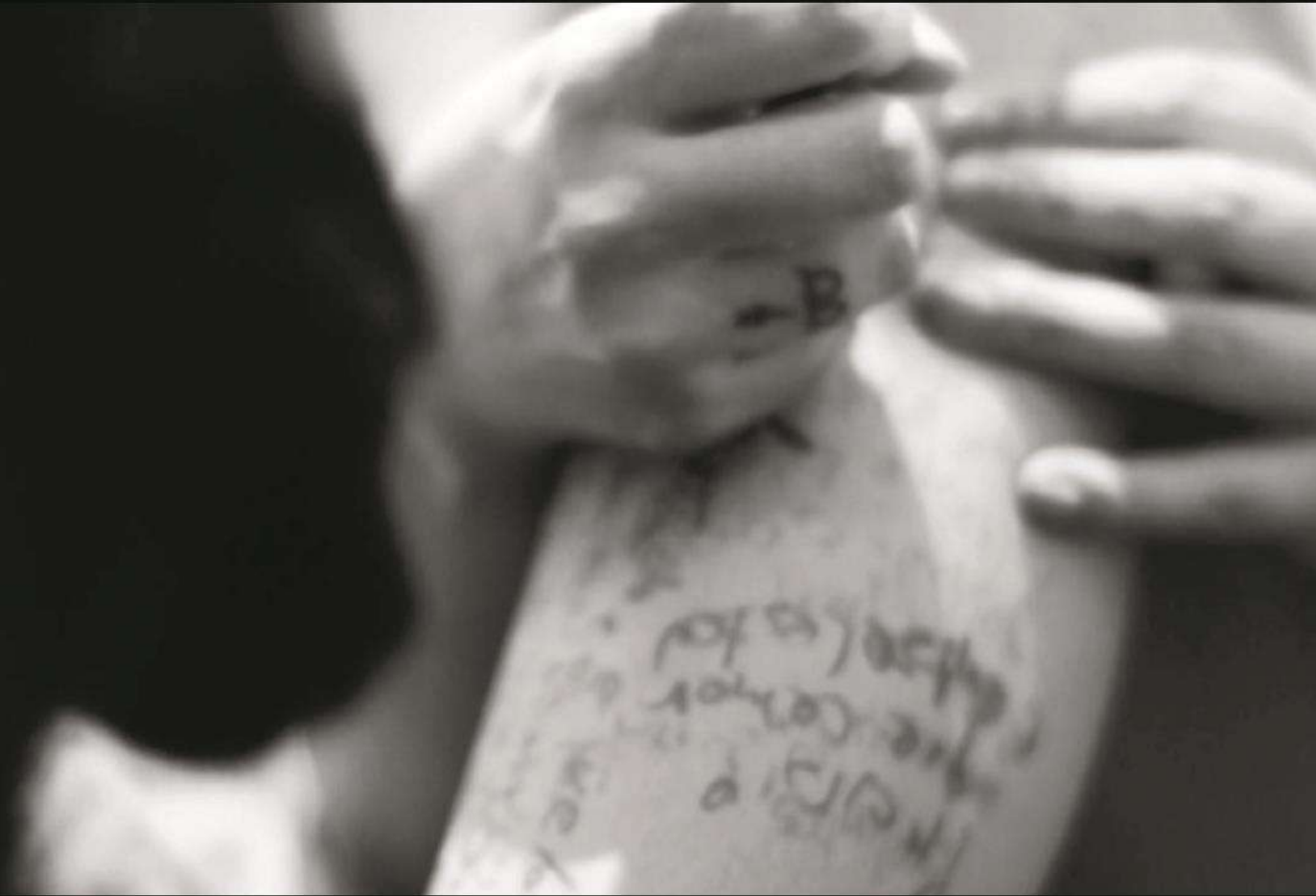




REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES



**DOSSIER:**  
**Feminismos, género(s) y antiespecismo**

**AÑO III VOL II**  
**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 II  
Diciembre 2016



ILECA

---

INSTITUTO LATINOAMERICANO  
DE ESTUDIOS CRÍTICOS  
ANIMALES

### **Directora**

Alexandra Navarro

### **Co-directora**

Anahí Gabriela González

### **Comité Editorial**

Carlos Andres Moreno Uran

Cassiana Lopes Stephan

Eduardo Rincón Higuera

Fernando Bagiotto Botton

Iván Darío Ávila Gaitán

María Marta Andreatta

Silvina Pezzetta

Vittoria di Prizito

### **Comité de Redacción**

Ariadna Beiroz

Jésica Ortiz

### **Comité de Traducciones**

Vittoria di Prizito

Iara Altkorn

Carmen María Carpena Ortega

Marco Cuccio

Juliana Horstmann Amorim

María Ruiz Carreras

### **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

Gabriel Giorgi

Hernán Neira

Julieta Yelin

Kimberly Ann Socha

María Luisa Pfeiffer

Mónica B. Cragolini

Oscar Horta

Patrick Llored

Renzo Llorente

Richard Twine

Vanessa Lemm



## AGRADECIMIENTO

A **Larissa Larissa Schip Ferreira de Deus**, quien colaboró generosamente con la imagen de tapa, con un frame de su videoinstalación *Carta a uma senhorita em Paris* (2014), la cual fue presentada en la muestra *Estado de Emergência* en 2015, en el Circuito Universitario de la Bienal de Curitiba/Brasil – CUBIC. **E-mail:** [larissaschipf@gmail.com](mailto:larissaschipf@gmail.com)

Larissa Schip es artista visual, graduada del curso de Artes Visuales por la Universidad del Estado de Paraná - UNESPAR campus FAP - y formada en fotografía por el Centro Europeo. Sus obras hacen uso del lenguaje audiovisual y están relacionados con el concepto político de arte, y discuten sobre todo a través de auto-retratos, temas del campo del feminismo, uniendo cuerpo y palabra como un símbolo de la resistencia. En 2015 participó en la II *FESTimagem* de GLOC, en São João da Boa Vista - SP y de la muestra *Estado de Emergencia* en el segundo circuito de la Universidad de la Bienal Internacional de Curitiba - CUBIC. En 2016 participó de la muestra *Conexión #3* del Núcleo de arte y tecnología de la FAP - NATFAP en la puerta de la Cultura en Curitiba - PR.

Larissa Schip é artista visual, graduanda do curso de Artes Visuais pela Universidade Estadual do Paraná - UNESPAR campus FAP - e formada em fotografia pelo Centro Europeu. Seus trabalhos fazem uso da linguagem em vídeo e se vinculam ao conceito político da arte, em sua maioria, por meio de autorretratos, discutem questões do campo do feminismo, unindo corpo e palavra como símbolo de resistência. Em 2015 participou do *II FESTimagem* do GLOC, em São João da Boa Vista – SP e da mostra *Estado de Emergência* no segundo Circuito Universitário da Bienal Internacional de Curitiba – CUBIC. Em 2016 participou da mostra *Conexão#3* do Núcleo de arte e tecnologia da FAP - NATFAP, no Portão Cultural em Curitiba – PR.

## **Autorretrato: el cuerpo como resistencia**

**Por Cassiana L. Stephan**

En la videoinstalación *Carta a uma Senhorita em Paris* (2014), Larissa Schip nos hace vivenciar, por medio de desenfoques y fotografías inacabadas, el esfuerzo agónico proveniente de las acciones que, orientadas a la constitución autárquica de sí mismo, irrumpen por medio de cruces furtivos y paradójales con otros cuerpos o cuerpos otros. El autorretrato: un ejercicio vertiginoso de escritura sobre la superficie de un cuerpo incrustado de verdades y poderes, circunscritos por las normas en relación a las cuales resistimos a través de las performances irrumpidas por el animalismo felino. En este *frame*, nos enfrentamos con la mirada de una cámara reflexiva que capta el movimiento de transfiguración de sí a partir de la abertura transgresora en dirección al/a los otro/s. Erotismo estético que nos permite ultrapasar los límites del comunitarismo humano demasiado humano, en la medida en que nos instiga a sentir, en los delirios ficcionales de la escritura sobre sí, “el deseo frenético de conducir la forma hasta su límite, hasta el contacto con lo informe.” (Jean-Luc Nancy, *Le Plaisir au dessin*, Galilée: 2009, p.99) Inoperancia de una escritura sin fin que se desvía tanto del recuerdo nostálgico referido a un pasado comunitario que nunca se sucedió, como de la búsqueda de la conquista utópica de una revolución por venir. Insurrección de un feminismo animalista que recupera, en la coexistencia felina, los trazos paganos de un egipcianismo obliterado por la imagen patriarcal del cristo redentor y las actitudes profanas de hechiceras cuyas heridas fueron causadas por el fuego emitido por la misma institución que hizo un héroe del varón crucificado. Imagen emblemática de una performance femenina/felina que confronta escandalosamente los fascismos que impiden la construcción crítica de nuestros propios autorretratos.

