan José Arreola en una

conversación: “*El animal es un espejo del hombre. (...) En los animales aparecemos caricaturizados, y la caricatura es una de las formas artísticas que más nos ayudan a conocernos. (...) El animal, te repito, sirve para criticar, para ver al sesgo ciertas cosas desagradables*” (Rodríguez, 2002, 51). De ahí se desprende una extensa taxonomía axiológica. Cada conducta animal corresponde a un determinado valor. Esta correspondencia le es útil al hombre en el sentido que ya se dijo. El problema es que a fin de cuentas deviene catálogo estereotípico que no siempre, como se verá más adelante, favorece al animal. El empirismo de la sabiduría popular en ocasiones se decanta por la generalización impune.

La tradición clásica de la fábula y la comedia en la que los protagonistas son animales, se prolonga a lo largo del tiempo a través del cuento y la novela; en el siglo XIX tiene un repunte y llega hasta el XX. En el caso particular de los perros, es de nuevo Subercaseaux quien nos recuerda que: “[...] será sobre todo a partir del renacimiento europeo y del inicio de la modernidad que los perros adquieren una presencia sostenida, dando lugar, como ocurre con la novela de Cervantes *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros* (1613), a una tradición de narradores o personajes perrunos en las letras hispánicas” (2014, 34). Con sus

variantes, el estereotipo del perro se va gestando hasta llegar a constituirse en aquello que hoy conocemos y que descansa, básicamente, sobre cuatro ejes axiológicos: el amor, la nobleza, la abnegación y la obediencia. En el cuento *La noche del perro*, del mexicano Francisco Tario, se puede observar esto con claridad. Queda la cuestión de si el autor, quien por otra parte es reconocido por la gran originalidad de sus textos llenos de personajes y tramas insospechados, y quizá como el más auténtico escritor de literatura fantástica en México, se burla de estos patrones de conducta, pues la ironía apenas si se puede percibir. El hecho es que en *La noche del perro*, el animal queda reducido a la perrera de las convenciones.

Un poeta se encuentra en el lecho de muerte. Poeta en la miseria con perfil decimonónico. Su perro narra la historia a través de un flujo de conciencia: “*Mi amo se está muriendo, sobre su catre duro, en esta helada buhardilla, adonde penetra la nieve*” (Tario, 2003, 75). El perro no puede hacer nada. Pero frente a semejante situación, el ser noble y abnegado tiene que hacer un acto de contrición: lacerarse moralmente: “*Y lo veo morir y no puedo impedirlo porque soy un perro[...] Está tísico y morirá irremediablemente. Yo también lo estoy, pero ello importa poco. Él es un poeta y yo un perro de la calle*” (ídem). A través de una analepsis el

animal recuerda la forma en la que conoció a su amo, quien ha llevado una vida disipada. El encuentro tiene lugar a las puertas de una cantina. El poeta se le acerca y le dice si quiere ser su amigo. Lo que mueve al perro es la compasión: “*¿Qué podría yo hacer para ayudar a este hombre- me preguntaba continuamente. Y esta alma buena que llevamos todos los perros dentro me aconsejó al instante: <síguelo siempre a donde vaya>*” (2003, 76). El perro también recuerda lamentables episodios en los que su amo, alcoholizado, lo golpea hasta sangrar. En el colmo del amor, el perro reflexiona: “*Pienso en su rostro tan pálido, en sus pulmones enfermos, en su mirada tan honda y me digo: <Ámalo, ámalo aunque te duelan los golpes>. Y lo amo. ¡Cómo no he de amarlo! Lo amo como a mi propia vida*” (2003, 77). De regreso al presente de la enunciación narrativa, el colmo asciende a delirio de grotesco ágape: “*Perdóname por haber nacido perro. Perdóname por no poder hacer otra cosa que verte morir. Perdóname. Pero te amo, te amo con un amor como no hay otro sobre la Tierra; como es incapaz de comprender el hombre...el hombre, salvo tú, mi amo*” (ídem). El tiempo avanza y el poeta ya está en sus últimos minutos. Dentro de su conciencia canina, la bondad lleva al perro por retorcidos caminos de autodiscriminación y

desprecio: “[...] y yo pienso con angustia en todos los perros del universo: en mis camaradas buenos, la mayoría tan melancólicos, abrumados por esta alma nuestra que nos han dado, demasiado grande por cierto para unos miserables seres que no hablan ni escriben” (2003, 79). Finalmente, el poeta muere. De regreso del funeral el perro es atropellado.

Cierto es que el retrato que hace Tario del perro es sombrío. La máquina animal ciega y estúpida. Animales que deberían avergonzarse (el “dios-hombre” es capaz de hacer que lo hagan) de sentir, de sufrir. A pesar de que está a la vista lo que Peter Singer opina, en cuanto a que: “Si un ser vivo sufre, no puede haber justificación moral alguna que se niegue a tomar ese sufrimiento en cuenta. Sin importar la naturaleza del ser vivo, el principio de igualdad obliga a que su sufrimiento sea considerado —en el límite que las comparaciones nos lo permiten— de la misma manera que el sufrimiento de otro ser vivo” (Singer, 2015, 9), para la lógica del explotador insaciable, la cancelación del derecho es la puerta al paraíso terrenal. Los animales carecen de medios para defenderse, “no hablan ni escriben”. Su situación de inferioridad dictada desde el buró del antropocentrismo no puede ser trascendida por ellos mismos. Se encuentran en una trampa funcional.

Desde la perspectiva de Simone de Beauvoir:

“Cuando un grupo o individuo se mantiene en una situación de inferioridad, el hecho es que es inferior, pero es en el alcance de la palabra ser donde habría que extenderse; la mala fe consiste en darle un valor sustancial mientras que el suyo, es un sentido dinámico hegeliano: ser, significa ser en el devenir, es el haber sido hecho tal como nos manifestamos; si las mujeres en su conjunto son, hoy en día, inferiores a los hombres, es decir, sus situación les aporta menos posibilidades: el problema es saber si ese estado de cosas debe perpetuarse” (Beauvoir, 1998, 39).

Lo que plantea Beauvoir aquí es el germen de lo que después va a desarrollar Donna Haraway en su *Manifiesto cyborg*. La relación entre el hombre y el animal va más allá, y tiene que ir más allá de la moral, de la estrategia de mercado y de las absurdas relaciones de poder pues, leemos en el manifiesto:

“A finales de este siglo en la cultura científica [...], la frontera entre lo humano y lo animal tiene bastantes brechas. Las últimas playas vírgenes de la unicidad han sido polucionadas, cuando no convertidas en parques de atracciones. Ni el lenguaje, ni el uso de

herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente. Mucha gente ya no siente la necesidad de tal separación. Más aun, bastantes ramas de la cultura feminista afirman el placer de conectar lo humano con otras criaturas vivientes. Los movimientos de defensa de los derechos de los animales no son negaciones irracionales de la unicidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura” (Haraway, 2015, 3).

Si lo consideramos bien, quizá lo hiperbólico del carácter sumiso del perro, que raya en el martirologio, es la señal que nos hace percibir el esbozo de una amarga mueca irónica en el cuento de Tario. Sea como fuere, mientras por un lado atiende al prototipo de animal doméstico de compañía, por otro, representa la evidencia del dominio del hombre como especie. El servicio que los animales han prestado, a través de la literatura, para reforzar una moral determinada es, como se ha venido diciendo, un primer estadio en su aparición como protagonistas. El cuento de Tario va un poco más allá. Resulta estremecedor, porque lo que aquí se observa es lo que cierta literatura sobre animales ha tratado de hacer: una

campaña moral, que intenta justificar el abuso que el hombre ha ejercido sobre los animales, utilizando a un animal protagonista que maneja un discurso en esta línea.

En la historia de la literatura, otro tipo de animal que aparece con rol protagónico es el animal político. Quizá sea la crítica política la que mejor se aviene al enmascaramiento que permite el animal. La herencia tiene su origen, sin duda, en la comedia aristofánica. El ataque va dirigido a las instituciones sociales, humanas, de forma clara y explícita. No existe un cuestionamiento, propiamente dicho, a las relaciones hombre- animal. El animal aquí es solo un disfraz, una máscara que vela apenas, siempre a medias, la intención comunicativa del autor. Pensemos en ejemplo universal como *Corazón de perro*, de Bulgakov, esa novela en clave de farsa que ridiculiza al aparato burocrático de la naciente Unión Soviética, o más cercano en tiempo y en lugar, la novela *Indiscreciones de un perro gringo*, del puertorriqueño Luis Rafael Sánchez en la que, si bien es cierto que tienen momentos en que el protagonista hace alusiones a su ser, como una especie de reivindicación dice: *“Rechazo que se me considere un perro robot. Soy un perro de carne y hueso a quien se humanizó por razones concretas, un perro humanoide. Si dicha categoría no cuadra a los aquí*

presentes, transemos por la categoría de perro cibernético” (Sánchez, 2007, 87), y forzando un poco la interpretación, podríamos decir que cuestiona el utilitarismo animal, el énfasis está en otro ámbito.

Más sutil parece el rol del animal postmoderno, o en tránsito: de político a postmoderno, en cuanto a una crítica política que tiene como centro de interés, los derechos mismos de los animales. El término “político” es de mucha ayuda porque apunta justamente en dirección a esta sutileza. La raíz griega de la palabra se refiere a la ciudad o a las cosas de la ciudad: πολιτικός. La ciudad, por su parte, es símbolo de civilidad (relación casi tautológica porque civilidad y ciudad comparten la misma raíz latina: civitas. El paradigma de la domesticación encuentra su asiento en la vida civilizada y, correspondientemente, en la urbe. Desde el punto de vista del gobierno y de la organización de las sociedades humanas, el tema del animal plantea un reto político. Por su parte, la vida en la polis implica, para el animal y el hombre, un replanteamiento, a baja escala si se quiere, de la organización social. Se ha perdido la unicidad, como dice Haraway, porque la naturaleza del animal, pensemos sobre todo en el perro, está siendo intervenida. Decepciona profundamente que después de su sesión de manicure, el perro se

maltrate la uñas rascando la tierra en busca de algún hueso almacenado. ¿Tiene derecho a ello? Eso representa un problema político.

En su libro de cuentos titulado *Animales salvajes*, la escritora argentina Griselda Gambaro, dedica tres textos en donde los protagonistas son perros: *Perro (1)*, *Perro (2)* y *Perro (3)*. La relación entre el título del libro y el de estos cuentos, evidentemente produce una ironía. ¿En qué sentido opera? ¿Hacia dónde apunta la ironía del título? Veamos dos de los tres cuentos referidos.

El primero trata de un perro callejero que un buen día aparece a la puerta del hogar de un hombre solo. “Su aspecto de fatiga”, es suficiente para convencer al hombre de darle posada. Hasta ahí el cliché. Podríamos imaginarnos lo demás. La historia del perro agradecido, la pareja (hombre-animal) feliz. Nos engañamos. Algo está fuera de sitio. Es el propio narrador-personaje quien lo anuncia: “pertenecía a una especie de reconocidas virtudes y ni se me ocurrió pensar que él no poseía ninguna” (Gambaro, 2006, 95). El estereotipo está resquebrajado. Y por si fuera poco, “Era una criatura que odiaba mucho. Y es mejor alejarse de quienes odian porque no viven ni dejan vivir” (ídem). En breve el perro ha sido humanizado y juzgado moralmente. Más

adelante, el hombre descubre las razones del carácter del animal: *“Me fui enterando de su pasado porque hablaba en sueños”* (2006, 96). A través de sus sueños el perro revela una vida de infortunios. No conoció a sus padres, para sobrevivir hurga en los basureros, padece raquitismo, y con el tiempo forma una familia que muy pronto es desmembrada por la perrera. Su suerte resulta un grave problema: *“[...] él se había salvado y sentía culpa”* (2006, 97).

Oleadas de este pasado le llegan también en la vigilia. Cuando esto sucede, le invade la furia. Arremete contra lo que encuentra. El hombre, por su parte, se solaza en su civilidad: *“Contra mí no podía formular reproche alguno, yo extremaba las muestras de solicitud[...] Compré también una correa para sacarlo a pasear, pero al primer intento cuando me acerqué con la correa, me mordió la mano [...] ¿De qué servía, me pregunté, tener un perro que no se abalanzara cordialmente sobre uno? Que no agradeciera ni comida, ni alfombra ni correa”* (2006, 98). Protejo, atiendo, procuro al animal mientras satisfago mi ego de amo y señor de las especies, mientras muestro, en el caso de los perros, “las virtudes de los de su especie”. Las sabias reflexiones de la gallina, poco antes de ser sacrificada, en el cuento *La noche de la gallina*, de Francisco Tario, se ofrecen como una triste verdad:

“¿Me asesinarán los hombres no obstante que he alegrado sus vidas! Son vanos, crueles, egoístas. Principalmente eso: egoístas. ¿Por qué no matan al perro? ¿Por qué los defiende! ¿Por qué no matan al gato? ¿Porque se come a los ratones! ¿Por qué no matan al burro? ¿Porque transporta sus mercancías! ¿Por qué no matan al caballo? ¿Porque los transporta a ellos! ¿Por qué no sacrifican al tigre, a la víbora o al lobo? ¿Porque les temen! ¡Canallas! ¡Cobardes!” (Tario, 2003, 72).

Hacia el final, se podría pensar que los antecedentes llenos de escollos del perro serán un factor que modifique la opinión que el hombre tiene de él, pero no es así: *“Un día despanzurró las plantas de mi balcón, algunas las arrancó de raíz, otras las masticó enteramente para escupirlas sobre el piso. Maldad. Ni aun su pasado a la intemperie lo disculpa”* (Gambaro, 2006, 99).

Pero si el perro es tan solo un paria, un “sin nada” que lleva a cuestadas su animalidad incómoda. Su círculo de desinhibidores es un caleidoscopio que lo desorienta. Si aceptamos la dificultad que hoy implica definir qué es un perro, de igual manera debemos aceptar que si reflexiona, al propio animal no le será fácil descubrir qué cosa es.