<b>EDITORIAL</b> .....	9
 <b>DOSSIER: Feminismos, género(s) y antiespecismo</b>	
Presentación.....	17
<b>Anahí Gabriela González</b>	
 Lo personal es político: feminismo y antiespecismo .....	20
<b>Catia Faria</b>	
 La cuestión de la negación del sufrimiento de los vivientes no humanos y de las mujeres.....	39
<b>Carola Sporn</b>	
 La voz animal: una respuesta a la reciente teoría francesa del cuidado en ética animal.....	63
<b>Josephine Donovan</b>	
 Escenas domésticas y la especie en disputa: sobre Judith Butler y los otros animales.....	85
<b>Richard Iveson</b>	
 Un Manifiesto Vegano <i>Queer</i> .....	111
<b>Rasmus Rahbek Simonsen</b>	
 Operação <i>Splash Back!</i> : A queerização da Libertação Animal e as contribuições dos Neo-insurrecionários queers.....	142
<b>Michael Loadenthal</b>	
 El feminismo y las prácticas de reproducción animal: dónde trazar la delgada frontera entre lo mío y lo bovino.....	180
<b>Carmen M. Cusack</b>	
 Las hijas de perra y los hijos de tigre (un análisis sobre la animalización reforzativa y denostativa en los tratos entre seres humanos) .....	209
<b>Diego Andrés Andueza Kovacevic</b>	

## ARTÍCULOS

O cuidado de animais não-humanos como imperativo ético radical. Sete teses.....223

**Ricardo Timm de Souza**

Hacia una política de la visceralidad: Cuerpo, afectos y literatura en Gloria Anzaldúa.....234

**Andrés Julián Caicedo Salcedo**

El gato como un talismán: una experiencia corporal y vinculable.....256

**Consuelo Díaz**

El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de *Feher Isten (Hagen y yo)* .....273

**Jorge Vélez Vega**

**Josué Imanol López Barrios**

Voando baixo sobre humanos: garças e urubus na Pedra do Peixe, no Ver-o-Peso (PA) .....299

**Flávio Leonel Abreu da Silveira**

**Matheus Henrique Pereira da Silva**

**Raphael Santos das Mercês**

Humanos y no humanos, naturaleza y cultura. El «ciclo maldito» del pensamiento occidental moderno.....320

**Annamaria Rivera**

## EDITORIAL

Con el paso del tiempo han resultado notorias las convergencias entre los feminismos, diferentes apuestas teórico-políticas en torno al sexo, el género y la sexualidad y las perspectivas animalistas/animales, anti-especistas y en pro de la liberación animal. Es bien sabido que, por lo menos en el marco occidental/izado, el concepto de especismo surgió a propósito de conceptos como sexismo, racismo, clasismo y homofobia, e intentó inicialmente dar cuenta de una forma de discriminación negativa, subordinación y explotación con patrones similares a los sufridos por mujeres, gays, lesbianas, personas racializadas como negras, etcétera. Por otra parte, las primeras organizaciones defensoras de animales fueron fundadas por grupos de mujeres feministas y mujeres en general. De un lado, muchas mujeres, dada cierta sensibilidad históricamente construida (no determinada biológicamente), han extendido “espontáneamente” su trabajo de cuidado a los animales no humanos y la naturaleza; de otro lado, mujeres y sectores feministas militantes se han percatado de la fetichización, objetivación y apropiación sufridos por ellas mismas, pero también por los demás animales y la naturaleza. Numerosas colectividades feministas, por ejemplo, muy tempranamente se manifestaron en contra de la vivisección, entre otras razones porque entendían perfectamente que los cuerpos producidos como femeninos también habían (han) sido meros objetos de estudio para la mirada (y la satisfacción de cierto deseo escópico) masculina.

Al mismo tiempo, para nadie es un secreto que las mujeres no han/hemos sido consideradas humanas o plenamente humanas a lo largo de la historia. Esa exclusión de la categoría de “persona” o de “humano” es también, por supuesto, otra de las razones que han permitido estrechar vínculos entre los feminismos y los animalismos, y entre sujetos feminizados y animales no humanos. En suma, la pregunta por lo humano como marcador de poder ha sido una interrogante lanzada desde diferentes flancos. Autoras ecofeministas plantean claramente que hay una evidente continuidad entre el control y la explotación de los cuerpos de las mujeres y de los animales y la naturaleza; los cuerpos históricamente feminizados han sido la bisagra, el lugar primario, que le ha posibilitado al Hombre hacerse con la Tierra y sus “recursos”, lo cual ha significado, en el moderno-colonial marco capitalista, el desprecio más cruento por la vida animal a través de la emergencia de granjas industriales de explotación intensiva, bioterios, zoológicos, etcétera. Otras feministas, como Carol Adams, han denunciado también muy tempranamente, hace más de dos décadas, que el consumo de carne implica toda una política sexual: Occidente, sobre todo a partir de la segunda mitad del

siglo XX, ha asociado el consumo de carne al vigor, la masculinidad e incluso el buen desarrollo mental y cerebral, mientras que el consumo de vegetales ha sido asociado a lo femenino, débil y a la falta de pericia zootécnica de los pueblos no occidentales. De otro lado, los animales no humanos, al igual que las mujeres, son tratados bajo la estructura del “referente ausente”, a saber, como presas o partes por separado: un culo, un pernil, etc., mas nunca como complejos seres vivos en interacción con otros seres y el mundo que integran.

Así pues, las teorías feministas, de género y de la disidencia sexual o erótico-afectiva han contribuido sobremanera, directa o indirectamente, a entender los modos en que ciertos sujetos y animales no humanos son objetivados, fetichizados, explotados y excluidos en provecho de un orden patriarcal, androcéntrico, heterosexual, falogocéntrico o especista antropocéntrico. Hoy, tras la irrupción de saberes sometidos y gracias a la insurrección de heterogéneos movimientos sexo-políticos, las dicotomías jerárquicas masculino/femenino y humano/animal tambalean, al punto de que muchxs osan reivindicar el advenimiento de un mundo no sólo postgénero, sino también posthumano o a-humano. Simone de Beauvoir realizó hace varios años una afirmación que ha marcado el feminismo hasta nuestros días: “no se nace mujer”, actualmente las teorías-activismos transfeministas, feministas materialistas y *queer*, extendiendo la sentencia beauvoiriana aseguran que “no se nace, ni siquiera biológicamente hablando, mujer, pero tampoco humano”. A su vez, herramientas teórico-políticas como el concepto de “interseccionalidad”, propuesto inicialmente por el *Black feminism*, nos ayudan a visualizar la co-constitución de órdenes o sistemas de poder imbricados, donde no solo el sexo/género, la clase y la raza resultan cruciales, sino también la especie y los modos de especificación o animalización históricamente producidos. La interseccionalidad obliga a pensar en la singularidad o situacionalidad de las luchas políticas, pero también en las posibilidades de articulación o de, para usar la expresión de Hardt y Negri, “paralelismo revolucionario”.

En este contexto de discusión, el trabajo de Catia Faria, intitulado “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”, expone cómo “el antiespecismo no pertenece a la esfera personal, sino que posee una dimensión política”. Organizado en seis secciones, realiza un recorrido por diversos tópicos que permite al lector comprender, progresivamente, esta afirmación. En las primeras tres secciones la autora analiza las similitudes estructurales entre el sexismo y el especismo a tres niveles fundamentales: discriminación, desigualdad y opresión, concluyendo con un análisis sobre la intersección entre ambas formas de opresión en la construcción de lo que se conoce como masculinidad cisheteropatriarcal. En la cuarta sección evalúa críticamente el alcance de la propuesta ecofeminista en respuesta a estos problemas, y la quinta expone las implicaciones fundamentales de asumir en la práctica el slogan feminista “lo personal es político”. El artículo termina con el análisis de la decisión

reproductiva, defendiendo la idea de que el compromiso con el antiespecismo requiere renunciar a procrear.