Por último, harto del perro, el hombre lo echa: “Le abrí la puerta con un gesto definitivo. –Afuera- dije” (idem). Meses después el animal regresa. Le falta un ojo, ha tenido más reveses. Su actitud no ha cambiado. El hombre lo encuentra a las puertas de la casa, como en un principio, y lo deja entrar. No hay agradecimiento, ni mancuerna feliz. Aceptación sí, necesidad. La autora intenta mantener el equilibrio en medio de un terreno sacudido sistemáticamente por la “máquina antropológica”. No es fácil. La empresa literaria en la voz animal nunca es objetiva tratándose de la subjetividad en la alteridad:

“Ahora, en el presente, estamos completamente desprovistos del equipo necesario para pensar el carácter subjetivo de la existencia, sin tener que confiar en la imaginación —sin adoptar realmente el punto de vista del sujeto experiencial. Esto debe verse como un desafío para formar nuevos conceptos y crear un nuevo método—una fenomenología objetiva que no dependa de la empatía o la imaginación. Aunque presumiblemente no percibirá todo, su meta sería describir, al menos en parte, el carácter subjetivo de las experiencias de una manera comprensible a aquellos seres que no posean la capacidad de experimentarlas” (Nagel, 1974, 448).

Pero mientras llega el tiempo de las respuestas a las preguntas sin respuesta, lo interesante del comentario de Nagel es que deja claro que la imaginación ha contribuido al giro animal de una manera importante. Es evidente que uno de los campos más fértiles en este rubro es la literatura que toma en sus manos la voz animal, en la última fase de la modernidad y en la posmodernidad. Al momento en que los animales como personajes se dejan de manipular, o se manipulan cada vez menos, y dejan de ser proyecciones de la mala conciencia de la especie humana, entonces se pone en la mesa un problema político que urge ser atendido.

El segundo cuento, *Perro (2)*, presenta la historia de una mujer viuda que vive en una quinta. Aunque no le ha importado mucho hasta el momento, decide hacerse de un perro para reforzar su seguridad y vivir más tranquila. Compra un cachorro al que decide llamar *Topo*. Al paso del tiempo, el perro cumple con las características esperadas por el hombre promedio: “Cuando el perro creció, fue un animal dócil y de carácter expansivo, pero ella sabía que la casa se había vuelto inexpugnable a los intrusos” (Gambaro, 2006, 104). La primera muestra que de esto último tiene la mujer, es la ferocidad del perro hacia el jardinero. “A pesar de sus visitas frecuentes el perro jamás lo aceptó. Despedía un olor

repugnante y acaparaba la atención de la mujer” (ídem). Hay algo más: los celos. Aquí no solo se trata de la humanización del animal, sino de una conducta comprobable. No importa. La mujer juega con esto: el animal no pasa de mostrar su odio. Además: “Era suficiente que ella le ordenara en voz baja: quieto, para que el perro obedeciera” (ídem). La mujer va todavía más allá: “A ella le agradaba imponerse de esta manera, apenas con un matiz de autoridad en la voz baja, y creía que él dominaba su instinto en un renunciamiento por amor” (2006, 105). Incluso: “Consciente de la impaciencia del perro, ella se demoraba conversando con el jardinero cuando él terminaba su trabajo” (ídem). Craso error. La mujer se confunde. Su perspectiva demasiado humana se desliza hacia la psicopatología del amor a los animales, hace que pierda de vista la mismidad del perro. Esto va a tener consecuencias importantes. Las cosas han llegado lejos: “Poco a poco estableció una relación profunda con el perro. Era mejor que una persona, más fácil de tratar. Hablaba con él desde el inicio del día, no largas conversaciones sino frases cortas comentando el tiempo, preguntándole si tenía hambre, si tenía sed, si le gustaba el agua fresca que le renovaba en la escudilla” (2006, 106). En medio de esta situación idílica, un día logra colarse a la casa un perro de la calle. Topo lo detecta

y se lanza sobre él. La mujer no se da cuenta hasta que empieza a oír los gruñidos de su perro entremezclados con otros que no reconoce. Sale presurosa hacia el lugar de donde provienen los ruidos: “Bajo la luz sin sombra del medio día lo que vio al principio fue sólo la confusión de unos cuerpos entreverados. Luego percibió a Topo, su ovejero amable, y le costó reconocerlo” (2006, 107). Se revela parte de la naturaleza del animal, el animal en su verdad, y se produce en la mujer una suerte de extrañamiento. No hay lugar para la reflexión. Lo importante es ponerle fin cuanto antes a aquella desafortunada escena: “Segura, la mujer ordenó: - ¡Topo, soltalo! Topo abrió las mandíbulas e instintivamente calzó los colmillos unos centímetros más alto, buscando acercarse al punto vulnerable de la garganta” (ídem). Contra el instinto animal ligado a la defensa del territorio, las órdenes, que derivan de una estructura moral, no tienen efecto: “La mujer repitió la orden, en esta oportunidad con furia y asombro. Después grito” (ídem). Desesperada, incluso golpea al perro. No funciona, pues Topo “Había regresado a un lugar que la mujer no conocía, un lugar de salvaje supervivencia, de hambre y búsqueda de alimento donde cada animal extraño debía morir. En ese lugar la mujer no significaba nada, ni siquiera un estorbo” (2006, 108). Cabría preguntarse si no es a partir de

estas premisas que se puede comenzar a delinear un diálogo más productivo con la voz animal vuelta acto.

Finalmente, como puede, la mujer logra sujetar del collarín a su perro y arrastrándolo lo lleva hasta donde se encuentra su casilla y su cadena. “*Topo había vuelto en gran parte a ser quien era. Encadenado a la casilla, la miró manso, la panza pegada al suelo, la cola entre las patas*” (ídem). La cadena como recurso plenipotenciario contra el diferente, el que se rebela cuando se revela distinto. La cadena: una larga historia al servicio de la alienación. ¿Qué es lo que cambia?:

“Al día siguiente, liberó a Topo de su cadena. El perro no requirió sus palabras ni sus caricias, corrió inquieto hacia el fondo como si su enemigo todavía estuviera allí y él pudiera saltarle encima igual que antes, repetir la victoria. En el sitio de la lucha olió tenazmente con la nariz pegada al suelo, no dejó centímetro alguno de hierba o tierra sin olisquear, se inmovilizó sobre una huella de sangre, encogió las patas y escarbó de un modo frenético en ese lugar que le traía recuerdos” (2006, 111).

Llega al fin un breve espacio para la reflexión que, tan pronto como llega, la estructura moral de la “máquina antropológica” convierte en desencanto:

“Sin embargo, sabía que era un animal y que entonces no podía guardarle encono, increparlo por la violencia sangrienta. De cualquier modo, ya no confiaba en él [...] Insensible a sus ruegos, a sus gritos, en un momento dado el perro la había expulsado de su mundo. Sin amor ni odio, sin propósito deliberado, la había colocado en su lugar humano, que quizá fuera el de la decepción” (2006, 112-113).

La pregunta es si la mujer alguna vez estuvo en el mundo del perro, o simplemente se trataba de un mundo proyectado por ella misma, su propio mundo. La ilusión del otro mundo del ego antropocéntrico. El perro nunca pidió ser domesticado. Ahora que lo está, en la medida en que dura el condicionamiento de la cadena, se le reclama su “salvajismo” y se le acotan sus derechos en cuanto a ser, de acuerdo a su propia naturaleza.

Si miramos bien, los enfoques o matices en la relación entre el hombre y los animales, no han sido sustancialmente distintos a la de los seres humanos con respecto a otros grupos de su propia especie. Dice el investigador Alejandro Lámbarry: “*La identidad del animal al igual, que en el caso de la mujer, se reificó en un estereotipo falso e inamovible bajo el cual subyacía una intención de explotación. Podríamos hablar entonces del*

indio flojo, del negro violento, de la mujer débil, del animal como bruto e instintivo” (2015). El tema es “el diferente”. La alteridad como amenaza. Pero de igual manera el tema de “el diferente” ha pasado por varias etapas. La alteridad como misterio, como posibilidad, como alternativa, como potencia, como mediación.

Irónicamente, es en el racionalismo donde florece el antropocentrismo discriminatorio. Irónicamente, es en la cúspide del desarrollo racional donde aflora con más virulencia. Cuando la organización social llega a un extremo de perfección neurótica, es momento de eliminar al otro. La perfección, en este sentido, no admite la diferencia.

El sentimiento de culpa histórica, el peso de la omisión en la conciencia colectiva, la autocensura por la soberbia de la especie, han comenzado a tambalear seriamente el andamiaje antropocéntrico. De tal suerte que, en los años más recientes, se ha disparado la creación de derechos de toda laya cuyas implicaciones no podemos calcular en este momento, pero que seguramente llevarán a una reestructuración profunda de las relaciones humanas y, más aún, del hombre y su entorno. Queda por ver si en este frenesí exculpativo no se incrementan los laberintos de papel o se exagera el carácter coercitivo de la ley.

El problema es que, para el hombre moral, la noción de respeto implica integración. Esto conlleva una trampa. Te respeto y por eso te integro, te integro para que seas igual a mí, quiero que seas igual a mí para que dejes de ser diferente. Esto vale tanto para miembros de la misma especie, como para los que no lo son. La fórmula afecta, sobre todo, a los animales domésticos; hace posible una súper civilizada forma de alienación, se traduce en el afán de que los animales sean iguales a nosotros.

Las especies domésticas, principalmente perros y gatos, por su larga convivencia con el hombre, han desarrollado estrategias de comunicación para contactar con él. Y el hombre, a su vez, ha desarrollado la capacidad para interpretar ciertas señales. De cualquier manera, sigue habiendo infinidad de lagunas. El peligro es que en ellas navega la falta de respeto, la humanización a ultranza, la tentación, no exenta de soberbia, de la imagen y la semejanza. El hombre-dios que redime al animal de su animalidad.

De la misma manera que de forma implícita se presenta en los cuentos de Gambaro, respecto al tema animal se ha hablado mucho de la importancia de la transformación paulatina que la conducta de ciertos animales ha sufrido a partir del contacto con el ser humano. No menos

importante es, por otra parte, la manera en la que se altera la conducta humana al contacto del animal. Dos proyecciones son claras. De un lado, las relaciones amorosas, la necesidad de afecto que muchas personas colman en compañía de algún animal, en particular de los más dóciles o domesticados, como los perros, y que en muchos casos lleva a una pérdida de perspectiva en cuanto a lo que es propiamente animal, o si se me permite el término, perruno, y lo que gravita dentro de la esfera de lo esencialmente humano. La otra es la paternidad, o la maternidad, según sea el caso, frustrada.

Pero otro de los problemas de la obsesión amorosa por los animales, obsesión en el umbral de la psicopatología, es la decepción que se produce cuando el esquema idealizado de las relaciones hombre animal (más profunda, por supuesto, tratándose de animales domésticos) se desajusta a partir de que tienen lugar eventos que muestran los límites del ser humano en el tema de la manipulación de la conducta animal y nuestra incapacidad de reconocer, más allá del cliché y la moda, su derecho a ser fuera de la moral.

Qué gran dificultad para el hombre, ciertamente, reconocer derechos más allá de la moral.

En el fondo, quizá, ese sea el gran dilema que pone al descubierto el

reconocimiento a la diferencia. El diferente ha sido relegado, excluido de distintas maneras, porque se encuentra al margen, más que de la ley, de la moral. En este sentido, se le persigue y no tiene derecho a derecho alguno. Triste momento para la historia del derecho en que derecho y moral interactúan en contra del individuo que les da razón de ser.

La obsesión del amor por los animales y la domesticación presentan varios peligros. Uno de los más perniciosos es que, a partir de la cercanía intensa y continuada del hombre con los animales, se pretenda que éstos adopten conductas aceptables desde la esfera de la moral. Peor aún: si dichas conductas no se llevan a cabo, entonces lo que sigue es la marginación.

La domesticación, desde donde quiera que se le mire, encierra un fin utilitarista. No se trata de poner a buen resguardo a una especie desvalida necesitada de protección. Ya sea con el objetivo de procurarse alimento, hacerse de compañía, salvaguardar el patrimonio o la integridad física, el hombre somete al animal de acuerdo a sus necesidades. En estas condiciones resulta absolutamente inmoral que espere, además, como en el caso de los perros, una conducta que en algunos aspectos no infrinja ciertas condiciones morales. El hombre lo ha sometido a una andanada de

deshinibidores, ya se dijo. El perro mira a todos lados y a ninguno. Solo le queda el instinto. ¿Acaso queremos también extirparle el instinto?

Por ello el post-humanismo, en buena medida, ha hecho posible el giro animal. Con él comienza el desmantelamiento del proyecto “hombre absoluto” tan cuidadosamente elaborado desde el Renacimiento; se duda, sobre todo, de la omnipotencia de la razón. Las vanguardias artísticas del siglo XX y el existencialismo ya habían iniciado este proceso descentralizador. El optimismo viene a menos. ¿Qué podemos esperar de una especie que en la cima de sí misma ofrece guerra y destrucción? Angustia que se cobija bajo el abuso de poder. ¿Abuso de poder ilimitado? El abuso supera, anula, contradice a quien lo ejerce. En los albores del siglo XX se anunciaba ya el fracaso del hombre como proyecto absolutamente racional. O mejor, el absoluto como principio que ofende a la razón. Viene después el tiempo de la humildad, en tiempos particularmente difíciles para la humildad. El tiempo cero. Y al lado, un tiempo que se devora a sí mismo y reduce a memoria primaria todo lo que toca. El giro animal, impulsado por

el post-humanismo, así como la voz animal en la literatura que transita entre el siglo XX y el XXI, más que reivindicar los derechos de los animales, han dado cuenta de cómo el hombre se aleja cada vez más de sí mismo. En estas condiciones, ¿es posible un equilibrio en relación con las demás especies?

El epílogo tiene dos vistas. Vayamos a la analogía con el *Perro (2)* de Gambaro. Radicalicemos la prosopopeya: “*Sin embargo, sabía que era un hombre y que entonces no podía guardarle encono, increparlo por la violencia sangrienta. De cualquier modo, ya no confiaba en él*”.

JORGE MÁRQUEZ

Ensayista y poeta. Tiene formación en lingüística, literatura hispánica y pedagogía. Durante algunos años fue colaborador de la revista mexicana *Nexos*. Sus textos han aparecido en antologías y diversas publicaciones periodísticas. Ha publicado dos libros. Actualmente se encuentra inscrito en el programa del Doctorado en Literatura Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Lo abierto*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.
- Beauvior de, Simone. *El segundo sexo*, España, Cátedra, 1998.
- Cyrułnik, Boris. *El encantamiento del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, España, Trotta, 2008.
- Gambaro, Griselda. *Los animales salvajes*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2006.
- Haraway, Donna. *Manifiesto Cyborg*. Disponible en:
<http://www.blogs.fad.unam.mx/manifiesto-cyborg.pdf>, 2015. 6 de diciembre de 2015.
- Lámbarry, Alejandro. Entrevista personal. 9 de octubre de 2015.
- Liotard, Jean Jacques. *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1983.
- Nagel, Thomas. *What Is It Like to Be a Bat?*, *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450.