Por su parte, el artículo "La cuestión de la negación del sufrimiento de los vivientes no humanos y de las mujeres" de Carola Sporn tiene como objetivo señalar "cuán necesario resulta ocultar y negar el sufrimiento de los otros cuando lo que se busca es legitimar determinados comportamientos y cosmovisiones. La hipótesis es que tanto el especismo como el patriarcado se amparan en la idea de que hay cuerpos que valen más que otros y, fundamentalmente, cuerpos a los que no les duele el dolor". A partir de un nutrido recorrido teórico crítico por Derrida y Levinas, Sporn plantea que la relación con los vivientes no humanos está marcada por "el olvido" de su capacidad de sufrir: "los cuerpos a los que se les invisibiliza su capacidad de sufrir, padecer, en una palabra, sentir, se vuelven útiles para fines ajenos a sí mismos". De esa forma, llega a la conclusión de que "tanto el especismo como el patriarcado funcionan operando mutilaciones: amputan a ciertos cuerpos la capacidad genuina de sentir y, en particular, de sufrir. Sobre esos recortes operados en los cuerpos que se quiere dominar reposa la posibilidad de su opresión y uso", e invita a repensar y fundar nuevos modos de relacionarnos con los otros sin crear o caer en esencialismos, a probar "qué pasa si nos abrimos a otros encuentros, con los otros en tanto otros".

Asimismo, Josephine Donovan en "La voz de los animales: una respuesta a la reciente teoría francesa del cuidado en ética animal" se centra en las formas en que las teorías francesas sobre la ética del cuidado a menudo no alcanzan un auténtico "cuidado" porque aprueban el "comer carne". Como argumenta Donovan, la teoría del cuidado exige que no sólo "veamos a los animales en peligro", sino incorporemos "la voz diferente" de los animales en nuestras deliberaciones éticas.

El artículo de Richard Iveson titulado "Escenas domésticas y la especie en disputa: sobre Judith Butler y los otros animales", deja entrever, en clave de la teoría queer, la genealogía de la categoría que define y describe al *ser humano*. Richard Iveson, al dialogar con las tesis de Judith Butler sobre la performatividad de género en relación con la producción de una cultura discursiva, comportamental y política, sostiene que los seres humanos no son más que un efecto de poderes y saberes reguladores. Específicamente, para Iveson, la humanidad corresponde a una categoría normativa por medio de la cual se expone la autenticidad o la esencialidad humana, impuesta y limitada en oposición a la animalidad. El estudio realizado por Iveson nos muestra cómo la exclusión de género, clase y raza se asocian con la transgresión de las barreras que delimitan el significado y la práctica de la humanidad. A través de un análisis cuidadoso y crítico de la famosa obra de Butler, *Cuerpos que importan*, Iveson nos hace dar cuenta de la relación entre (1) la atribución de la animalidad a la violación de los límites del *ser humano* y (2) la legitimidad una moral que permite y justifica el asesinato



de estos y aquellos que, como Venus Xtravaganza subvierten la matriz de la heterosexualidad abarcada por los umbrales normalizadores de la razón o la racionalidad.

Más aun, en “Un Manifiesto Vegano *Queer*”, Rasmus Rahbek Simonsen analiza el veganismo desde la perspectiva de los desarrollos más recientes de la teoría *queer*, tomando como eje de su texto la “desviación compartida” por “lo *queer*” y “lo vegano”, en tanto posiciones que se niegan a acarrear o reproducir el orden social antropo-heteronormativo. El autor propone un veganismo *queer* que no implique la construcción de una identidad estable o consolidada, sino más bien “una fuerza radicalmente inasimilable” que desafíe, siempre y en todas partes, las exigencias normativas implantadas sobre nuestros géneros, sexualidades y dietas. Por otro lado, el artículo de Michael Loadenthal, denominado “Operação Splash Back!: a queerização da Libertação Animal e as contribuições dos Neo-insurrecionários queers”, nos invita a cuestionar y a percibir la potencialidad subversiva de los animales que son habitualmente oprimidos. Se trata de una interrogación político-filosófica en torno de la figura de la víctima y de los procesos de victimización que penetran los diferentes tipos de resistencia vinculados a la liberación animal. De hecho, las problematizaciones desarrolladas por Loadenthal se refieren a la importancia de la lucha contra los juegos de dominación que habilita el especismo en relación con la lucha contra las diversas formas de fascismo. Además, Loadenthal nos muestra los entrelazamientos entre la actitud *Queer* y el anarquismo insurrecto a partir de la presentación de Bash Back!, una agrupación rebelde que surgió en 2007 en los Estados Unidos con la intención de habilitar la liberación por medio de (1) incitación a la solidaridad, un posicionamiento que reposa sobre el reconocimiento de la virtud autárquica e insurrecta de los sujetos oprimidos, y (2) de la articulación de estrategias ilegalistas que prevén la interrupción y la transgresión de las estructuras institucionales. Las reflexiones de Loadenthal son urgentes, ya que nos conducen hacia las complejidades de la resistencia política radical, que necesitan ser discutidas y consideradas respecto a la confrontación de macro y microfascismos que asolan y sofocan formas de vida diferentes a las vigentes en la sociedad y la cultura.

En “El feminismo y las prácticas de reproducción animal: dónde trazar la delgada frontera entre lo mió y lo bovino”, Carmen M. Cusack elabora una crítica de las teorías y las militancias feministas que ignoran o no consideran la relación entre la sujeción de las mujeres y la sujeción de los animales, la violación y el abuso relacionado con la cultura patriarcal. Cusack nos muestra a través de una descripción detallada de la línea de producción de la fabricación de productos cárnicos y lácteos, cómo el fetichismo vinculado a la matriz antropocéntrica y masculinización es reiterada por el consumo desenfrenado de estos productos. El potencial de denuncia de Cusack nos hace percibir la urgencia de cuestionar y luchar contra la crueldad hacia los animales mediante la reformulación de la noción de “violación”, tanto en lo que concierne a las prácticas feministas como con respecto a los casos



que constituyen jurisprudencia. Por lo tanto, las investigaciones de M. Carmen Cusack muestran que el virtuosismo intervencionista del feminismo depende de la imbricación constante y coherente entre el modo de vivir y el discurso político. En este sentido, para Cusack, la práctica del veganismo emerge como una disposición ética capaz de enfrentarse a las estructuras patriarcales que se repiten obligatoriamente por el capitalismo.

Cerramos el dossier con el artículo de Diego Andrés Andueza Kovacevic, intitulado “Las Hijas de Perra y los Hijos de Tigre (Un análisis sobre la animalización reforzativa y denostativa en los tratos entre seres humanos)”. El autor aborda los vínculos entre el menosprecio hacia los animales y hacia las mujeres en la cultura occidental. Para ello, examina el uso de palabras “animalizantes” en el lenguaje cotidiano que reproducen las lógicas de dominación patriarcal y antropocéntrica, fundadas en la discriminación y la subyugación. El autor concluye que la desnaturalización de estas violencias presentes en el habla resulta fundamental para fortalecer los movimientos de liberación animalistas y feministas. Asimismo, el análisis desarrollado supone un aporte para futuras investigaciones sociolingüísticas orientadas a entender la relación entre humanidad y animalidad.

En la sección “Artículos”, las siete tesis acerca del cuidado de animales no humanos de Ricardo Timm de Souza parte de una escrita permeada por argumentación creciente donde cada tesis primaria basa los presupuestos para las demás. Con fuerte apelo ético-político esa escritura puede ser considerada un tratado general acerca de una postura humana para con los animales que se funda en premisas de justicia y reconocimiento de la alteridad. Como conclusión Souza propone el desnudamiento de los juicios antropomórficos a fin de tomar una perspectiva ética que abarca la responsabilidad activa por la justicia y cuidado de los animales no humanos.

Por su parte, Andrés Julián Caicedo, en su artículo *Hacia una política de la visceralidad: cuerpos, afectos y literatura en Gloria Anzaldúa*, pone de manifiesto, a propósito de la violencia policial que en Estados Unidos ha recientemente tomado la vida de la población afroamericana, la forma en que un dispositivo de animalización opera al tiempo que los dispositivos de racialización, generización y enclasmiento, con la particularidad de que dicho dispositivo divide, en general, las vidas humanas en vidas que merecen vivir y vidas que no de acuerdo a su cercanía con lo animal y su alejamiento de lo “propiamente humano”, que se corresponde con el ideal de ciudadano blanco masculino norteamericano. De otro lado, Caicedo remarca que los cuerpos racializados y animalizados son víctimas de una mirada que ahoga y fija, que pretende delimitar el lugar que deben ocupar tales cuerpos. No obstante, Gloria Anzaldúa nos recuerda pertinentemente que dichos cuerpos, cuerpos delimitados (rajados, heridos), son a su vez cuerpos que viven en el límite, existencias limítrofes. La población racializada como negra, al protestar contra su fijación y ahogamiento, hace de la negritud un lugar ex-céntrico, de reorganización de lo que el cuerpo puede y de sus afectos, a

saber, pone de manifiesto toda una política de la visceralidad con el potencial de desarmar el dispositivo de animalización y la mirada fijadora, asfixiante, del hombre blanco, y, al hacerlo, reconstruye un mundo entero, un mundo de la multiplicidad, en donde ejercicios como la escritura, las prácticas artísticas y las manifestaciones callejeras son expresión de un porvenir-en-acto allende el imperio del Hombre blanco, de una localización-en-movimiento.

El inusitado, intrigante y sensible artículo “El gato como un talismán: una experiencia corporal y vinculable” escrito por Consuelo Díaz presenta una fuerte marca intelectual y afectiva al pensar una sociología filosófica de los vínculos entre humanos y animales, retomando de nociones arcaicas de Giordano Bruno y (pos)modernas de Jean-Luc Nancy. Basado en los aportes teóricos de Danna Haraway y su teoría de las interacciones la autora huye al esencialismo de alejamiento *interespecies* al proponer una perspectiva ética y política de cuidado y protección en relaciones entre animales humanos y no humanos. Por medio de la idea/concepto/imagen de *talismán*, la mascota, especialmente el gato, es percatada como institución de una alteridad que agrega y crea nuevos sentidos y significados relacionales, reemplazando las fronteras de las pieles que separan el yo del otro. *Un tacto de contacto*: mezcla mutua y afectiva.

En el artículo titulado “El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de FeherIsten (Hagen y yo)” los autores Vélez Vega y López Barrios hacen un análisis biopolítico de la representación que la película mencionada hace sobre la amistad entre perro y hombre, a través de la tematización de conceptos como dominación, abandono, control y resistencia. Los autores contextualizan la cotidianidad de la dominación sobre los animales callejeros en nuestras ciudades Latinoamericanas, en las que se comparten muchos métodos biopolíticos de control para dicha población. Sirviéndose de teorizaciones hechas por Foucault, Wadiwel y Haraway hacen una crítica a la espectacularización del poder, la caracterización, el despojo y la exclusión de los que son víctimas los perros hasta su exterminio, y finalmente un esbozo de resistencia a dichas violencias alegando la necesidad de empezar a captar los dispositivos que las perpetran y promueven.

De otro lado, el artículo “Voando baixo sobre humanos: garças e urubus na Pedra do Peixe, no Ver-o-Peso (PA)” de Flávio Leonel Abreu da Silveira, Matheus Henrique Pereira da Silva e Raphael Santos das Mercês presenta una perspectiva interactiva e interespecifica en la investigación de las relaciones establecidas entre aves y humanos en el espacio de sociabilidad y comercio conocido como Mercado Ver-o-Peso ubicado en la ciudad de Belém, extremo norte de Brasil. La propuesta antropológica y etnológica utiliza metodologías de investigación muy sensibles a las dinámicas que muestran las maneras por las cuales un espacio urbano es mutuamente convivido entre animales no humanos y humanos en completa y compleja relación de mutualidad, aunque se establezcan relaciones de comensalidad con los peces y sus cuerpos que alimentan a las demás especies en interacción.



Finalmente, en “Humanos y no humanos, naturaleza y cultura. El «ciclo maldito» del pensamiento occidental moderno” Annamaria Rivera nos invita a reflexionar sobre el hecho que, a pesar de ciertas excepciones, el pensamiento occidental moderno ha visto la relación naturaleza-cultura y animalidad-humanidad en términos dicotómicos, disociando los *sujetos humanos* y los *objetos no humanos* y negando que los no humanos tengan un «mundo» de culturas, una «historia». La autora, que es antropóloga, destaca que las dicotomías naturaleza-cultura, y animalidad-humanidad son la base misma de la antropología y que la antropología científica contemporánea está fundada en un concepto de cultura elaborado sobre la base de una lógica de contrastes, que la opone a la naturaleza. A partir de eso, hace referencia a Lévi-Strauss que afirma que solamente la identificación del hombre a sus semajantes le permitirá la capacidad de distinguirse y de distinguirlos sobrepasando así la lógica dicotómica que opone la naturaleza a la cultura. La autora analiza los conceptos de animalidad y humanidad y sugiere que, siendo conceptos variables históricamente, según las culturas, nuestra «parte bestial», la «bestia que duerme en nosotros» puede tomar el valor de una metáfora que hace alusión a las fuerzas pulsionales eróticas, espontáneas, creativas, existentes en cada uno de nosotros, pero reprimidas por un exceso de educación y civilización o por la condición de alienación propia del hombre moderno occidental. En la última parte de su trabajo la autora analiza cómo el racismo y el sexismo recurren a figuras metafóricas de infrahumanidad o de subhumanidad, con referencias a la animalidad o a la *bestialidad*, para estigmatizar e inferiorizar a los otros o al género femenino, en un modelo por el cual la dominación y la cosificación de los animales han representado probablemente, en el pensamiento moderno occidental fundado sobre el paradigma naturalista y su dualismo constitutivo, el primer modelo para la cosificación, la dominación, y la jerarquización de los seres humanos.



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

# DOSSIER: FEMINISMOS, GÉNERO(S) Y ANTIESPECISMO

Coordina: Anahí Gabriela González

AÑO III VOL II  
DICIEMBRE 2016  
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

## PRESENTACIÓN

El Dossier "Feminismos, género(s) y antiespecismo" está dedicado a abordar las cada vez más profundas cercanías entre los feminismos, los estudios de género, la teoría queer, y las perspectivas animalistas-antiespecistas. En efecto, dichas apuestas teórico-prácticas tienen en común su llamado a la tarea urgente de revisar y dismantelar las lógicas de sometimiento y control de los dispositivos de poder capacitistas, cis-heterosexistas, falogocéntricos, racistas, y antropocéntricos. Asimismo, todas ellas han puesto de relieve que lo "humano" es una ficción negociable que ha delineado sus límites excluyendo múltiples formas de vida, a saber, mujeres cis y trans, personas con diversidad funcional, intersexuales, maricas, lesbianas, hombres trans, indígenas, enfermos, cuerpos racializados y animales. De ahí que el interrogante por lo humano como "norma de poder" implique una revisión de las jerarquías de subordinación ejercidas contra aquellos cuerpos que no responden a su ideal normativo.

Si uno de los ejes de la producción de lo "humano" ha sido la oposición y la frontera con lo animal, a su vez, dichos "cuerpos desechados" de la modernidad han sido pensados en el umbral de lo humano y lo animal. Por ese motivo, los feminismos emprendieron una deconstrucción de la noción de Hombre, mostrando que si bien el (supuesto) genérico ideal humano se presenta como el lugar de lo no-marcado, dicha categoría se encuentra paradójicamente anclada a nivel histórico. El sujeto humano ha coincidido, en su esquema ideal, con los cis-varones heterosexuales, blancos, europeos, letrados y propietarios. De este modo, si lo humano se devela como una categoría atravesada por jerarquías de subordinación, lo animal devino una instancia para indicar las experiencias de subordinación de las subjetividades identificadas como "mujeres" y de aquellos cuerpos que desestabilizan el binarismo de género y la diferencia sexual.