Rodríguez, Efren. *Arreola en voz alta*, México, Conaculta, 2002.

Sánchez, Luis Rafael. *Indiscreciones de un perro Gringo*, Puerto Rico, Alfaguara, 2007.

Singer, Peter. *Animal Liberation. A new Ethics for Our Treatment of Animals*, USA, Random House, 2015.

Subercaseaux, Bernardo. “Perros y literatura: condición humana y condición animal”, *Atenea*, núm. 509, pp. 33-62, junio de 2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32831438003>. 28 de abril de 2016.

Tario, Francisco. *Cuentos completos, Tomo I*, México, Lectorum, 2003.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ENTREVISTAS

AÑO III | VOLUMEN I
JUNIO 2016
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

ENTREVISTA A ROMINA KACHANOSKI

ENFOC: VIOLENCIA ESPECISTA¹

Entrevistada: Romina Kachanoski²
Entrevistadora: Lucía Arana
Medio: TV Animalista, Programa Enfoc

La violencia especista es un problema social emergente a escala planetaria que, lejos de prevenirse o erradicarse, se presenta como un recurso disponible para actuar en sociedad. El objetivo del presente trabajo consiste en introducir el término *violencia especista* y otorgar claves para su reconocimiento y erradicación. Con este fin, desde una perspectiva integral, se realiza una aproximación a su intrínseca complejidad mediante el abordaje de tres grandes ejes psicosociales: orígenes de la violencia especista, definición de violencia especista y tipos de violencia especista. Con respecto a sus orígenes, se analiza su causa, el Especismo Antropocéntrico, situándola en el contexto de otras luchas sociales afines (contra el Sexismo, Racismo, Nazismo, Homofobia, Transfobia, etc.). A continuación, se justifica la implementación del término violencia especista frente a otras terminologías de uso actual (maltrato animal, abuso, sadismo, crueldad, trastorno mental, etc.), otorgando rigor conceptual. Por último, se aborda un exhaustivo abanico de tipologías de violencia especista agrupadas en cinco dimensiones o escenarios de acción posible, según el tipo de relación violenta que se establezca con los animales nohumanos: violencia directa (física, psicológica, espacial, linchamiento, negligencia, instrumental), indirecta, colateral, estructural (incluye el Especidio) y discursiva. A lo largo de toda la presentación se fomenta el uso pragmático del discurso y se analizan casos prácticos y cotidianos que permiten aprehender la magnitud de la violencia especista presente en la actualidad.

Palabras clave: violencia especista, especismo, animales nohumanos, psicología vegana

¹Fuente: <http://www.tvanimalista.com/es/2013/04/06/enfoc-violencia-especista-amb-romina-kachanoski/>

²Universidad Autónoma de Barcelona. E-mail: romina.kachanoski@gmail.com

A violência especista é um problema social que emerge numa escala global, o qual está longe de ser prevenido ou erradicado, portanto, apresenta-se como um recurso disponível para atuar em sociedade. O objetivo deste trabalho é introduzir o termo *violência especista* e oferecer pistas para o seu reconhecimento e erradicação. Tendo em vista esta finalidade, a partir de uma perspectiva integral, realiza-se uma aproximação em relação à complexidade que lhe é inerente através da abordagem dos três principais eixos psicossociais: origens da violência especista, definição da violência especista e tipos de violência especista. De acordo com suas origens e causas, o Especismo Antropocêntrico é analisado por meio da contextualização de outras lutas sociais que estão a ele vinculadas (contra o Sexismo, Racismo, Nazismo, Homofobia, Transfobia, etc.). Sendo assim, justifica-se a implementação do termo *violência especista*, ao invés de outras terminologias correntemente utilizadas (crueldade animal, abuso animal, sadismo, transtorno mental, etc.), em virtude de seu rigor conceitual. Por fim, aborda-se uma gama exaustiva de tipologias da violência especista, agrupadas em cinco dimensões ou cenários de ação possível, conforme o tipo de relação violenta estabelecida com os animais não-humanos: violência direta (física, psicológica, espacial, relativa ao linchamento e à negligência ou instrumental), indireta, colateral, estrutural (inclui o Espécídio) e discursiva. No decorrer de toda a apresentação, o uso pragmático do discurso é promovido, ademais, exemplos práticos e cotidianos são analisados de modo a nos permitir apreender a magnitude da existência da violência especista na atualidade.

Palavras-chave: violência especista, especismo, animais não-humanos, psicologia vegana.

Speciesist violence is an emerging social problem on a global scale that, far from prevented or eradicated, is presented as an available resource to act in society. The aim of this work is to introduce the term *speciesist violence* and provide clues for its recognition and eradication. To this end, from an integral perspective, an approach to its inherent complexity is done by addressing three psychosocial major axes: origins of speciesist violence, definition of speciesist violence and types of speciesist violence. According to its origins and its cause, Anthropocentric Speciesism is analyzed, placing it in the context of other related social struggles (against Sexism, Racism, Nazism,

Homophobia, Transphobia, etc.). Then, it's justified the implementation of the term speciesist violence against other terminologies currently in use (animal cruelty, animal abuse, sadism, mental disorder, etc.), giving conceptual rigor. Finally, is addressed a comprehensive range of typologies of speciesist violence, grouped into five dimensions or scenarios of possible action, according to the kind of violent relationship established with nonhuman animals: direct violence (physical, psychological, spatial, lynching, negligence, instrumental), indirect, collateral, structural (includes Speciecide) and discursive. Throughout the entire presentation, the pragmatic use of discourse is promoted, and practical and everyday life examples are analyzed, allowing to grasp the magnitude of existing speciesist violence nowadays.

Keywords: speciesist violence, speciesism, nonhuman animals, vegan psychology

L.A.: Hola, bienvenidos a Enfoc. El programa de hoy es un verdadero lujo, tanto desde el punto de vista del contenido como de nuestra invitada, que es Romina Kachanoski. Romina es licenciada en Psicología. Ella es argentina pero reside desde el año 2002 en España. Actualmente en la ciudad de Pamplona. Romina estudió Psicología y podemos decir que es psicóloga por partida doble, porque primero realizó la carrera en su ciudad natal Buenos Aires y después al llegar a Barcelona volvió a cursar la carrera de nuevo.

El tema del que vamos a hablar hoy es el tema de la violencia y Romina tiene un currículum realmente impresionante desde el punto de vista académico, pero también desde el punto de vista de la experiencia. Ella ha trabajado muchísimo en investigación, tanto desde investigación de violencia infantil hasta investigación en violencia en los medios audiovisuales, pasando por técnicas de mercado, investigación de mercadotecnia, marketing, etcétera. Si quieres explicarnos un poquito más tu currículum, brevemente...

R.K.: Sí, me formé dentro de la carrera de Psicología, en la especialidad de Psicología Social, y dentro de psicología social me formé tanto en investigación como en intervención social. Soy experta en intervención social

infantojuvenil y familiar, pero a nivel académico de investigación mi fuerte es la violencia. De ahí ha surgido que al final investigara sobre la Violencia Especista.

L.A.: Además Romina eres activista, eres vegana por la consideración moral hacia todos los animales y de hecho eres la creadora del término Violencia Especista del que vamos a hablar hoy.

Nosotros estamos convencidos de que las palabras son poderosas, de que somos lo que decimos y de que configuran nuestra realidad. Y que es por ello tan importante que utilicemos las palabras correctas a la hora de reflejar realidades tan complejas como son nuestra relación con el resto de los animales.

El programa de hoy se titula “Violencia Especista” y de la mano de Romina, lo que vamos a hacer es ahondar en el término. Vamos a ver sus orígenes, vamos a ver su relación con la violencia, con el Antropocentrismo, vamos a ver su relación con otro tipo de luchas y de activismos y vamos a ver también algunos ejemplos prácticos.

Romina nos dice al preparar el programa, que para ella es muy importante, que el objetivo del programa sería que nos demos cuenta de la importancia de utilizar el término Violencia Especista y que seamos

conscientes de las cosas que decimos y quizás dejemos de utilizar otros términos que no reflejan del todo lo que en realidad queremos decir.

Entonces, si te parece... Bienvenida. Y si quieres empezar por contarnos cómo te surgió la idea del término Violencia Especista y un poquito de cuándo lo empezaste a utilizar.

R.K.: Vale. En realidad el concepto de Violencia Especista, yo no era consciente de que lo estaba creando. En cuanto me hice vegana, como soy investigadora, fui automáticamente a internet y a buscar libros. Información para formarme a nivel académico, para saber qué es lo que ya se estaba trabajando en el momento dentro del movimiento de los derechos de los demás animales.

Empecé a escribir sobre violencia especista. Llevaba dos semanas de vegana, y cuando digo vegana me refiero al cambio a nivel ideológico. Cuando realmente siento que supero la barrera de la especie y empiezo a ver a los demás animales con derecho a la vida, con derecho a la libertad, individuos como nosotros los humanos. Simplemente persona a persona. Entonces, cuando hago ese “quiebre moral” y salgo de lo establecido, empiezo a trabajar sobre violencia especista. Me pongo a buscar por internet y me encuentro con que la palabra no está. Digo:

‘bueno, pues será que está en inglés’. Y empiezo a buscar, a buscar, a buscar... *hasta que me di cuenta de que ese es el aporte que vengo a hacer.*

Me encontré que hay muchísima terminología que no acaba de ser del todo, desde mi punto de vista, ajustada. Y que se habla indiscriminadamente de sufrimiento, de crueldad, de maltrato, compasión, empatía, simpatía... Como sinónimos que aparecen entremezclados. Entonces, mi aporte es, como psicóloga social especializada en esta área, aportar terminología más ajustada que nos sirva tanto a la hora de salir a la calle para comunicarnos con los demás humanos y transmitir conocimientos, información, etc., como también a la hora de generar campañas de intervención social. Porque el tema de la violencia es un fenómeno muy muy complejo que ya desde los '80 más o menos, se ha decidido que ni siquiera es ‘multidisciplinar’. La violencia, cuando hablamos de violencias sociales, es un fenómeno ‘transdisciplinar’. Quiere decir que lo que yo apporto desde mi campo de conocimiento, vendrá otro investigador o investigadora o aficionado/a, etcétera, a hacer nuevos aportes. Entonces esto es lo que me gustaría introducir aquí.

Para ello, si te parece bien Lucía, yo preferiría, antes de entrar de lleno en la materia y empezar a reflexionar sobre el tema, hacer una breve introducción a través

de un vídeo que nos sitúe un poco. Sobre todo también de cara a la mirada que tenemos los psicólogos y las psicólogas sociales. Cómo observamos este tipo de fenómenos. Normalmente uno conoce al psicólogo clínico o la psicóloga clínica que es: consultorio privado, paciente y terapeuta. En cambio el psicólogo social sale a la calle a observar al sujeto en sociedad. Entonces si te parece bien...

L.A.: Sí, cuando quieras. Vemos el vídeo.

R.K.: Muy bien. Arrancamos. [Vídeo animado sobre la evolución de la apropiación humana hacia los demás animales, la naturaleza y en general el planeta].

L.A.: Minutos muy reveladores de lo que estamos haciendo con nuestro planeta. Cuéntanos un poco que es lo que vamos a ver a ver a lo largo de la entrevista.

R.K.: Bueno, como hemos podido ver en la introducción, a través de este vídeo, que es también el poder de la imagen, de la palabra y del sonido. Que nos permite condensar muchísima información en un fragmento de 5 minutos creo que ha durado. Vamos a intentar hacer ese mismo ejercicio aquí.

La Violencia Especista, es la violencia que los humanos ejercemos hacia los demás animales. Hunde sus raíces en un prejuicio social llamado Especismo, del cual también hablaremos. Y para entender la Violencia Especista y toda su complejidad, voy a hacer un ejercicio de simplificar la información y dividirla en tres grandes ejes.

1. Primero vamos a trabajar los **orígenes**. ¿Por qué cuando salimos a la calle, hoy, cada día, cada minuto, todos los días nos encontramos con Violencia Especista? ¿Por qué existe Violencia Especista? ¿De dónde viene? ¿Cómo hemos llegado a este punto?

2. Luego vamos a ver la **definición**. Vamos a intentar separarla de otra terminología para intentar reflejar esta problemática social con un vocabulario que sea cada vez más ajustado y que refleje con claridad y con contundencia cuál es nuestro problema. Porque nuestra lucha es contra el Especismo. Y eso tiene que quedar muy claro. Por eso la palabra Violencia Especista.

3. Y luego, por último, vamos a hacer un acercamiento a todo el abanico de **tipologías** que hay. Hay muchas tipologías de violencia. Actualmente, dentro del movimiento por los derechos de los demás

animales, hay algunas tipologías de la Violencia Especista que están un poco más trabajadas, y otras que, sin embargo, considero están bastante invisibles a nivel estratégico. Entonces vamos a hacer un abanico de tipologías de violencia. No quiero que os quedéis con los nombres, pero sí vamos a intentar empezar a reconocer cuándo un comportamiento, una acción, una palabra, se convierte en Violencia Especista y hace ese 'quiebre moral' que está dejando por fuera de consideración a todo aquél que no sea humano a pesar de ser animal.

Esa es un poco la introducción que vamos a hacer. Si te parece...

L.A.: Adelante.

R.K.: Antes que nada vamos a hablar de los **orígenes**. ¿Qué vamos a decir de los orígenes? Vamos a hacer 3 ejes.

1. Por un lado vamos a ver: ¿cómo se construye la realidad? En general, ¿no? ¿Cómo aparece un paradigma de conocimiento? ¿Cómo se construye un prejuicio? ¿Qué es un 'Centrismo'? ¿Cómo surge la idea de superioridad? ¿Cuáles son las bases de todo eso?

2. Luego vamos a ver en concreto qué es el Especismo Antropocéntrico. Y para eso vamos a hacer una analogía con lo que llamo '*La metáfora del Semáforo*'.

3. Y por último, vamos a trabajar '*La metáfora del árbol*'. Está en color naranja, porque es con lo que realmente quiero que os quedéis. Todo lo que vemos anteriormente es para entender cómo poquito a poco un pensamiento se convirtió en una idea, esa idea se convirtió en una acción, esa acción se convirtió en un hábito, ese hábito se convirtió en tradición y al final, llegó un momento en que eso que originariamente era una simple idea se vuelve la realidad absoluta.

Esos son todos los orígenes que han llevado a que, hoy en día, cuando tenemos Violencia Especista a cada momento, lo veamos con naturalidad. Esté naturalizado. Esté normalizado. Esté avalado socialmente y no se viva con extrañeza. Entonces aquí vamos a hacer el ejercicio contrario: vamos a extrañarnos de aquello que estamos acostumbrados a ver con naturalidad.

¿Cómo construimos la realidad? Antes que nada decir que construimos la realidad una y otra vez. Nosotros no vivimos exactamente igual ahora que como se vivía hace 300 años atrás. ¿Ha cambiado, no?

Hemos cambiado la manera de pensar. Hemos cambiado los hábitos, hasta la forma de vestirnos. ¿Y por qué ocurre eso? Bueno, porque tenemos los recursos que tenemos a la hora de absorber información del entorno y lo que hacemos es, en lugar de absorber la realidad tal cual es, la integramos. Hacemos un proceso de integración de esa información que hemos sido capaces de captar, de comprender, y a partir de ahí, a medida que tenemos más conocimientos, vamos avanzando un poco más.

Ahora para que lo veamos en claro: pensemos por un momento cuando la Tierra era plana. Cuando se creía que la Tierra era plana.

LA: Y lo era entonces... [Risas] Se creía entonces era la verdad absoluta. Como ahora.

R.K.: Exacto. ¿Pues qué ocurrió? Que a partir de ese paradigma de conocimiento, que lo podemos llamar ‘Cosmovisión’, la manera en la que miramos el mundo, que estructura la realidad en la que vivimos, a partir de esa idea que era ‘la Tierra era plana’ se construyeron un montón de saberes. ¿Qué ocurre con eso? Que puede haber algunas ideas, algunas creencias, algunos conocimientos que nos fueron útiles en su momento, porque hasta ahí habíamos llegado a comprender nuestro entorno, que con el

paso del tiempo, de los siglos y de los milenios se volvieron en realidad absoluta.

Ése es el peligro de las creencias tan arraigadas que los psicólogos y psicólogas sociales llamamos las ‘fijaciones de sentido’. Ahí donde dejamos de cuestionar, ahí donde empezamos a verlo como obvio, evidente y seguro es cuando perdemos la capacidad crítica, la capacidad de reflexión. Y la Violencia Especista viene de la mano de eso: de un prejuicio social llamado Especismo que ha vuelto la realidad en sí misma como si fuera algo obvio, evidente y seguro, que no habría que cuestionarse.

Entonces, ¿qué pasa cuando en una de esas cosmovisiones, esas maneras de ver el mundo, nos encontramos que una de las ideas que prima es la creencia en la superioridad? Lamentablemente convivimos con un montón de creencias arraigadas de este estilo que, por supuesto, son fuente de violencia y de discriminación. Vamos a ver más en detalle a qué me refiero. Eso es lo que llamamos ‘Centrismos’. Para explicarlo rápidamente: el *Antropocentrismo* es la creencia del ser humano por encima de los demás. El *Androcentrismo* es la creencia en la superioridad del hombre sobre la mujer humana. El *Heterocentrismo* la creencia en la heterosexualidad como norma. Y todo aquél que esté fuera de la heterosexualidad va a ser excluido socialmente, discriminado, etc. Dependiendo del siglo en el que vivíamos

tenía unas consecuencias u otras. El *Etnocentrismo*, también bastante conocido, es la creencia en la superioridad de una raza, etnia o grupo. Y el *Teocentrismo* es la creencia en la superioridad de un Dios o de una religión.

Ahora, ¿qué pasa con esto? Pensemos a lo largo de la historia lo que ha ocurrido. Hemos tenido la Inquisición. Hemos tenido el Holocausto Nazi. ¡Cuántas guerras se han declarado! La Guerra Santa, muchísimas guerras... Es decir, que eso que al principio era una idea y nos permitía estructurar la realidad y construirla una y otra vez, al final se queda fijada, se vuelve demasiado estructurada y no permite el proceso de reflexión. Se estancó en el tiempo. Estos son ejemplos de cuando se estancan las creencias en el tiempo y al final lo que hacemos es: desigualdad, jerarquización en las relaciones. Todos los ejemplos que vamos a ver ahora parten de eso, de la creencia en la superioridad de alguien sobre alguien. Vamos a verlo en ejemplos concretos: Etnocentrismo. ¿Ahí qué tenemos? Nazismo, Racismo, Eurocentrismo. Androcentrismo. ¿Qué tenemos? El Sexismo. Heterocentrismo: la Transfobia, que no es tan conocida como otras, ¿no?

L.A.: Exacto.

R.K.: La Homofobia y la Lesbofobia son más conocidas. Y entonces aquí ya tenemos el tema que nos toca, que es el Especismo. Que hunde sus orígenes en este Centristo llamado Antropocentrismo. La creencia en la superioridad del ser humano.

Bueno, entonces, para introducir el tema, ahora sí me gustaría si hacemos un ejercicio. Yo te voy a poner una imagen y quiero que pienses las tres primeras palabras que se te vengan a la mente. Lo que vamos a hacer es un ejercicio de ver cómo sin reflexionar ya tenemos incorporados un montón de saberes que hablan por nosotros. Y que si no hacemos este ejercicio de sentarnos un momento y mirar dónde estamos parados/as, está naturalizado y lo seguimos de largo y no le prestamos atención y pueden ser puntos a reflexionar.

Entonces, repito: te voy a poner dos imágenes. Piensa para adentro. No es necesario que me lo digas. Te las dejo un momento y piensas: ¿qué es lo primero que se te viene a la mente?

L.A.: De acuerdo.

R.K.: Bueno, independientemente de lo que tu hayas encontrado, de lo que te voy a hablar ahora es un poco de lo que me ocurrió cuando salí a la calle a preguntar qué veían en esta imagen.

[Imagen 1. Humana con un golpe en un ojo, humano que la besa en la mejilla] Bien o mal, independientemente de los matices de cada una de las personas que me lo comentaba, lo que siempre aparecía eran temas relacionados automáticamente con Sexismo, Machismo, Patriarcado, violencia de género, propiedad, abuso de poder,... Pero el lazo era casi directo con hablar sobre Machismo, sobre este prejuicio social donde el hombre ha sido considerado como superior a la mujer.

[Imagen 2. Un humano besando a un toro en una plaza de toros] En cambio cuando enseñaba esta imagen, lo que sí quiero recalcar es que apareció mucho vocabulario, apareció una confusión mucho mayor. Ponía la imagen y no era en automático la respuesta. Había un segundo de reflexión de “¿qué estoy viendo?” en muchos casos. A mí lo que me ha llamado muchísimo la atención es que la primer palabra que aparecía era amor. Había muchísima gente que utilizando diferente vocabulario, veía en esta imagen cariño y amor. Cuando estamos hablando de un toro que en cuestión de nada va a ser asesinado. Entonces, es un poco para tomar conciencia de dónde estamos parados/as ahora mismo. El Especismo está invisible. Así como el Sexismo ya salió a la luz, por suerte, gracias a la lucha social también de muchos seres humanos, pues ahora tenemos que seguir la

misma línea y tratar de sacar a la luz el tema del Especismo.

Bueno, ahora ¿qué es el *Especismo*? Lo que voy a explicar aquí es para que hagamos una síntesis nuevamente. Para aclararnos un poco entre tanto conocimiento que hay en torno al tema. Es un tema que surge con fuerza a nivel social en los años ‘70 de la mano de Richard Ryder, cuando crea el concepto. Pero más allá de eso - y a partir de ahí hubo mucha gente que revisó el concepto de Especismo- yo lo que quiero aquí es que pensemos en lo siguiente: *como si fuera un semáforo*. Vamos a pensar desde el “no”, que es el semáforo en rojo: no tienes derecho si eres un animal no humano. No tienes permitido nada. O sea, no tienes derecho a la vida, a la libertad, no tienes nada. Este sería el semáforo Rojo. Y sería el Especismo Milenario que venía con nosotros siglos tras siglo.

L.A.: Vendría a ser “eres una cosa”, ¿no? No tienes ningún derecho.

R.K.: Sí. Propiedad, pertenencia, “has nacido para servirme”, “los animales están para lo que están”, una frase especista muy muy recurrente. ¿Qué ocurre? Que estoy encontrando que también está surgiendo una nueva línea que yo llamo el *Especismo del siglo XXI*, porque veo que es la tendencia que viene: no se cuestiona el status de propiedad,

no se cuestiona ese quiebre moral que deja por fuera a los demás animales, pero sí empieza a cuestionarse la magnitud de la violencia. Cuánto sufre o no sufre la víctima de esclavitud. No el hecho de que sean esclavos. Eso no se cuestiona en el Especismo, pero sí la magnitud. Entonces, el *Veganismo* sería justamente romper con esa mirada de creer que los demás animales han nacido para servirnos. Como en un momento pensamos que la Tierra era plana, hoy los humanos seguimos creyendo que los demás animales han nacido para servirnos. Y ése es el punto de quiebre que para mí hace el Veganismo. El Veganismo no es para mí un estilo de vida sino que significa romper con un prejuicio milenario. Muy difícil de romper, por supuesto. Es un prejuicio milenario. Pero sí que se puede y sí que cada vez somos más. Me gustaría que lo veamos con un ejemplo. Lo que traigo aquí es el ejemplo de Toni Cantó. Para mí es importante lo que Toni Cantó ha dicho. Si lo puedes introducir tú un poquito, mejor, que ya lo habíamos hablado antes.

L.A.: Toni Cantó es un diputado que estaba haciendo su intervención en el Congreso de los Diputados previa a la entrada de la ILP³taurina al congreso. Y hubo un debate previo en el que los diputados hicieron sus intervenciones. Y

³Iniciativa Legislativa Popular.

bueno, la intervención de Toni Cantó es ésta que se ha hecho tan tristemente famosa.

R.K.: Bueno, pues yo cuando ocurrió eso la verdad que lo celebré. ¿Por qué? Porque habla mucho del momento en el que estamos. Estamos en un momento de la sociedad en el que sí empieza a haber un espacio para poder hablar de los derechos de los demás animales. Por eso se ha llegado al punto de que a nivel masivo y social saliera en un medio de comunicación. Y la verdad que Toni Cantó explica a la perfección lo que es el Especismo Semáforo Rojo y lo que es el Especismo Semáforo Amarillo. Que es ese punto de empezar a tener una mínima simpatía, de decir: “¡Uy! Me parece que está sufriendo”. ¿Si? Pero seguimos hablando de sufrimiento y no de estatus de propiedad, no de consideración moral, etc.

Vamos a ver los dos tipos de Especismo que hay en la sociedad ahora, si te parece. [Video] Bueno, para retomar un poco lo que decía Toni Cantó. Lo que está planteando Toni Cantó es: él estaba posicionado en el *semáforo rojo*, esto es, los demás animales (él dice los animales porque hace ese quiebre moral entre humanos y animales) no tienen derecho a la vida, no tienen derecho a la libertad, son bestias, son irracionales, etc., etc. ¿Y con quienes dialoga? Con la gente de *semáforo amarillo*, que son aquellos humanos que empiezan a tomar noción de que tal vez

dentro de ese proceso de esclavitud están sufriendo ‘demasiado’. Hablan de magnitud, hablan de cantidad, hablan de malos tratos, pero no hablan del fondo del asunto. Por eso él planteaba “debatamos del fondo del asunto”. Él está posicionado absolutamente en “no tienen derechos” y los veganos y veganas estamos posicionados/as en el punto contrario. Ese es el debate que sacaba a la luz y era muy interesante porque se extendía más allá del tema de la consideración moral hacia los toros. Lo extendía a todos los demás animales: tampoco tienen derechos, decía, una vaca, una gallina, etc., etc. Entonces creo que por ese lado es muy interesante.

L.A.: Lo es.

R.K.: ¿Seguimos adelante?

L.A.: Adelante.

R.K.: Entonces ahora sí vamos de lleno a la *Metáfora del Árbol*. Todo lo que vimos antes, aunque igual podría ser interesante seguir trabajándolo, en realidad es secundario. Lo importante ahora es que entendamos la Metáfora del Árbol. Todo lo que vimos antes fue para tener contexto y llegar a ver con profundidad esto que intentaba transmitir: cómo ha aparecido la violencia especista, cuáles son sus orígenes. Entonces para eso vamos a pensar en un

árbol. Vamos a hacer una analogía, una metáfora en la cual comparamos nacimiento y crecimiento de un árbol, con el nacimiento y crecimiento de un prejuicio social llamado Especismo.

[Imagen] Imaginemos por un momento este árbol. Pero un árbol que fuese milenario, más grande. Vamos a imaginar sus raíces. Conforme el árbol se va alimentando, estas raíces cada vez crecen más, se expanden. Pero se expanden enmarañadas y bajo la tierra. Con lo cual no están visibles. Están invisibles. ¿Qué pasa con estas raíces? Que si se siguen alimentando al final sale a la superficie un tronco. Y ese tronco, a diferencia de las raíces que estaban enmarañadas, invisibles bajo la tierra, ese tronco tiene una forma definida. Única. Entonces ahí es donde me paro.

Me estoy refiriendo a que ese caldo de cultivo, que era ya la creencia en la superioridad del ser humano, ha sido caldo de cultivo para que al final a la superficie salga el Especismo, que es el dejar por fuera de consideración moral a todo aquel animal que no sea humano. Considerarlos inferiores, servidumbre, propiedad, objetos, a nuestra disposición.

Seguimos un poco más. ¿Qué pasa si sigo alimentando a este árbol? Pues que este árbol va a seguir creciendo. Pero prestad atención un momento. Fijaros que la copa ya

no es como el tronco. La *copa*, dependiendo la época del año, puede dar frutos, puede tener hojas, puede estar incluso en invierno sin nada, desnudo el árbol pero así y todo, aunque parezca débil no lo es. Solo hay que esperar a que venga otra vez la primavera para que el árbol despliegue toda su fuerza y otra vez de frutos, etc.

Eso es lo que entiendo por Violencia Especista. Si el Especismo es la causa, el tronco que le sostienen, la Violencia Especista es su consecuencia, su puesta en práctica, el síntoma visible. Y la Violencia Especista tiene un abanico gigante. Por eso tiene diferentes hojas, diferentes ramas. Y dependiendo del momento histórico y el lugar donde nos encontremos, veremos que en una sociedad van a aparecer más síntomas de un estilo y en otra sociedad más síntomas de otro estilo. Pero todos responden a lo mismo. A ese prejuicio social que le dio vida. Entonces ese es el ejercicio de hacer visible lo invisible. De sacar a la luz el prejuicio y dejar de hablar del síntoma separado de lo que le dio vida. Así como hablamos de violencia sexista para referirnos a Sexismo o Machismo, hablar de violencia especista cuando en el fondo nuestra lucha sea el Especismo.