Por su parte, las apuestas antiespecistas emergieron como una mirada de indagaciones sobre las estructuras de dominación que sostienen la explotación de los demás animales, señalando la existencia de normas de poder análogas a las experimentadas por otros cuerpos subordinados. Así pues, el término "especismo", por analogía a los conceptos de sexismo, racismo, clasismo u homo-lesbo-transfobia, intenta dar cuenta de ese orden de dominación, ejercido sobre aquellos vivientes que son reunidos bajo el término "animal". Particularmente, la conexión entre las apuestas

feministas y las antiespecistas se ha consolidado con la publicación del ya célebre libro de Carol Adams, titulado *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. En esta perspectiva, se indagaron las interrelaciones entre sexismo y especismo en los modos en que animales y mujeres se encuentran disponibles para la soberanía cis-hetero masculina; en la jerarquía de género presente en las prácticas de explotación animal como la caza, las corridas, la pesca, la producción (y el consumo) de carne, leche y huevos, entre otras. Con ello, en el encuentro entre las perspectivas feministas y los estudios animales, emergieron diversos conceptos para abordar la interseccionalidad entre antropocentrismo y androcentrismo, por ejemplo: “referente ausente”, “política sexual de la carne” y “proteína feminizada” de Carol Adams, a la vez que fueron retomadas algunas nociones propuestas por Jacques Derrida, tales como “carno-falogocentrismo” y “virilidad carnívora”. Finalmente, se llamó la atención sobre al binarismo de género presupuesto en algunas de dichas reflexiones.<sup>1</sup>

Si, como revelan algunas de estas teorizaciones, los discursos humanistas y especistas han sido solidarios de prácticas de exclusión sobre las formas de vida, si podemos concluir que el *Hombre*, en tanto entidad ideal y modelo normativo, ha estado orientado a sostener prácticas de jerarquización, clasificación y normalización, entonces es necesario reevaluar y abandonar todos aquellos modos antropocentristas de concebir la existencia. De ahí que el animalismo debe, como también indica Preciado, las tortuosas “raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo” (2014). Ahora bien, si para este el único cuerpo *que importa* “es el cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal” (Preciado, 2014) quizás pueda afirmarse en compañía de Preciado que los feminismos son animalismos, y, a la inversa, que los animalismos han de ser un feminismo “expandido y no-antropocéntrico”. En este sentido, tal vez la apuesta por lo animal pueda devenir una instancia decisiva y transversal para dismantlar los dispositivos humanistas que se vuelcan sobre las formas de vida y las clasifican-jerarquizan dentro de ciertas taxonomías (como varón/mujer, hombre/animal, naturaleza/cultura, blanco/negro). Lo animal surge, entonces, como una instancia estratégica para pensar políticas de resistencia y dislocación ante el régimen cis-heterocentrado y patriarcal.

La mayor urgencia es, entonces, desobedecer las normas de lo humano, horadar el presupuesto de la especie como norma de reconocimiento. De ahí que sea urgente reflexionar sobre el lugar transversal que ocupa la deconstrucción de ‘lo animal’, para

---

<sup>1</sup> De ahí el surgimiento de diversas apuestas por un transfeminismo antiespecista en Argentina, España y otros lugares.

desmantelar la maquinaria humanista, interrogando tanto las normas sexo-genéricas, así como, en términos más generales, las cesuras biopolíticas que definen modos de vida legítimos e ilegítimos. Pero además es menester tejer alianzas y redes que enfrenten los regímenes de subordinación que sentencian las jerarquías sobre lo viviente. Es en esas apuestas, por alianzas, ensamblajes y agenciamientos entre formas de vida, que será posible reconfigurar redes de interdependencia que socaven la norma humana: su producción racista, cis-heteropatriarcal, clasista, capacitista y especista

**Anahí Gabriela González**

# LO PERSONAL ES POLÍTICO: FEMINISMO Y ANTIESPECISMO<sup>1</sup>

Catia Faria<sup>2</sup>

Este artículo defiende que asumir el conocido slogan feminista “lo personal es político”, de forma consistente y sin un sesgo especista, amplía el alcance de nuestras obligaciones morales, incluyendo a individuos de las demás especies. Procede examinando las similitudes estructurales entre sexismo y especismo, en particular respecto a la discriminación, la desigualdad, la opresión y el papel de todas ellas en la construcción de la masculinidad cisheteropatriarcal. Se concluye que ambas formas de discriminación deben ser rechazadas. Asimismo, el artículo evalúa críticamente la respuesta del ecofeminismo a estos problemas y defiende que es incompatible con los objetivos que deben ser perseguidos desde el feminismo antiespecista. Finalmente, se exploran las implicaciones prácticas que se siguen de asumir “lo personal es político” más allá de la especie humana, con particular énfasis en cuestiones clásicas del feminismo tales como las relaciones erótico-afectivas y la decisión reproductiva.

**Palabras clave:** feminismo, antiespecismo, discriminación

---

<sup>1</sup> Agradezco las innumerables discusiones que ha generado la charla que ha motivado este artículo (“Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”) en diferentes lugares del estado español (de forma presencial y a través de medios de comunicación comprometidos), así como la discusión detallada de parte de sus contenidos en el grupo virtual “Transfeminismos antiespecistas/Antiespecismos transfeministas”. Este texto es una colección de ideas en desarrollo y su objetivo principal es simplemente proveer de herramientas analíticas a los debates en curso sobre feminismo y antiespecismo. Se agradece todo tipo de comentarios y críticas.

<sup>2</sup> Universitat Pompeu Fabra. Email : catiaxfaria@gmail.com



Este artigo defende que assumir o conhecido slogan feminista “o pessoal é político” consistentemente e sem um preconceito de espécie, amplia o âmbito das nossas obrigações morais, incluindo indivíduos de outras espécies. Procede examinando as semelhanças estruturais entre o sexismo e o especismo, em particular, no que diz respeito à discriminação, à desigualdade e à opressão, assim como o papel de todas elas na construção da masculinidade cisheteropatriarcal. Conclui-se que ambas formas de discriminação devem ser rejeitadas. Para além disso, o artigo avalia criticamente a proposta ecofeminista a estas questões e conclui que não é compatível com os objectivos que devem ser perseguidos desde um ponto de vista feminista antiespecista. Finalmente, o artigo explora as implicações práticas que se seguem de assumir “o pessoal é político” para além da espécie humana, prestando especial atenção a questões clássicas do feminismo como as relações erótico-afectivas e a decisão reprodutiva.

**Palavras-chave:** feminismo, antiespecismo, discriminação

This article claims that endorsing the well-known feminist slogan “the personal is political”, consistently and without a speciesist bias, expands the scope of our moral obligations to include nonhuman animals. It proceeds by examining the structural similarities between sexism and speciesism, in particular regarding discrimination, inequality and oppression, as well as by discussing their role in the construction of cisheteropatriarchal masculinity. It concludes that both forms of discrimination should be rejected. Moreover, the article assesses ecofeminism’s answer to these problems and claims that it is incompatible with the aims that should be pursued from an antispeciesist feminist view. Finally, it explores the practical implications that follow from endorsing “the personal is political” beyond the human species, considering in particular classical feminist topics such as erotic-affective relationships and procreation.

**Keywords:** feminism, antispeciesism, discrimination.



## Introducción

Cuando Carol Hanish acuñó “lo personal es político” (Hanish 1969), estaba probablemente lejos de imaginar el alcance de estas palabras. En su momento, la frase contenía ya dos ideas radicalmente nuevas. Por una parte, que ninguna cuestión típicamente del ámbito personal (el trabajo doméstico, los cuidados, las decisiones reproductivas) puede no tener relevancia política. Dado que afectan a la organización de la sociedad en su conjunto y a las dinámicas de poder, las cuestiones tradicionalmente relegadas al ámbito privado tienen un lugar legítimo en la agenda social y política en el espacio público. Llamemos a esto la dirección dentro-fuera del slogan. Por otra parte, el slogan apuntaba a que los principios que rigen nuestra acción política en el espacio público tienen que ser aplicados con igual fuerza en los espacios privados y ser tenidos en cuenta en aquellas decisiones consideradas típicamente personales. Para dar un ejemplo de mínimos, si defendemos la igualdad de género en el espacio público, a la hora de decidir cómo llevar a cabo la distribución del trabajo en el ámbito doméstico debemos tener en cuenta en qué medida tal decisión es consistente con aquel principio (y así socavar o reforzar la desigualdad de género en la sociedad). Llamemos a esto la dirección fuera-dentro del slogan. En ambas direcciones, las implicaciones de “lo personal es político” son exigentes y,

en la práctica, todavía insuficientemente asumidas. Incluso entre aquellos que reconocen esta insuficiencia, sin embargo, su evaluación de nuestra conducta moral y política es, aún así, demasiado benevolente. Este artículo defenderá que el conocido slogan feminista, cuando es asumido sin prejuicios y de manera consistente, amplía el alcance de nuestras obligaciones morales incluyendo a individuos de otras especies. Así entendido, se observará que, en la práctica, y para la mayoría de nosotres, la distancia entre lo personal y lo político es, a día de hoy, injustificadamente abismal.

El artículo se desarrollará de la siguiente forma. En primer lugar, se analizarán las similitudes estructurales entre el sexismo y el especismo a tres niveles fundamentales: discriminación (sección 1), desigualdad (sección 2) y opresión (sección 3). Se concluirá con un análisis sobre la intersección entre ambas formas de opresión en la construcción de lo que se conoce como masculinidad cisheteropatriarcal. A continuación, se evaluará críticamente el alcance de la propuesta ecofeminista en respuesta a estos problemas (sección 4) y se extraerán las implicaciones fundamentales de asumir, en la práctica, y de forma consistente, el slogan feminista inicial (sección 5). El artículo terminará con el análisis de una cuestión clásica del feminismo que, en los últimos años, ha sido vaciada de su dimensión política e injustificadamente relegada, de nuevo, al



espacio personal – la decisión reproductiva. Se defenderá que tenemos razones de peso basadas en el compromiso con el antiespecismo para renunciar a procrear (sección 6).

## 1. Discriminación

De acuerdo con la literatura más reciente (ej.: Lipert-Rasmussen 2014) sobre el concepto de discriminación, se puede afirmar que

Javi *discrimina* a Yadri con respecto a Jaime si Javi considera o trata de forma injustificadamente desventajosa a Yadri con respecto a Jaime, debido a que Javi identifica a Jaime como perteneciente a un grupo cuyos miembros cumplen con una determinada propiedad moralmente arbitraria, mientras que identifica a Yadri como no perteneciente a ese grupo.

La razón por la que la discriminación está, por definición, injustificada reside en el hecho de que la propiedad a la que se apela para considerar o tratar de forma desventajosa a unos individuos frente a otros es moralmente arbitraria<sup>3</sup>. Es decir, la

propiedad en cuestión (un cierto rasgo) es irrelevante para determinar los intereses de los individuos en no recibir daños o en ser objeto de beneficios y, en ese sentido, no puede determinar la consideración y el trato que deben recibir. Hacerlo es violar un principio fundamental de la ética, según el cual, intereses iguales (en ausencia de otras consideraciones relevantes) deben ser igualmente considerados. Así, esta injustificado que, a pesar de tener intereses similares, a unos individuos se les considere menos que a otros y se encuentren, por esa razón, comparativamente peor.

A menudo, se cree que discriminar implica necesariamente causar daños a individuos y que, por tanto, la definición de discriminación debería incorporar necesariamente esta condición. Así, Javi discriminaría a Yadri en relación con Jaime sólo si el resultado de la consideración y el trato desventajoso que recibe Yadri le ocasionara un daño. Sin embargo, rechazar causar daños a los demás es perfectamente compatible con mantener actitudes discriminatorias, ya que la discriminación puede manifestarse tanto a nivel del reparto de daños como a nivel del reparto de beneficios. Es decir, Javi puede perfectamente oponerse a causarle un daño a Yadri y creer, a la vez, que en aquellas situaciones que no suponen un daño para él, los intereses de Jaime deben verse favorecidos. Imaginemos que Javi cree que esta injustificado el ejercicio de violencia

---

<sup>3</sup> Hay quien defiende la utilización de “discriminación” en un sentido más amplio que incluya discriminación justificada e injustificada (ej.: discriminación positiva, mejor llamada “acción afirmativa”). En este texto defiende emplear el término “discriminación” de forma restrictiva refiriéndose sólo a aquellas instancias de discriminación (en sentido amplio) que son injustificadas.



machista hacia Yadri, pero cree también que a nivel de asistencia de salud, está justificado dar prioridad a los intereses de Jaime frente a los de Yadri, dado que Javi identifica a Jaime como perteneciente a un grupo con determinadas características – por ejemplo, Jaime es un hombre cisgénero – y a Yadri como no perteneciente a tal grupo. Claramente, Jaime tiene una actitud discriminatoria hacia Yadri (y hacia todas aquellas personas relevantemente similares a Yadri) aunque esté en contra de causarle un daño.

Un caso todavía más claro sería, por ejemplo, el siguiente. Imaginemos que Javi tiene una cantidad determinada de dinero disponible para hacer una donación. Imaginemos que, basándose en una distinción de género, decide donar dos tercios de su dinero a una organización de lucha contra la pobreza extrema en niños y sólo un tercio de ese dinero lo dona a una organización dedicada al alivio de la pobreza extrema en niñas. Imaginemos que, con ese dinero, se logra un cambio a mejor en la situación tanto de niñas como de niños. Evidentemente, Javi no está dañando a estas niñas. De hecho, las está beneficiando, ya que estarían peor en el caso de que Javi no hubiera hecho la donación. Sin embargo, las niñas se encuentran comparativamente peor respecto de los niños, dado que se les ha considerado de forma desventajosa por razón de su género. Es decir, las niñas,

aunque no hayan sufrido un daño, han sufrido discriminación. Una discriminación de tipo sexista.

El sexismo es probablemente hoy en día una de las formas de discriminación más reconocidas, aunque no por ello menos prevalente. De acuerdo con la definición anterior,

Javi *discrimina* de forma sexista a Yadri con respecto a Jaime en aquellos casos en que Javi considera o trata de forma injustificadamente desventajosa a Yadri con respecto a Jaime, debido a que Javi identifica a Jaime como perteneciente a un grupo cuyos miembros cumplen con una determinada propiedad moralmente arbitraria– ser hombre cisgénero – mientras identifica a Yadri como no perteneciente a ese grupo.

Es importante hacer notar que “sexismo” ha sido empleado habitualmente para referirse a la discriminación que sufren las mujeres por razón de sexo o género. Sin embargo, éste sería un uso incorrecto del término, ya que está basado en una concepción reduccionista (binaria) de las identidades y expresiones de género. En la medida en que el sexismo consiste en considerar o tratar de forma desventajosa a todos aquellos individuos que no cumplen con la propiedad de ser un hombre cisgénero, el sexismo consiste en excluir a las mujeres (o, en rigor, a las mujeres cisgénero) de la consideración moral (o en considerarles en menor medida), pero de igual modo lo hace también con otras identidades y



expresiones de género como, por ejemplo, las personas transgénero, intergénero o agénero, entre otras. Por este motivo, este artículo rechaza un enfoque reduccionista al concepto de sexismo y usará el término en sentido amplio, incluyendo a todos aquellos sujetos discriminados por razón de su género.

Una forma de discriminación mucho más prevalente, aunque apenas reconocida, es lo que se conoce hoy en día como “especismo”. Antes de entrar a examinar la definición de especismo podemos observar las distintas formas en las que los animales de otras especies son considerados de forma desventajosa respecto de los seres humanos y que, podemos anticipar, se tratan de manifestaciones de una discriminación por razón de especie. Se estima que, cada año, más de 160 mil millones de animales no humanos son criados, capturados y matados brutalmente con el fin de convertirse en productos alimentarios y de vestimenta para uso de los seres humanos (FAO 2015). Muchos millones son matados para experimentación y sujetos a experiencias dolorosas y angustiosas, como el encarcelamiento y la vivisección. Muchos otros experimentan agonía y desolación, confinados, forzados y, frecuentemente, matados para entretener a poblaciones humanas en múltiples circunstancias. Por otra parte, un número abrumador de animales no humanos son desatendidos cuando sufren por causas ajenas a la acción humana, como por

daños producidos por diferentes eventos naturales, entre ellos, hambrunas, enfermedades, catástrofes naturales o condiciones climáticas extremas.

Las amenazas naturales al bienestar humano están bien documentadas como parte de la historia. Aunque ciertas poblaciones humanas, en particular aquellas con recursos limitados, sigan expuestas a los peligros naturales — sobre todo escasez de agua y exposición a enfermedades transmitidas por vectores (por ejemplo, la malaria) — las sociedades humanas se han vuelto cada vez menos vulnerables al impacto negativo del medio natural. Sin embargo, mientras los seres humanos han conseguido reducir el daño de ciertos factores ambientales a su bienestar, éstos siguen siendo una causa permanente de sufrimiento y muerte para la mayoría de individuos de otras especies y, en particular, para aquellos que viven en medio salvaje.