L.A.: Correcto. A mí cuando vi por primera vez tu charla, que me gustó muchísimo y me pareció interesantísima, esta metáfora del árbol, la verdad es que me

quedó muy grabada. Fue muy reveladora para mí. Ahora vuelva a serlo al escucharla. La duda que me surgía todo el tiempo es que, evidentemente cuando estamos hablando de cosas como pues los golpes que recibe o la mujer o el animal o el que sea en ese momento la víctima digamos, ¿no? Cuando estamos hablando de los golpes, solo estamos hablando del síntoma, ¿no?

R.K.: [Asiente con la cabeza].

L.A.: Correcto. Pero es cierto que si estamos hablando con otra persona que no sea tan consciente o esté en un nivel de consciencia quizás todavía no... y le hablamos ya de algo como Violencia Especista, mi pregunta es si nos va a entender. O sea, al final es el receptor el que tiene que entender el mensaje, ¿no? Entonces: ¿cómo ves esto? ¿Cómo lo planteas?

R.K.: Decir dos cosas. Por un lado, tenemos que pensar que así como ahora nos parece tan evidente que la gente nos hable de Machismo, de Racismo, de Homofobia, la primera vez que se habló no fue así. O sea, igual nosotros/as lo encontramos como una obviedad pero hasta que la sociedad en general lo aceptó y se dio cuenta de lo que le intentábamos transmitir pasó un tiempo.

Nosotros/as estamos abriendo caminos. Entonces, que hoy no nos entienda el 100% de la población no tiene que ser ningún inconveniente. Nos escuchará y nos entenderá quien esté listo para entendernos. Pero, a pesar de eso, nosotros tenemos la fortuna, como movimiento por los derechos de los demás animales, que nos antecede justamente el Sexismo, el Racismo y tal, con lo cual es tan sencillo como decir: la violencia especista es la violencia que los humanos ejercen hacia los demás animales. Así como existe la violencia sexista, existe la violencia especista. Así como se ha discriminado a una mujer por cuestiones de género, porque pertenecía a otro género, pues ahora se está haciendo por motivos de especie. Por eso es violencia especista. Dejamos de pensar en persona a persona, individuo a individuo, para empezar a hablar con un filtro que es: pensar que es una especie antes que pensar que es un individuo; pensar que es una mujer antes que pensar que es un humano; pensar que es de otro color de piel antes que pensar que es otro individuo como yo. Es lo mismo. Por eso tienen esos nombres. Y sí, sinceramente lo he probado y sí se...

L.A.: Quizás nos entienden más de lo que pensamos que nos van a entender. Quizás tenemos que esperar poner al receptor de la información, darle la oportunidad de hacer esta conexión mental.

R.K.: Yo no creo que se trate de hablar de un humano con una consciencia elevada quien nos va a entender, sino un humano que está despertando. Con que haya receptividad ya la conciencia social surge. Somos mucho más capaces de lo que creemos.

L.A.: Le das también las herramientas, ¿no?

R.K.: Sí... ¿Seguimos adelante? Vale. Vamos a ver la **definición**. Entonces aquí lo único importante decir es: ¿qué pasa si ya de entrada creemos que los demás animales son inferiores, que nos pertenecen, que no tienen derecho a la vida, a la libertad, que puedo hacer con ellos lo que me dé la gana? Ahí de lo que estamos hablando es: ¿cómo va a ser nuestra mirada a la hora de salir a relacionarnos con ellos si de entrada ya los vemos como inferiores? Pues lo que va a ocurrir es esto, por eso doy esta definición: “*la Violencia Especista es ese vínculo de relación asimétrico y opresivo que ejercen los humanos hacia los demás animales.*” ¿Cómo nos relacionamos? Nos relacionamos desde la asimetría de poder. Hay uno que se cree superior y que ha ubicado al otro individuo como inferior. Y opresivo. Opresivo lo incluye todo. Si lo buscáis en la RAE⁴, a partir de la opresión aparece todo. Entonces si cambiamos la mirada, lo demás desaparece.

⁴Real Academia Española.

El problema no es cuánto sufre una víctima. El problema es la consideración moral que tenemos. El problema es el punto de partida a la hora de salir a relacionarnos con los demás animales.

Por tanto, **Violencia Especista no es maltrato animal**. Cuando hablamos de maltrato animal, ya automáticamente tenemos que pensar en la contracara. Es buen trato. ¿Y el problema es si los tratamos bien o los tratamos mal o el problema es la consideración moral que tenemos de los demás animales? ¿El problema es cuántos golpes recibe la víctima o el problema es que la víctima es un esclavo o una esclava? Eso es lo que tenemos que preguntarnos. Segundo, Violencia Especista no es crueldad, no es tortura, tampoco es sadismo. Vamos a explicar estas tres palabras. Cuando hablamos de crueldad, tortura y sadismo, estamos hablando de un tipo de violencia que se llama violencia directa. La violencia interpersonal. Porque *no existe violencia interpersonal y maltrato animal*, porque entonces sería mantener este discurso separatista. ¿Si? Es violencia interpersonal, entre individuos, entre personas, más allá de la especie. Da igual.

Entonces qué pasa, cuando hablamos de *crueldad, tortura y sadismo* estamos hablando de un tipo de violencia especista muy importante, muy devastador, con consecuencias brutales para la víctima pero

un tipo dentro de los muchísimos tipos de violencia especista que hay. ¿Qué es la crueldad? Infligir el daño. ¿Qué es la tortura? Infligir el daño. ¿Cuál es la diferencia entre crueldad y tortura? Que cuando hablamos de crueldad estamos haciendo un juicio de valor. “Estás siendo cruel”, quiere decir esto no me gusta. No forma parte de los valores que quiero en esta sociedad. Por eso se utiliza la palabra crueldad. Cuando hablamos de sadismo, es simplemente como un refinamiento de esta crueldad y es donde ya aparece lo que llamamos los psicólogos y psicólogas ‘goce’. El goce es cuando me divierto infligiendo el daño. ¿Si? Ese es el sadismo.

L.A.: Todas estas palabras estarían en la copa del árbol...

R.K.: Estarían en la copa del árbol pero no son más que consecuencias colaterales, secundarias y obvias de un proceso de esclavitud. Un proceso previo que fue dejar de considerar con derecho a la vida, a la libertad, a la capacidad de decisión propia a todo aquel que no sea humano. Son consecuencias secundarias.

Por último, *trastornos mentales* tampoco forma parte de la lucha contra el Especismo y la Violencia Especista. ¿Por qué? Porque no hablamos de casos aislados. Hablamos de la norma. La violencia especista

es una violencia social que tiene que ver con ponernos de acuerdo. No hablamos de casos marginales. Lo pongo con un ejemplo muy concreto. Un humano mata a otro humano. Lo consideraríamos un asesino, ¿verdad? Ahora, un humano va a la guerra, mata a 100. Vuelve, y como ganó la guerra, lo condecoran por lo que ha hecho. Ese tipo de violencia es la que hablamos cuando hablamos de violencia especista. Es una violencia social, como la del Racismo, Sexismo, la de la Homofobia. Tiene que ver con ponernos de acuerdo. *Es la sociedad la que marca los límites. No son casos aislados.* Eso es importante decirlo. Es la norma. Todo aquel que ahora mismo es vegano o vegana está saliendo de lo que es la norma. La norma me refiero en el sentido de lo que masivamente se hace, se avala y se apoya.

L.A.: Y se acepta.

R.K.: Sí. Ya hemos visto la definición. Ahora vamos a ver los **tipos de violencia especista**. Lo importante aquí es que, si bien vamos a ver un montón de tipos de violencia, yo lo que voy a intentar es, no que os quedéis con todos los tipos de violencia que hay porque es un fenómeno muy complejo. Un árbol con una copa muy variada y florecida. Pero sí aportaros herramientas para cada vez tener mayor claridad y reconocer rápidamente cuando un acto, una acción, una

palabra, está siendo sinónimo de violencia especista.

También decir aquí que la que más abunda es la violencia directa, a la hora de difundir información. Normalmente siempre vemos cuando abrimos facebook por ejemplo, ejemplos de violencia directa pero la violencia estructural, la violencia discursiva y detalles que veremos dentro de cada una de estas violencias no están tan visibles y creo que es importante que abarquemos todos los frentes. Es un fenómeno muy complejo. No podemos abarcarlo todo a la vez, entonces lo importante es empezar a desmembrar esto, cada vez hacerlo más pequeñito y hacer pequeñas acciones pero claras, concisas y que no den lugar a dudas. Y tomarnoslo con paciencia porque hablamos de un prejuicio milenario. Ojalá todo el mundo de la noche a la mañana comprendiera qué es lo que intentamos decir.

L.A.: Un inciso breve Romina. Mientras trabajamos entonces en la raíz, que ese sería el proceso lento este que estás diciendo, que necesitaremos mucho tiempo, también podemos seguir trabajando en la copa del árbol. ¿Verdad? De alguna manera también no debemos dejar eso ahí, ¿no?

R.K.: Sí. La única manera de observar la copa del árbol y las raíces que están ocultas, es a través de lo visible. Y lo que tenemos

visible en la sociedad es la violencia especista. Entonces nosotros/as vamos a hablar del Especismo Antropocéntrico, este prejuicio social, a través de los síntomas, a través de la violencia especista. Lo importante es qué salimos a decir. Con qué contenido acompañamos esas prácticas violentas que estamos mostrando y enseñando a la sociedad.

L.A.: Correcto. Adelante.

R.K.: Bueno, la **violencia especista directa** como su nombre lo dice es la violencia interpersonal, directa, cuerpo a cuerpo. El encuentro directo entre opresor y oprimido. Vamos a ver los diferentes tipos.

Física. No voy a entrar en detalle, hay muchísima información a través de los medios, internet y redes sociales. Hay trabajos muy valiosos que se han hecho y ahí hay muchísima información que podéis encontrar. Solamente aquí decir que va desde un simple golpe hasta el asesinato de la víctima, pasando por todo un perfil intermedio pues... ya sabemos, azotes, golpes, cortes, etc.

La *violenciapsicológica*. Sí que me gustaría detenerme un poquito más porque a la vista nos han educado para entender rápidamente que ver sangre es igual a esto es violencia, pero no está tan claro cuando hablamos de violencia psicológica. La

violencia psicológica que estamos ejerciendo hacia los demás animales antes que nada implica romper con la integridad de ese individuo.

[Imagen. Cinco elefantes disfrazados hacen equilibrio con el tronco erguido y las manos hacia arriba. Al costado camina un humano]. Aquí, como podemos ver en la foto, estos elefantes y elefantas, han perdido su identidad para pasar a ser monigotes de circo. Para pasar a ser uso de diversión al servicio del humano. Y eso hace estragos en la identidad del sujeto. Estragos. Entonces no son solo amenazas psicológicas sino también la sensación de abatimiento que pueden tener. No podemos entrar en detalle porque sería bastante amplio, pero ahí se ponen en juego muchísimos factores y todos acaban en eso, en romper la integridad del sujeto. Y *la domesticación es el ejemplo por excelencia*. Al punto de que la víctima de la violencia especista ya se olvide quien era. Lo ha perdido todo. Y bueno, se sufre mucha depresión, hay estereotipias, hay de todo, hay de todo... Es un abanico muy grande. Entonces vamos a verlo, si te parece, con un ejemplo que ayuda a ver bastante con claridad lo que estamos hablando en violencia especista psicológica. [Video animado sobre la industria peletera]

L.A.: Duro.

R.K.: Pasamos a otro tipo de violencia directa. Decíamos del encuentro cuerpo a cuerpo, de la violencia interpersonal. Es la espacial. La *violencia espacial* es tan sencillo como la restricción del espacio físico. También, me gustaría mostrarlo a través de un ejemplo. [Video. Un chimpancé hace gestos con sus manos para pedir que le abran las ventanas de cristal que le mantienen encerrado. Un humano replica sus gestos. La escena se filma entre risas]. Bueno, el caso de la violencia espacial que veíamos recién, si te fijas, también aparecían los humanos riéndose. ¿Y por qué pasa eso? Porque a nosotros/as *a lo largo de la historia nos han educado en la empatía intraespecie, es decir, de humano a humano. Y no en la empatía interespecie.* Y esto se ve claramente a diario. Cómo aparece esa apatía emocional, ese silencio, ese vacío en el ponerse en el lugar del otro.

La violencia física, psicológica y espacial son los pilares de la violencia directa. Siempre aparecen, es muy difícil que una de las tres no esté. Entonces lo que vamos a ver ahora ya son ejemplos donde hay violencia física, psicológica y espacial pero, el detalle aquí [imagen] es que son muchísimos humanos que ejercen violencia especista a una o unas pocas víctimas. Este es el caso del “Toro de la Vega”. Un caso de *linchamiento*.

L.A.: El caso del Toro de la Vega y de la gran mayoría de los festejos populares con animales en España. Tenemos unos 3.000 festejos diferentes. Unos 3.000 tipos de festejos en los que se tortura animales y un enorme porcentaje de ellos es linchamiento. Es muy curioso.

R.K.: Sí. Es un tema que animo a los antropólogos y antropólogas sociales que trabajéis sobre esto. El caso de la *negligencia* es: allí donde debíamos socorrer a una víctima, no se hace nada. En el caso de la negligencia que se ejerce hacia los demás animales, ocurre de que, por ejemplo, si hay un incendio, a veces a quien esclaviza, por ejemplo aquí a burros [imagen de un grupo de burros y caballos en medio de una carretera, escapando del humo y las llamas de un incendio forestal], le sale más a cuenta tenerlos encerrados porque el gobierno le va a dar una retribución económica. Llegamos a esos niveles. También hablamos de negligencia cuando hablamos del caso de la galga que me comentabas del otro día en Madrid. Hablamos de negligencia en el caso de un oso polar que estaba a 50° de temperatura en Buenos Aires hace unos pocos meses atrás. Hablamos de negligencia cuando hablamos del abandono de animales nohumanos que dejan en protectoras o en la calle sin más, o cuando se van de vacaciones. Todos son ejemplos de negligencia.

Violencia especista instrumental. ¿Qué ocurre? Que la violencia especista normalmente se ejerce con un fin. Es un fin *instrumental*. Es decir, obtener un beneficio a cambio. ¿Normalmente cuál es el beneficio que se busca? Económico. ¿Para qué utilizamos a los demás animales nosotros como humanos? Para casi todo. *La pregunta que hay que hacerse es ¿cuándo no se utilizan los demás animales?: 1) cuando no los han descubierto; y 2) cuando todavía no les han encontrado un uso.* Por lo cual volvemos a lo mismo, siempre estamos hablando del estatus de propiedad, de servidumbre, es lo que prima. Vamos a ver cuatro grandes ejes, o sea, el abanico es infinito... *Alimentación:* no tengo que explicar mucho más. *Vestimenta.* *Experimentación:* de todo tipo. Hablamos desde espacial, cosmética (aunque ahora lo hayan prohibido en la comunidad europea, sigue existiendo).

L.A.: Por supuesto.

R.K.: También médica. Psicológica: es abrumadora, o sea, la mayoría de los estudios de la línea cognitivo-conductual se hacen en base a esto. Por ejemplo a ratas lo que le hacen es experimentos para ver aversión al gusto, para que tengan fobias, adicciones, obesidad, de todo. El abanico es muy muy grande. Y luego, por supuesto, *entretenimiento.*

Vamos a la **violencia especista indirecta.** [Video. Productos especistas de consumo humano que al pasar por el código de barras emiten las voces y los gritos de los animales nohumanos]. En la violencia especista indirecta hay un humano que demanda, exige, que haya otro humano que ejerza violencia especista directa en su nombre, y paga a cambio por ello. Normalmente se hace a través de dinero. Volvemos a violencia instrumental, ¿no? ¿Qué puede ser? Quiero que venga un circo con animales nohumanos a mi pueblo. Quiero que experimentes para que yo pueda tener un fármaco. O para que me pueda vestir, etc., etc. Por supuesto lo ejerce el 99% de la población actual, por decirlo de alguna manera. Pero bueno, poco a poco, cada vez se van cambiando más los hábitos. Y eso tiene que ver con *Veganismo Práctico.*

L.A.: Es donde está la mayor disociación supongo, ¿no? Donde dejas de verla. Se vuelve invisible la violencia.

R.K.: Sí. Sí. Vamos a ver la siguiente. La **violencia especista colateral.** Vamos a poner un vídeo para introducirlo. [Video animado. Animales marinos intentado escapar de un derrame de petróleo en el mar] Violencia especista colateral, también te lo explico muy fácilmente. Nuestros hábitos de vida como humanos están atentando contra los hogares de los demás animales: estamos

contaminando mares, estamos contaminando montañas, ríos, etc. ¿Y qué está ocurriendo? Que son sus casas. Y se las estamos arrebatando. Y al quedarse sin sus casas ¿qué ocurre? Que están más expuestos a una mayor vulnerabilidad social. ¿De qué? De cazadores... es simplemente no encontrar un techo donde estar. Cuando se incendia un bosque normalmente no se habla de que hubo víctimas más allá de los animales humanos. ¿Qué pasa con los demás animales? Se han quedado sin sus casas. Y es probable que si no encuentran un sitio nuevo donde alojarse, pues al final acaben muriendo. Y luego por supuesto también encontramos casos de muchísimos animales nohumanos que están muriendo por el tema del plástico. Lo comen pensando que es alimento. Y hablamos al extremo de que la tortuga más antigua que existe en el planeta Tierra, que sobrevivió a los dinosaurios, se está extinguiendo por comer plástico ahora mismo. Vemos otro ejemplo de violencia especista colateral.

[Video. Imágenes aéreas de plantaciones de palma y deforestación] “PNUMA estima que los bosques de Indonesia están desapareciendo a razón de 6 campos de fútbol por minuto cada minuto de cada día. Los orangutanes están en peligro de extinción debido a la rápida

expansión de las plantaciones de aceite de palma y de la minería. El 90% de la oferta mundial de aceite de palma proviene de Indonesia y Malasia. Los bosques de Borneo y Sumatra están siendo destruidos por los incendios. Cuando se tala el bosque, los orangutanes adultos son disparados en el acto. Los bebés son arrancados de sus madres para ser vendidos en el mercado negro. Ayúdanos a salvar a los orangutanes.” (Aerial footage of oil palm plantations and deforestation, Orangutan Outreach ~ redapes.org, 2011).

L.A.: Yo tuve la suerte de poder hacer un voluntariado en Borneo con orangutanes, durante unas semanas. Y el tema de los orangutanes es realmente terrible porque puedes ver el humo de los incendios continuamente. Y además los orangutanes, a diferencia de los otros grandes primates, no pueden estar en el suelo. Los orangutanes son arbóreos, pero necesitan muchísima altura. Con lo cual no solamente es una exposición a los cazadores sino es que directamente no pueden vivir. Ellos mueren, se enferman. Cuando ves un orangután en el zoo, que está en el suelo, es un lugar

completamente extraño para él. Los orangutanes duermen a un montón de metros de altura. Entonces claro, es un tema el tema del aceite de palma que está aquí en todos nuestros supermercados, en todos nuestros productos, en todas las velas, en toda la decoración, es un tema que hay que reflexionar...

R.K.: [Asiente con la cabeza] Seguimos. La **violencia especista estructural**. Como su nombre lo dice, son las estructuras que le sostienen. O sea, si nosotros ejercemos como especie violencia especista es porque también hemos montado todo un aparataje, una *infraestructura al servicio de la violencia especista*. Me refiero a mataderos, peleterías, aquariums. Son todas o prisiones acuáticas o al aire libre, donde se ejerce violencia especista a gran escala. Eso es la violencia estructural. Y es muy muy potente, la más potente, junto con la violencia discursiva que veremos luego, en cuanto a las consecuencias devastadoras que eso implica para las víctimas del Especismo. [Imagen. Cerdas inmovilizadas en diminutas jaulas de gestación. Bebés intentan sortear las rejas para alimentarse]. Entonces como podemos ver en la foto, nos referimos a las jaulas, a los establecimientos, los espacios físicos. Fijate cómo está separada aquí la cerda de sus hijos. Entonces, ¿cuál es el ejemplo, el tipo más devastador de la violencia estructural? Yo le he puesto el nombre de **Especidio**. El

especidio es el exterminio o eliminación sistemática, total o parcial, de animales nohumanos por motivos de especie. Así como en su momento, por ejemplo, en el Holocausto Nazi el motivo es que eran judíos o judías, aquí es porque pertenecen a otra especie. Por eso es la palabra violencia especista, por eso es la palabra Especidio, por eso es la palabra Especismo. Dejamos de mirar individuos para pensar en especies. Tenemos que dejar de hablar de especie, somos personas, más allá de la especie. Bueno, pues aquí sí que vamos a ver un vídeo que puede herir un poquito sensibilidades. Dura unos 4 minutos, pero yo les animo a verlo. No es cuestión de derramamiento de sangre pero sí esta es la realidad que ahora mismo se está viviendo afuera y es el caso más brutal que existe de violencia especista. Que directamente nos estamos cargando sus vidas a nivel masivo. ¿Lo vemos?

[Video] Somos parte de esta inmensidad... Nuestra percepción de la realidad no es la realidad misma. Es un proceso de integración y negociación de aquella información que hemos sido capaces de captar y comprender. Por eso, construimos la realidad una y otra vez... A lo largo de los siglos y milenios, los humanos nos hemos creído 'centro del

universo' y 'medida de todas las cosas'. Así como una vez creímos que la Tierra era plana, hoy seguimos creyendo que los demás animales han nacido para servirnos. Pero la verdad es que, para vivir, los humanos no necesitamos hacer uso de los demás animales. Sin embargo, allí afuera, ahora mismo, minuto a minuto, cada día, a lo largo y ancho del planeta, seguimos ejerciendo... VIOLENCIA ESPECISTA. Su síntoma más devastador se llama... ESPECIDIO Antropocéntrico. [Visionado de casos violentos].

L.A.: Un Especidio de unas dimensiones abrumadoras.

R.K.: Abrumadoras. Abrumadoras. Millones y millones de animales nohumanos. Ni siquiera hay estadísticas precisas.

Llegamos a la última: la **violencia especista discursiva**. Como su palabra lo dice, son todos aquellos discursos que comunican violentamente, que hablan de esta desconsideración moral. Por ejemplo ahí como dice la foto: "coto privado de caza" [imagen de un prado con un cartel de permiso para la caza]. Totalmente naturalizado. ¿Qué es lo importante decir de

la violencia especista discursiva? Que lo que nos vamos a encontrar, es que aparece lo que se llama la disonancia cognitiva. Es decir, por un lado, la violencia es violencia, independientemente de la justificación que le quiera dar. Pero ¿que ocurre? es más fácil ajustar mi pensamiento que cambiar un hábito. Entonces muchas veces lo que puede ocurrir es que se invisibiliza que un acto es violencia a través del discurso. Restándole importancia, para poder sobrevivir a esta contradicción que tenemos. Entonces el ejercicio de hablar de violencia especista es eso, es recordar una y otra vez: por un momento deja a un lado la justificación que luego tú le quieres dar como especista y mira esa imagen, mira eso que está pasando, esto es violencia. ¿Si? Este es el ejercicio que estamos haciendo como movimiento, de sacar a la luz que un acto es violencia. Ejemplos:

- *Vocabulario.* Personas y animales, quiebre moral. Todos somos animales. Todos somos personas, todos somos individuos. Los usos que se le dan. Primero, ¿es esclavo o no es esclavo? Si es esclavo lo llamamos doméstico y si no es esclavo lo llamamos salvaje. Si ya lo hemos hecho a nuestro gusto lo llamamos doméstico. Luego los nombres que les ponemos: pescado, ganado, etc.

• *Insultos y expresiones.* ¡Zorra!
¡Perra! ¡Animal! ¡No seas burro!
Coger el toro por los cuernos. Lo tuve
que sacrificar. ¿Quienes somos para
decidir sobre la vida de alguien?

• *Refranes.* Matar dos pájaros de
un tiro. A río revuelto ganancia de
pescadores. Hay muchísimos.

• También he traído unas
revistas y folletos que hablan un poco
de cómo es el lenguaje especista.
También es la *publicidad*, son los
silencios, es el dar vuelta la cara. Son
maneras de comunicar.

Las conclusiones. Que la violencia
especista *es una violencia social*. No hablamos
de casos aislados. *Disponibile para actuar en
sociedad*. Y es moral. Es un recurso. Ahí está.
Es legítimo hacerlo. ¿Para qué nos sirve
hablar de violencia especista? Antes que nada
para *visibilizar el Especismo*. Sacar a la luz ese
prejuicio que le dio vida y dejar de hablar de
los síntomas por separado. Y dejar de pensar
de que hablamos de malos tratos o de buenos
tratos, sino de consideración moral que ahora
mismo los demás animales no tienen. ¿Qué
nos permite hablar de violencia especista?
Superar esa confusión síntoma-causa que
estoy diciendo. La causa, el problema, es el
Especismo. Que lo mostremos a través de los
síntomas no quiere decir que el problema
sean los síntomas. El problema es el prejuicio
que le dio vida. Y por último, *salimos de esta
reducción del todo a una parte*. Porque ahora

mismo entiendo que es importante, porque
les están arrebatando la vida, pero hay todo
un abanico inmenso de violencias que
tenemos que visibilizar.

L.A.: *Yo te quería preguntar, porque
desde que conozco tu trabajo, lo que ocurre
es que claro yo intento evitar según qué
términos porque soy como muy consciente de
esto que dices, ¿no? Sobre todo escribiendo
me surgen dudas, por ejemplo, en el tema de
los animales de granja. Ahora por ejemplo,
somos afortunados de tener unos cuantos
santuarios en España y escribiendo sobre
ellos a mi me costaba no decir ‘animal de
granja’, que es un término claramente
especista. Entonces ¿cuáles son las
alternativas, qué nos ofreces, qué nos das un
poco como... ?*

R.K.: Bueno yo antes que nada decir
que creo que entre todos/as tenemos que
hacer ese ejercicio de creatividad, de
reconstruir nuestro lenguaje. Como así
también se hace para luchar contra el
Sexismo, contra el Racismo, ¿no? Dejamos de
utilizar ciertas expresiones. Pues, primero
hacer ese ejercicio. Y segundo, lo que
actualmente yo hago es hablar de
consideración: considerados como animales
de granja. Considerados y explotados como
animales de granja. No son animales de
granja.

L.A.: Sí, es una buena alternativa.

L.A.: Encantada.

R.K.: Entonces visibilizar que ese es un uso que se le está dando.

L.A.: Correcto, es la consideración.

R.K.: Que el problema es la consideración. Entonces algo tan sencillo como eso ya es un quiebre. Pero bueno, lo que digo, apelo a que entre todos/as, usemos la creatividad y así van a aparecer palabras que se van a ir fijando dentro de nuestro vocabulario como novedosas y no especistas.

L.A.: Y sobre todo ser muy conscientes de lo que decimos, de la palabra que elegimos y de lo que hay detrás de ella. Es un análisis realmente muy valioso y muy importante Romina. Muchas gracias.

R.K.: A ti. Es el poder de la palabra y con eso me gustaría cerrar. Así como tenemos la palabra Especismo, que tan bien nos ha venido. Y tenemos la palabra Veganismo. Pues seguir construyendo, no digo llenarnos de terminología pero estamos hablando de violencia especista. Viene del Especismo. Es así de sencillo. Me gustaría cerrar con un vídeo que os he traído.

ROMINA KACHANOSKI

Psicóloga vegana originaria de Argentina y residente en España desde el 2002. Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Barcelona y Máster en Investigación en Psicología Social por la misma universidad. Experta en Intervención Social Infantojuvenil y Familiar por la Universidad Pública de Navarra. Máster en Psicología Clínica Infantojuvenil por el Instituto Superior de Estudios Psicológicos de España. Se formó en diversas áreas temáticas y fue miembro de diversos grupos de investigación en el área de las ciencias sociales, principalmente en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es especialista en violencia y la creadora del concepto de violencia especista. Actualmente elabora su doctorado sobre Especismo y Violencia Especista.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ARTE

AÑO III | VOLUMEN I
JUNIO 2016
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

Instalação de vídeo
O Reino
Ana B. y Nuno m. Pereira



Instalação de vídeo

O REINO

Realizadores: Ana B. /Nuno M. Pereira

Duração: 2'36 (vídeo em *loop*)

Formato original: HDV

Ano e país de produção: 2013, Portugal

Trailer: <https://www.youtube.com/watch?v=WISxMIrnIdg>

Video Link: https://www.youtube.com/watch?v=Su_28nNvZnk

Website: <http://nunomanuelpereira1.wix.com/anab-nunompereira>

"Só não percebo o que é que isso tem a ver com andar aos pássaros.
A liberdade dos pássaros é um insulto para mim. Se eu pudesse
prendia-os a todos em jardins zoológicos.
Havia de ser um jardim zoológico e tanto.
O juiz sorriu. Tens razão, anuiu. Mesmo assim."