Estos animales, tanto los que están bajo explotación humana como los que viven en el medio salvaje, son individuos sintientes. Como tales, y al igual que los seres humanos, poseen intereses básicos en no sufrir, no morir y en disfrutar de sus vidas. En el caso de los animales bajo explotación se les causan daños que consideraríamos injustificado causar a seres humanos en circunstancias similares. En el caso de los animales que viven en el medio salvaje se rehúsa ayudarles en circunstancias en que consideraríamos obligado ayudar a seres humanos en



necesidad. Es decir, en ambos casos se considera y trata desfavorablemente a intereses de no humanos relativamente a intereses humanos, por la especie a la que pertenecen.

Sin embargo, no existen razones para considerar de forma diferente intereses similares de humanos y no humanos. A veces se cree que, en circunstancias similares, los intereses de un ser humano y los de un no humano tienen un peso diferente, debido a la creencia de que si un individuo tiene unas capacidades cognitivas complejas que le permiten, por ejemplo, alcanzar grandes logros intelectuales, merece mayor consideración. Sin embargo, parece esperpéntico sostener que los intereses de Marie Curie en no sufrir y no morir tienen más peso que intereses similares de una persona con un nivel cognitivo más bajo. Por ejemplo, que una persona con diversidad funcional intelectual. Pero, si eso es así, y las capacidades cognitivas no determinan que los intereses de ciertos seres humanos importen menos que los intereses de otros, tampoco puede ser un criterio para evaluar el peso de los intereses de los restantes animales. Por tanto, no hay una justificación para la consideración y el trato desventajoso que reciben los animales no humanos por razón de su especie, tal y como no existiría si se tratara de una diferenciación establecida entre seres humanos con base en factores igualmente arbitrarios, como el género.

Así, recurriendo de nuevo a la definición anterior, podemos afirmar que

Javi *discrimina* de forma especista a Naia con respecto a Jaime en aquellos casos en que Javi considera o trata de forma injustificadamente desventajosa a Naia con respecto a Jaime, debido a que Javi identifica a Jaime como perteneciente a un grupo cuyos miembros cumplen con una determinada propiedad moralmente arbitraria – normalmente, ser de la especie *homo sapiens* – mientras identifica a Naia como no perteneciente a ese grupo.

El especismo consiste, así, en una forma de discriminación tan injustificada como el sexismo. La razón por la que sexismo y especismo están injustificados es la misma: considerar o tratar de forma desventajosa a unos individuos frente a otros, a pesar de que tienen intereses similares, basándose en criterios moralmente arbitrarios. A la hora de considerar los intereses de los individuos, la especie a la que pertenecen es un criterio tan irrelevante como lo es el género. Ninguno de ellos condiciona la capacidad de los individuos para sufrir y disfrutar, y para así poder ser dañados o beneficiados por lo que les ocurre. Así, y, por consistencia, si nos oponemos a la discriminación sexista, necesariamente debemos oponernos al especismo. Ya sea a nivel del infligimiento de daños o a nivel de asistencia cuando están en necesidad, intereses similares de humanos y no





humanos deben ser igualmente considerados.

Desafortunadamente, ser objeto de un tipo de discriminación (ej.: sexismo) no impide cometer a su vez actos discriminatorios (ej.: especismo). Así, es necesario entender que, si nos oponemos a una forma de discriminación (ej.: si somos feministas), necesariamente debemos oponernos a todas las demás discriminaciones y no sólo cuando les afectadas resultan ser miembros de la especie humana.

## 2. Igualdad

Una parte importante de los feminismos contemporáneos rechazarían (a mi entender correctamente) identificar la lucha feminista con la lucha por la igualdad de género. En un contexto de desigualdad estructural – es decir, en un contexto donde las desigualdades son sistemáticamente respaldadas por el normal funcionamiento de las instituciones sociales – dirían, el principio de igual consideración de intereses, aplicado más allá del género, no es suficiente para neutralizar las injusticias del sistema social y político patriarcal. Esto colisiona con la idea generalizada de que luchar por la justicia equivale, al final, a luchar por el fin de la discriminación entre los individuos. Efectivamente, aunque sea cierto que el rechazo a la discriminación es necesario para la justicia, la justicia, dadas las desigualdades

estructurales, supone mucho más que el mero rechazo a la consideración y al trato discriminatorio – por tanto, exige mucho más que la igualdad (incorrectamente) entendida como igual consideración de intereses.

¿Qué implica entonces la lucha por la justicia? La forma no sesgada de pensar sobre cuestiones de justicia es imaginar que no sabemos cuál es nuestra posición en la sociedad, no sólo con respecto al nivel económico, sino también con respecto a, entre otras cosas, nuestro sexo, nuestro género, nuestra orientación sexual, nuestras capacidades o nuestra especie. ¿Qué elegiríamos como justo en tales circunstancias? Está claro que elegiríamos más igualdad entre individuos más allá de todas estas características particulares y seguramente afirmaríamos que, en el caso de que ciertas desigualdades tuvieran lugar, la sociedad debería organizarse para favorecer los intereses de quienes están en peor situación. Eso es lo que nos gustaría en el caso de que nosotres estuviéramos en su lugar.

Un ejemplo sencillo puede ayudar a aclarar esta cuestión. Si tenemos 3 cupcakes (veganos) para distribuir entre 3 individuos, no discriminar implica un reparto de cupcakes sin atender a factores irrelevantes como el sexo de los individuos. Sin embargo, para que el reparto sea justo no es suficiente con distribuir los cupcakes de forma no discriminatoria. Es necesario repartirlos



de la forma más igualitaria posible. Y para igualar la situación de estos individuos necesitamos conocer su situación de partida: ¿cuántos cupcakes han comido ya? Si Pedro ha comido 2, Ana ha comido 1 y Sara ninguno, igualar la situación de Pedro, Ana y Sara no supone dar 1 solo cupcake a cada uno. Ello reforzaría la desigualdad de partida entre ellos. Por el contrario, igualar supone dar 2 cupcakes a Sara, 1 a Ana y ninguno a Pedro.

La justicia en el mundo real exige un razonamiento similar. La única diferencia es que, en vez de cupcakes, lo que se reparte son, por ejemplo, oportunidades, recursos o bienestar. Ahora bien, las feministas han identificado correctamente el sistema de organización social y político patriarcal como injusto, ya que más allá de estar erigido en la consideración y trato desfavorable de unos individuos frente a otros basándose en criterios irrelevantes como el género (aunque atravesados también por otros factores), se manifiesta y nutre de la existencia de desigualdades estructurales mediante las cuales todos aquellos individuos no identificados como cishombres se ven desfavorecidos en el reparto.

Sin embargo, hay un grupo extenso de individuos que ha sido todavía más desfavorecido: los animales no humanos. De forma similar, la desigualdad e injusticia pueden ser constatadas respecto de todos aquellos individuos que no pertenecen a la especie humana, puesto

que son explotados y discriminados de forma sistemática por la amplia mayoría de seres humanos. ¿Qué defenderíamos, entonces, si estuviéramos en su lugar?

Como antes, en un contexto de desigualdad estructural, no es suficiente con oponerse al trato discriminatorio. Es necesario, además, luchar por aquellos cambios que beneficien a quienes están peor, para así garantizar una igualdad real entre los individuos. Y una vez ampliamos la mirada más allá de la especie, constatamos que la aplastante mayoría de animales no humanos se encuentra infinitamente peor que los seres humanos, incluso teniendo en cuenta a aquellos que están en muy mala situación. Esto es cierto considerando a la vez la gravedad de los daños que sufren (sufrimiento extremo y muerte) y el número de víctimas. Así, la preocupación por la igualdad necesariamente nos obliga a considerar a los demás animales y a favorecer sus intereses, ya que son ellos los que se encuentran comparativamente peor. La lucha por la igualdad y la justicia debe ser necesariamente feminista y antiespecista.

### 3. Opresión y construcción de la masculinidad cisheteropatriarcal

Más allá de tratarse ambas de instancias de discriminación injustificada y de desigualdad estructural, existen similitudes relevantes entre la injusticia





padecida, por una parte, por quienes no son hombres cisgénero y, por otra, por los animales no humanos. Ello se debe a que el sexismo y el especismo se manifiestan mediante una lógica opresiva de jerarquía y dominación semejante.