Cormac McCarthy

Meridiano de Sangue ou o Crepúsculo Vermelho no Oeste.



Num futuro próximo, a humanidade pode muito bem tornar-se cativa do progresso tecnológico, apesar de todo o maravilhamento permitido pelo fulgor de outras possibilidades, antes escondidas ou impossíveis ao pensamento humano.

A criação humana expandiu-se para além do anteriormente pensado e agora, mais do que nunca, o pioneirismo brutal e físico do corpo humano cede á exploração criativa da mente humana sustentada na evolução tecnológica, cada vez mais rápida e insolente.

A evolução da humanidade tem-se pautado pelo investimento na felicidade, seja ela material ou emocional, rastilho da liberdade individual e social que aprofunda o nosso humanismo ao mesmo tempo que, e inevitavelmente, retoma o animalismo primordial que existe em nós, esse instinto de sobrevivência física perante o real, muito antes de criarmos taxonomias que regem o nosso comportamento social e imaginário cultural. Depois de séculos e séculos de civilização, o comportamento humano está ainda enraizado em rituais ancestrais. **O Reino** é também uma alegoria do comportamento humano na sua complexidade relacional com a natureza selvagem e indomada e os pássaros, bichos com uma existência mais do que milenar, são uma metonímia da necessidade humana de comportamentos e gestos repetitivos na sua relação paradoxal com o real. É na repetição que se protege a vida e se encontra a inspiração para outras possibilidades de liberdade.

Ora, na sua longa caminhada pela conquista da natureza, o Homem fortaleceu-se, mas também semeou as perigosas sementes da sua extinção.

O reino animal selvagem existe para além da polis humana organizada, mas a ganância e o deslumbre pelo indomável, por um lado, e a necessidade de construção de um mundo organizado à escala humana, por outro, veio recentrar a valoração do instintivo sobre o racional, ou, dito de outra forma, o animal selvagem escondido em cada homem civilizado, é também o animal domado por séculos e séculos de socialização e aculturação, mas não resignado, o bicho na busca incessante da liberdade. Certo, domado o seu instinto selvagem, o Homem aprendeu também a refletir sobre a sua condição e almejou uma liberdade, política, social e intelectual, mas, onde o animal não seria livre.¹ Mas esta liberdade pensada não pode ser criativa, cuja função não é a de

¹ Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*. Ed. And trans. Peter Winch. Chicago University Press, 1984.

reprodução ou de imitação. Como apontou Agamben,² há que deixar o animalesco saltar de dentro do humano para se manifestar sem medo. Esse animal que se manifesta nos gestos mais básicos e repetitivos necessários à sobrevivência é também aquele que cansa o humano, envolve-lhe a existência de tédio. Para lidar com o tédio, o corpo abrir-se-á à exploração de outros mundos, libertará a imaginação para criar. O tédio, enquanto sentimento central da nossa existência, não deve ser ignorado ou rejeitado, porque é aquele momento importante em que estamos à espera. Aparentemente nada de relevante está a acontecer à superfície, mas em profundidade, num outro tempo escondido dos dias que passam, podemos vislumbrar e explorar o que acontece para além desse nada-relevante. Porque o tédio, sentimento que também nos desumaniza pela sua impressão de vida-vazia e sem sentido, reencontra na animalidade a sua salvação. A nossa humanidade está, portanto, aberta à proximidade do animal.

O Homem, sempre no limiar de uma categorização, de uma identidade, convive com esta duplicidade, rejeita-a e aceita-a ao mesmo tempo, cria e recria um imaginário onde se projeta e se inspira.

Pode não ser uma criação política, pode ser um reino dos domínios ficcionais, nunca visto ou encontrado no mundo real, mas que existe e é poderoso. É a potência do falso³, como defendeu Deleuze que, graças ao surgimento da tecnologia digital vai ganhando terreno ao real. É a floresta, aqui e agora, um mundo híbrido de imaginação, repleto de novas possibilidades de vida. E como discernir toda esta verdade criada pelo artista num tempo de voragem tecnológica?

É o humanismo a dilatar-se também na tecnologia envolvente, cada vez mais intrínseca ao pensamento e à ação humana, quer como uma prótese incorporada, quer como expansor da imaginação. A máquina, cada vez mais omnipresente, fascina e assusta e, tal como um animal, pode, de um momento para o outro, tornar-se imprevisível, fascinante e assustadora, enfim, capaz de enfrentar e afirmar-se perante a condição humana.

Num tempo de grande debate ético sobre o poder de destruição do ser humano, nomeadamente a sua responsabilidade na extinção de outras espécies animais, parece

²Agamben, Giorgio. *O Aberto. O homem e o Animal*. Edições 70, 2013.

³Deleuze, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rés- Editora. Porto, 2001.

haver um retorno ao animal, às espécies em desaparecimento e ao bicho adormecido dentro de nós.

A arte, enquanto processo de produção do humanismo, retoma esta questão e complementa-a: a materialidade da arte concentra as ruminções antropológicas e filosóficas, e é capaz de refletir sobre as suas limitações e capacidades, sobre as fronteiras entre o real e o imaginário. Nesse sentido, *O Reino* existe para além do seu caráter alegórico para se constituir também como uma produção metacinemática. O vídeo foi construído como um *tableau* onde as complexidades inerentes à imagem relacionam movimento e narrativa como elementos disjuntivos, mas complementares na construção da arte fílmica. Já há muito tempo que a temporalidade narrativa passou a ser um elemento fugaz, mas a representação sincrónica de várias narrativas temporais diferentes, todas visíveis ao espectador criando a ilusão de uma unidade de ação e de tempo, recua a Méliès e às multicamadas no mesmo plano, mas aqui sem cortes, esgotando a continuidade temporal e valorizando o fragmento-movimento como parte independente, mas também essencial na composição sobre o espaço estático. A fusão de várias ações a acontecerem todas ao mesmo tempo no plano sem princípio ou fim. A perceção deixa de ser feita no plano da horizontalidade para passar a ser feita na verticalidade. As diferentes escalas de tamanho redistribuem o espaço ficcional de forma diferente e a materialização do movimento reforça o poder do falso na construção do pensamento criativo, como advogou Deleuze. O autor defendeu que a oposição entre o mundo verdadeiro e o mundo da aparência é de origem moral, valorizando o primeiro em detrimento do segundo. O artista tem como objetivo o movimento, a transformação do pensamento imóvel e dominante. As imagens em movimento são, para Deleuze, a arte da falsificação por excelência, a arte da diferença. As imagens cristalinas compõem-se de transformação e composição, movimento e *stasis*, real e imaginário, atual e virtual. Sem tempo cronológico, a verdade desmorona-se⁴ e o poder do falso torna-se extraordinário.

⁴ Deleuze, Gilles e Guattari, Felix. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrenie*. Les Éditions de Minuit: Collection Critique, 1998

Instalação de vídeo
O Reino
Ana B. y Nuno m. Pereira



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES



EXIBIÇÕES:

Videoakt Biennale, Barcelona, Junho 2013, Espanha.

Guimarães NocNoc 3, Guimarães, Outubro 2013, Portugal.

Digital Big Screen, Trbovlje Outubro 2013, Eslovénia.

Vencedor do 3º prémio.

Visions of Paradise, Electric Palace, Hastings, programa curadorado por Toby Tatum,
December 2013, England.

Fonlad Festival, Coimbra, Maio 2014, Portugal.

Miden Festival, Kalamata, programa curadorado por José Vieira, Julho 2014, Grécia.

Analogue Eye, Videoart Africa, National Arts Festival, Julho 2014, Africa do Sul.

Without Words Film Festival, Metz, Novembro 2014, France.

Genius Loci Weimar, Abril-Maio 2015, Alemanha.

Programa de curadoria “Alienated Ecologies/Multiple Ecologies by VideoBabel
Audiovisual Festival Cusco/Peru, CologneOFF X - 10th Cologne International
Videoart – The Carnival of E-Creativity (CeC) Maio 2015, India.

Programa de curadoria “Terra Firma/Terra Nova: Origins, Place and Space”, by Brent
Meistre, Wiener Festwochen, Vienna, Junho 2015, Austria.

Trailer Gallery Tour, July-Agosto 2015, Suécia.

Festival International Videoarte NodoCCs, Caracas, Agosto 2015, Venezuela.

Codec-Festival de Video e Creaciones Sonoras, Cidade do Mexico, Outubro 2015,
México.

Instalação de vídeo
O Reino
Ana B. y Nuno m. Pereira



The Wrong- New Digital Biennale, pavilhão curadorado por Julia Borges Araña and Guilherme Brandão, Outubro 2015-January 2016.

Video Guerrilha, programa curadorado por Miguel Petchkovsky, Campinas, São Paulo, Novembro 2015, Brasil.

List Í Ljósi Festival, Seyðisfjörður, Fevereiro 2016, Islândia.

Incinerati3n Festival, Programa curadorado por julio juste, Fundaci3n Euroarabe de altos Estudios, Granada, Abril 2016, Espanha.

Static, *Photography/Videoart exhibition*, Green Lens Studios, Londres, Junho 2016, Reino Unido.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

RESEÑAS

AÑO III | VOLUMEN I
JUNIO 2016
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

HACIA UN IMPERATIVO ÉTICO ANIMALISTA/UNIVERSAL. SOBRE SUFRE, LUEGO IMPORTA. REFLEXIONES ÉTICAS SOBRE LOS ANIMALES, DE FRANCISCO LARA Y OLGA CAMPOS

Mauro Pérez Bravo ¹

Francisco Lara y Olga Campos. *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. Madrid: Plaza y Valdés. 2015.

Las perspectivas académicas sobre las cuales se puede abordar el estudio o reflexión sobre el medio ambiente se dividen en dos: el utilitarismo y la ética. Esta es la propuesta que nos aporta Jesús Quintana Valtierra (2013, p.5). Dentro del aspecto ético nos encontramos con tres rasgos de estudio sobre el medio ambiente claramente definidos: respeto a los procesos evolutivos, solidaridad transhumana, y apreciación estética. Ahora bien, sin ser exhaustivo en estas apreciaciones, nos detendremos en el aspecto de la solidaridad transhumana. No es una solidaridad exclusivamente humana, es decir, una solidaridad hombre-hombre. En todo caso, se podría utilizar un término heredado

¹Universidad Autónoma de Querétaro. Correo electrónico: mauro050@yahoo.com.mx

de la Revolución Francesa: fraternidad. Hablamos aquí de una visión más global, más amplia, incluyente, y claro está, más complicada en su construcción. Se trata entonces de una visión que no abandona el campo del “humano” propiamente dicho, sino que trata de avanzar en su visión hasta complementarla, ser solidarios, ser fraternos, y en especial con un sector concreto del medio ambiente: el mundo animal. En su acepción más antigua, ser *fraterno* quiere decir, ser hermano. Es decir, ser fraterno con el mundo animal es ser hermano con el mundo animal. Me parece que el libro *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, aborda este aspecto de la *solidaridad transhumanana* no sólo en la relación con el medio ambiente, sino en relación con un elemento específico del medio ambiente: la relación y solidaridad con los animales. Desde una lectura sencilla, ágil, y sobre todo concreta, los autores abordan diversos planteamientos éticos y problemas a los cuales nos enfrentamos los que nos dedicamos al estudio de la relación entre seres humanos y animales no humanos (“animales” a partir de este momento). Esta obra no sólo toca los elementos más comunes y generales sobre la reflexión en la relación con los animales, sino que también estudia aspectos específicos, tratando de proporcionar si no respuestas específicas, sí rutas críticas para continuar enriqueciendo las discusiones que vayan suscitando. En este sentido, si bien el lenguaje utilizado en la obra es sencillo y accesible para los no iniciados en la reflexión sobre los animales, no deja por eso de ser un lenguaje específico, concreto y técnico, propio de los investigadores serios y rigurosos en el manejo de sus conceptos, ideas y nociones. En la obra, los autores comienzan con el tema concreto y a la vez más universal en las discusiones sobre los animales no humanos, es decir, el aspecto de la *especie*, esa característica que los diferencia de los seres humanos. Para estos efectos, los autores comienzan a criticar ese aspecto utilitarista que clásica y comúnmente se les ha dado a los animales, y que se basa principalmente en el consumo humano. La crítica se basa sobre todo en el aspecto antropocéntrico de la ética sobre el cual se pretende sostener la mayor parte del consumo humano de los animales. Haciendo un recorrido general, pero lo suficientemente necesario, desde implicaciones industriales tales como el manejo de cosméticos, vestidos y experimentaciones en animales, y los maltratos que éstos sufren en los procesos industriales y de comercialización, los autores poco a poco van examinando las múltiples aristas éticas que se pueden inferir de dichas actividades. Lo interesante de este libro es que no sólo pretende ser una herramienta para los iniciados en cuestiones de bioética o derecho de los animales, sino que también lanza

preguntas necesarias, desde una plataforma diferente, postulando interrogantes para los que ya llevamos algún tiempo inmersos en esta dinámica. “¿Razones para privilegiar moralmente a los humanos?”, es el título de un apartado en el primer capítulo. Se trata de provocar al lector. Es una pregunta clara, directa, y sin embargo, con múltiples aristas que proporcionan líneas de discusión. Es claro que lo que se pretende someter al escrutinio académico son las concepciones tradicionales sobre la especie *humana*. Podemos avisar entonces la sorpresa propia de los que se dedican al campo filosófico: preguntar y volver a preguntar, no estar conformes con la respuesta para volver a plantear posibilidades. Estamos entonces ante una obra de carácter filosófico, concretamente ético. La siguiente pregunta que los autores plantean es “¿Sienten dolor?”. Lo interesante no es solamente la obviedad del mismo título a manera de pregunta, sino el desarrollo de todos y cada uno de los argumentos para exponer que no todo lo que es común puede ser aceptado. En otras palabras, no porque algo sea una tradición, es éticamente válido. Todo lo anterior a fin de postular lo que bien podría plantearse como dos imperativos categóricos en la relación ética de los humanos con los animales: 1) *No dañar a aquél que puede sufrir*. 2) *No matar a quien quiere vivir*. Aquí nos encontramos con que los autores desde un planteamiento eminentemente kantiano proponen estos dos ejes éticos que serán transversales en toda su obra. Estos imperativos categóricos desde luego que se enfrentan a un gran obstáculo en su implementación: la tradición. Y no sólo la tradición que podríamos llamar *cultural*, también nos encontramos con una tradición filosófica. Ejemplo de lo anterior, y como lo indican los mismos autores, tenemos a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, dos grandes próceres del pensamiento filosófico occidental y referentes en las discusiones sobre la naturaleza del mundo y el hombre. Tanto Aristóteles como Santo Tomás de Aquino consideran a los animales como meros instrumentos para el beneficio del hombre. Los párrafos de esos grandes filósofos elegidos por Francisco Lara y Olga Campos para ejemplificar esa perspectiva sobre los animales dan muestra de ello. En un principio señalamos que se trata no sólo de considerar una solidaridad/fraternidad humana hacia el mundo animal, se trata de aplicar principios universales éticos en las relaciones humano-animal, y al mismo tiempo criticar esa concepción dualista basada en tradiciones de especies. Las consideraciones éticas que proponen tanto Francisco Lara y Olga Campos para las relaciones de los humanos con los animales, no sólo se limitan a esa relación concreta, sino que el hecho de buscar *hacer el menor daño posible y evitar*

que todo aquél que sufra pueda hacerlo, es un principio universal que incluye cualquier especie, sin distingo de calidad ontológica o dignidad estratificada. Menciono lo anterior, porque pareciera que el mejor argumento que se tiene para considerar al hombre superior a los animales es su capacidad de razonar. De aquí se parte que hay “estratos” ontológicos, o palabras más habituales, “tipos” de dignidad. Vale la pena mencionar que independientemente de esas calidades o apreciaciones metafísicas o epistemológicas, los postulados éticos que proponen pueden tener esa validez universal a fin de englobar a la mayor cantidad de seres con sensaciones, para a su vez enfrentar el dilema cultural que es la tradición. Es aquí en donde nuestra perspectiva entra un tanto en conflicto con la que proponen los autores. En la presente obra se analiza la *Teoría del Valor* que propone John Stuart Mill, y al respecto, salvo una mejor interpretación de la obra, parece que los autores terminan coincidiendo con Mill, a fin de resolver el histórico problema utilitarista en la colisión de dos derechos: *De forma que, si se produce una situación en la que respetar un derecho implica infligir otro, y sólo en ese caso, podremos llevar a cabo una evaluación de las diferentes vidas en juego donde aquellas menos valiosas quedarán supeditadas con el objetivo de evitar un mal mayor.* (2015, p. 98) Consideremos entonces que los autores realizan un análisis académico, ético y sobre todo lógico, a fin de abordar tal problemática. El aporte de Francisco Lara y Olga Campos, es relevante en el campo de la ética, al incorporar sólidas bases lógicas a los problemas clásicos de la bioética. Los autores terminan articulando consideraciones a fin de proponer *razones objetivas y subjetivas* para avanzar en los dilemas éticos, en este caso concretamente del de la experimentación con animales. No hay que perder de vista lo que mencioné en líneas anteriores: la inteligencia con la que los autores vuelven a replantear sus mismas propuestas hasta incluso dudar de ellas mismas. Esta, me parece, es una característica propia de las personas que, no conformes con sus propuestas, intuyen que hay más por estudiar y analizar. Las propuestas entonces se tornan más enriquecedoras y abonan más en realizar construcciones éticas complejas que lejos de buscar una salida fácil a los dilemas bioéticos, realizan un estudio exhaustivo del mismo. Los autores proponen, vuelven a cuestionar sus propias posiciones, al someter sus criterios a un análisis más complejo, como lo es en el campo de la experimentación con animales y la perspectiva especista que impera al respecto. Nuevamente lanzan la pregunta: *¿estaríamos dispuestos a llevar a cabo esa misma investigación con un ser humano con el mismo grado de capacidad para experimentar los placeres más básicos?* Es

esta una pregunta que los cuestiona a ellos mismos, y nos cuestiona a los lectores sobre nuestras perspectivas hacia los mismos animales y desde luego hacia los humanos. En síntesis, considero que esta novedad editorial arroja importantes puntas de análisis en el campo de la ética, y propone bases sólidas para la discusión en diversos sectores de la problemática relación de los humanos con los animales. Hay afirmaciones contundentes: hay que ser vegetarianos como mínimo si es que lo que buscamos es mejorar el bienestar animal. Los autores si bien en todo el libro van sembrando inquietudes intelectuales que motivan a seguir leyendo e investigando, también son categóricos cuando es necesario. Concluyendo que tenemos un libro cargado de hojas valiosas, que aportan a los estudios críticos sobre animales, precisamente crítica, lejos de absolutismos o fanatismos, pero muy precisos en temas en los cuales no se negocia: consumo animal, corridas de toros, experimentación con animales. El campo de las relaciones entre hombres y animales, aún es muy complejo. Se requiere claridad en las ideas y los acercamientos a los mismos a fin de conseguir un resultado claro, fresco y vital. Y esto es lo que encontramos en *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. El título del libro es muy significativo, con la estructura cartesiana clásica, la duda: Pienso, luego existo. No tengo dudas sobre el dudar, así tampoco tengo dudas sobre el sufrimiento del animal.

Bibliografía

Quintana Valtierra, Jesús. *Derecho ambiental mexicano. Lineamientos generales*, México, Porrúa, 2013.

EN LOS TERRITORIOS DE UNA CONSCIENCIA ANIMAL. ALEJANDRO LÁMBARRY Y “EL OTRO RADICAL”

Juan Rogelio Rosado Marrero¹

Alejandro Lámbarry, *El otro radical. La voz animal en la literatura hispanoamericana*, Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla, 2015.

Cuando hablamos de literatura lo primero que se nos viene a la mente es la imagen sacralizada de un hombre confinado en la soledad de su habitación escribiendo lo que podría ser un cuento, un poema o una novela. Sin embargo, muy pocas veces hemos asociado la palabra literatura con el rostro poco convencional de los animales. Gracias a la mundialización que se ha desarrollado en las últimas décadas, nos hemos dado cuenta de lo problemático que puede ser la ideología humana. Hemos forjado una dominación global sobre todas las cosas que habitan en nuestro planeta, y los animales no son una excepción. Por desgracia, los animales se han convertido en una servidumbre para el hombre. Debido a ello en el año de 1970 el psicólogo Richard D. Ryder colocó sobre la mesa uno de los conceptos más discutidos y polémicos hasta la fecha: el “especismo”. El especismo hace referencia a esa discriminación moral, física y psicológica de una especie a otra. A partir de ello, Peter Singer en su libro *Les animaux aussi ont des droits* nos comenta lo siguiente:

¹Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

“El racista viola el principio de igualdad al otorgarle un peso mucho mayor a los intereses de los miembros de su propia raza. El sexista viola el principio de igualdad al favorecer los intereses de su propio sexo. De manera similar, el especista permite que los intereses de su propia especie anulen los intereses más importantes de los miembros de otras especies. El patrón es el mismo en todos los casos” (2013, 9).

Ahora bien, dicha afirmación ha sido la clave para que muchos ecologistas, psicólogos y filósofos hayan propuesto una defensa de los derechos animales en contra de la mano déspota del hombre. Y la literatura no se ha quedado atrás: muchos escritores, entre ellos José Saramago, Isaac Bashevis Singer y J. M. Coetzee, por mencionar algunos, han plagado sus universos literarios con diversos cuestionamientos acerca de la humanización de los animales. Planteamiento que también la crítica actual ha observado y desarrollado en los denominados “estudios animales”, los cuales parten del presupuesto de que todo animal es también un subalterno político y social. No obstante, a pesar de ser una crítica que ya se ha comenzado a consolidar en algunos países (sobre todo en los países europeos), los “estudios animales” continúan siendo un tema poco explorado (inclusive, desconocido) en territorio latinoamericano. De allí la gran importancia del libro de Alejandro Lámbarry *El otro radical. La voz animal en la literatura hispanoamericana*. Muy pocas veces hemos tenido el privilegio de estar en contacto con las teorías o los estudios más novedosos que se han planteado para el universo literario. Los “estudios animales” son hoy en día uno de esos tantos caminos inexplorados en donde se puede encontrar una forma diferente de entender los textos narrativos.

Alejandro Lámbarry ha hecho un trabajo sumamente relevante: su texto no sólo pone de manifiesto a una gran cantidad de teóricos y críticos que hablan sobre el tema animal, sino que también nos presenta una amplia gama de escritores latinoamericanos que han hecho de su literatura un refugio para la voz animal. Como el propio autor lo menciona, existe una gran cantidad de autores en donde la imagen del animal está presente. De tal forma que el estudio, como el subtítulo mismo lo refiere, se centra en algunos de esos autores que han tocado la figura animal como parte de su propuesta estética e ideológica. Por tal motivo, el libro se vuelve doblemente fascinante: Lámbarry

no sólo nos explica de una forma precisa y detallada los puntos clave para la conformación de los denominados “estudios animales”, sino que también nos trae de la mano a escritores tanto canónicos como marginales con la clara idea de mostrar una lectura altamente renovadora. Uno puede mirar la historia literaria y hacer un presupuesto de lo que significan las narrativas de Luis Rafael Sánchez, Roberto Bolaño, Reinaldo Arenas, Francisco Tario, Leonardo da Jandra, sin embargo, el éxito de Lámbarry es romper con esas lecturas críticas ya establecidas y, en su lugar, guiarnos por un sendero poco explorado y en donde dichas narraciones alcanzan una plenitud nunca antes imaginada. De igual forma, otra de las ventajas que suscita la lectura de *El otro radical* es la de descubrir otro tipo de textos que, por múltiples motivos, aún no se encuentran bajo la mirada canonizadora de la crítica: autores como Ednodio Quintero, Griselda Gambaro, Lucía Puenzo y Daniela Tarazona son parte de ese universo de escritura animal que Lámbarry trae a la luz de una manera brillante y oportuna.

El autor es consciente de que la voz animal en la literatura latinoamericana surge en el siglo XX con las figuras de Jorge Luis Borges, Julio Cortázar y Silvina Ocampo, los cuales utilizaban la imagen del animal como un artilugio narrativo que “[...] les permitía infringir la frontera entre lo real-verosímil y lo fantástico-ficticio” (13); tal y como suceden en los cuentos “La casa de Asterión”, “Axolotl” y “Los sueños de Leopoldina”, respectivamente. A partir de ello, Lámbarry estructura su libro en tres ejes centrales: el animal satírico, el animal político y el animal posmoderno.

El animal satírico se configura a través de su característica antropomórfica; es decir, animales que dejan de lado su naturaleza real con la finalidad de representar un tipo humano, debido a que su principal función es la crítica mordaz hacia la sociedad humana. Ejemplos de ellos se pueden encontrar en las novelas *El rey de las ratas* de Ednodio Quintero, *Indiscreciones de un perro gringo* de Luis Rafael Sánchez y el cuento “El policía de las ratas” de Roberto Bolaño. Ahora bien, contrario a lo anterior tenemos al animal político, cuyo principal blanco de ataque ya no es la sociedad humana en sí, sino más bien su condición subalterna; situación que podemos apreciar en la novela *El portero* de Reinaldo Arenas y los cuentos “Perro 2” de Griselda Gambaro y “La noche de la gallina” de Francisco Tario. Lámbarry sostiene que los animales políticos forman parte de esa gran esfera social que reclama la creación de un organismo que defienda los derechos de los animales (su vida, libertad y el derecho a no ser torturados). Por supuesto, la conformación de un animal con voz política ha permitido dentro de la

academia el desarrollo de los denominados “estudios animales” (15). Y por último, está el animal posmoderno, el cual, según el autor, obtiene su nombre del libro de Steve Baker *The Postmodern Animal*. Como su propia definición lo refiere, este animal representa las voces de la diferencia, la periferia y la otredad. De allí que Lámbarry lo designe como “el otro radical”, es decir, el animal humanizado por excelencia:

“A diferencia del animal satírico, el posmoderno no dirige su crítica a una institución o discurso legitimador, un “gran relato”. El animal posmoderno no se preocupa de la crítica ética o moral a la sociedad humana o la animal porque no existe un metadiscurso que legitime dicha ética o sociedad. Su principal objetivo es él mismo; a lo sumo, se preocupa también por su dueño, aunque ésta es otra manera de preocuparse de él mismo. Su sobrevivencia, su vida íntima, sus aventuras: son los temas que están en el centro de su narración” (16)

El animal posmoderno es, sin duda alguna, uno de los principales aportes que desarrolla Lámbarry a lo largo del libro. Debido a que dicho animal posee actitudes muchas veces contradictorias y, casi siempre, arbitrarias, su sola presencia dentro de los relatos le permite romper con todos los paradigmas antes creados: “El animal [posmoderno] puede ser todo lo que desee, en tanto que su selección se justifique dentro de la trama y no tanto en relación con su supuesta naturaleza animal o su estereotipo histórico” (17). Por tanto, Lámbarry propone como ejemplos de animales posmodernos a los presentes dentro de las novelas *El niño pez* de Lucía Puenzo y *El animal sobre la piedra* de Daniela Tarazona, así como el cuento “Aires de familia” de Leonardo de Jandra.

En ese sentido, podemos decir que el libro en cuestión es uno de esos textos fundamentales que no se pueden dejar pasar por alto, ya que las diversas propuestas críticas incluidas dentro de él son una fuente radiante de miradas renovadoras que nos permiten comprender, desde directrices diferentes, nuestra tan variada literatura latinoamericana. Por consiguiente, *El otro radical* cumple con su doble objetivo: no sólo la voz animal dentro de los escritos latinoamericanos se convierte en un artillero narrativo de irreverencia total, sino que además nosotros mismos nos transformamos en lectores radicales contra nuestra propia tradición literaria.

Para finalizar me quedo con una de las ideas primordiales que da pie al entramado central que posee el libro:

*“Sabemos que los animales no van a tomar la pluma o a sentarse frente a la computadora a escribir sus memorias. No obstante, escenificar este hecho imposible, renueva la literatura. La posibilidad de “simpatizar” no sólo con humanos, sino también con dragones, dioses y animales amplía nuestra imaginación y nuestro conocimiento. Cada personaje, cada narrador representan un modo de ver y expresar el mundo [...] El humano, como cada animal, posee un *umwelt* o conciencia particular, regida por limitaciones y posibilidades. Entre nuestras posibilidades destaca el hecho de imaginar el mundo desde otras visiones, como la animal” (Lámbarry, 2015, 18-19).*

Y eso es exactamente lo que hace el texto de Alejandro Lámbarry: nos presenta una visión diferente a la dada por la crítica latinoamericana actual. El libro responde a muchas de las interrogantes planteadas sobre el universo animal que se encuentran presentes en los diferentes textos literarios, pero también nos abre las puertas a un páramo extenso que aún falta por explorar. *El otro radical* no es el punto final de una investigación bien realizada, sino más bien el inicio de una serie de propuestas críticas que hoy en día le hacen tanta falta a nuestra literatura de habla hispana.