La opresión a la que están sujetos todos quienes no son percibidos como hombres cisgénero en el contexto patriarcal se puede sintetizar bajo tres ejes fundamentales: objetificación, subordinación y abuso. La objetificación consiste en la percepción de quienes no son percibidos como hombres cisgénero como entidades desposeídas de intereses propios que deben ser respetados, en vez de como sujetos poseedores de tales intereses. De este modo son transformados en meros instrumentos de trabajo, de reproducción o de consumo (erótico). De modo similar, los otros animales son objetificados, lo que supone la desconsideración de sus intereses más básicos en no sufrir y en disfrutar de sus vidas. Bajo la sociedad patriarcal, los animales son considerados también simples recursos al servicio del ser humano en prácticamente todos los ámbitos de su actividad. También ellas, de forma sistemática e institucionalizada, aunque mucho más dañina, son convertidas en meros instrumentos de trabajo, reproducción y consumo.

La objetificación de individuos con intereses propios conlleva su subordinación a los intereses de un opresor. Ello, en la práctica, conduce al abuso, es decir, a la frustración de sus

intereses en beneficio del opresor. Una vez que los individuos son objetificados, sus intereses son desatendidos, lo que conduce, a menudo, al silenciamiento de su voz y poder políticos. Así controlados, los individuos se ven totalmente desprotegidos frente a la violencia física y sexual. Estas interacciones han sido tratadas extensamente en el diagnóstico feminista de la realidad patriarcal. Sin embargo, han sido prácticamente soslayadas en el caso no humano.

Finalmente, como ha sido ya bastante explorado en la literatura (Adams 1990), el sexismo y el especismo juegan un papel fundamental en la construcción de la masculinidad cisheteropatriarcal. La construcción de esta identidad, basada en la dominación, la fuerza física y sexual, la competitividad, la caza o el consumo de carne, ha sido (y sigue siendo) una gran fuente de daños para quienes no son percibidos como hombres cisgénero y para animales no humanos. Esta intersección puede ser nítidamente observada en la representación de estos individuos humanos y no humanos en ámbitos como la publicidad, donde, por ejemplo, la animalización del cuerpo de las mujeres cisgénero y la erotización del cuerpo de los animales no humano es un recurso muy frecuente. Esto nos da, por tanto, razones adicionales para en cuanto feministas rechazar el especismo.



#### 4. La propuesta ecofeminista

Llegades a este punto, muchas personas podrían pensar que si eres feminista y antiespecista, entonces la respuesta lógica es defender una posición ecofeminista. El ecofeminismo es una posición que vincula el ecologismo y el feminismo, defendiendo que la opresión hacia las mujeres y la explotación de la naturaleza (y de los animales no humanos) son parte de la misma lógica de dominación patriarcal. Así, de acuerdo con estas autoras, la lucha feminista debería incorporar el principio ecologista de la preservación de la naturaleza como forma de contrarrestar esta lógica de dominación masculina y, así, reducir la violencia ejercida sobre todos los habitantes de la tierra. En otras palabras, dado que la principal fuerza opresiva, bien de mujeres (y de otras identidades no normativas) bien de los demás animales, es el patriarcado, la mejor forma de neutralizar este desequilibrio es, en síntesis, volverse aliadas de la naturaleza.

La primera consideración merecedora de atención es que los animales y la naturaleza no son entidades idénticas. Referirse, como suele hacerse, a los animales no humanos y a naturaleza (al medio ambiente o la tierra) de forma indistinta presupone que los demás animales son meramente partes del medio ambiente, y que su valor es relativo a la posición que ocupen en ecosistemas y otros conjuntos ecológicos. Sin embargo,

los animales, incluidos los seres humanos, son seres sintientes individuales con la capacidad para tener experiencias positivas y negativas. En este sentido, pueden ser dañados o beneficiados por lo que les ocurre de una forma que no es posible respecto de otras entidades no humanas del mundo. No importa cuán “enredados” (“entangled”) puedan estar los seres sintientes con la naturaleza (Gruen 2015). Sus intereses no coinciden (y a menudo son contrarios) a las necesidades de las entidades no sintientes. Sus intereses deben ser, por ello, tratados de forma separada.

De hecho, se puede decir que la naturaleza no puede ser considerada bajo ningún prisma razonable una aliada de los animales no humanos. Esto es particularmente cierto en lo que toca a los animales que viven en el medio salvaje, cuyos números se estima que sobrepasan en larga medida el de los animales domesticados (Tomasik 2015, [2009]). Esto puede parecer sorprendente, ya que los daños naturales que padecen los demás animales en el medio salvaje son normalmente subestimados. Ejemplos de ello son recurrentes en la literatura ecofeminista. Consideremos el siguiente fragmento de la célebre ecofeminista patrice jones (2015, 97):

*“[...] la abundancia, y no la escasez es la norma en la naturaleza (...) La mayoría de animales [...] pasa comparativamente poco tiempo*

30



*buscando comida y abrigo, quedando con bastante tiempo libre para jugar.”*

Esto, sin embargo, es erróneo, como lo sugieren los datos de la dinámica de poblaciones. La mayoría de los animales que vive en la naturaleza muere antes de llegar a la edad de madurez sexual. Esto se debe a la estrategia reproductiva seguida por la mayor parte de las especies (tradicionalmente llamada selección-r) y por cómo su crecimiento se encuentra limitado por diferentes factores ecológicos, como el tamaño de la población y la disponibilidad de recursos. La forma en como la estrategia se desarrolla es produciendo el máximo de descendencia posible, normalmente alcanzando la tasa máxima de crecimiento de la población, mientras que los individuos que vienen a la existencia prácticamente no reciben cualquier cuidado parental. Dado que los recursos en el ambiente son finitos, la mayoría de ellos simplemente no sobrevive a la edad adulta. Algunos de estos animales muere de inanición, otros son comidos vivos por depredadores y otros mueren por parásitos o enfermedades de distinto tipo. De media, cada progenitor es sustituido en la generación siguiente solamente por un individuo. Esto quiere decir que la mayor parte de los animales que viven en la naturaleza no sólo mueren cuando son todavía muy jóvenes, sino que sus vidas cortas no contienen muchas instancias de disfrute. Por ello, hay fuertes razones para

creer que el sufrimiento, al contrario de lo que suponen las ecofeministas, predomina enormemente sobre el bienestar en la naturaleza (Ng, 2015; Faria&Paez 2015, Faria 2016). Este escenario, inherente a las dinámicas ecológicas, claramente no resulta beneficioso para los individuos que viven en la naturaleza. En palabras de Mark Sagoff (1984, 301)

*“La naturaleza limita de forma cruel las poblaciones causando violencia a prácticamente todos los individuos antes de que alcancen la madurez; estas condiciones respetan la igualdad entre animales sólo en el sentido más oscuro.”*

Por esta razón, la naturaleza no es algo para ser admirado, celebrado o tomado como modelo moral. No ciertamente desde cualquier posición que busca reducir la violencia entre todos los habitantes de la Tierra, como defiende el ecofeminismo. Así, una vez nos enfrentamos a la magnitud del sufrimiento animal en la naturaleza, no podemos seguir afirmando que la opresión patriarcal de los demás animales es lo único responsable de sus vidas miserables. Esto es compatible, por supuesto, con que la cultura patriarcal sea de hecho responsable de, por lo menos, una parte significativa de su miseria.

Reconocer este hecho tiene implicaciones importantes para una teoría y práctica ecofeministas verdaderamente



preocupadas por los animales no humanos. Si la naturaleza es la mayor fuente de sufrimiento y muertes de no humanos, entonces parece que los daños naturales deben ser también objeto de la preocupación ecofeminista. A nivel teórico, esto implica identificar a los animales que viven en el medio salvaje como plenamente considerables, tal y como lo son los domesticados. En la práctica, eso implica contrarrestar aquellos eventos naturales dañinos, previniendo o reduciendo sus efectos en los animales salvajes, siempre que sea posible.

Evidentemente, no es posible eliminar completamente todos los años que los animales sufren en la naturaleza. Sin embargo, podemos hacer alguna diferencia con vista a reducirlos. La ecofeminista Lori Gruen, por ejemplo, en un pasaje iluminador sobre animales domesticados y adopción dice lo siguiente: *“No todo el mundo puede asumir el coste económico de cuidar otros animales en necesidad y es simplemente imposible para aquellos de nosotras que podemos hacerlo, proveer a todos los demás.”* (Gruen 2014, 134). De hecho, los costes económicos de ayudar a los animales en el medio salvaje pueden ser también un obstáculo a intervenir. Sin embargo, como prosigue Gruen: *“El hecho de que no lo hagamos, significa que alguien vaya probablemente a morir y que no la hemos salvado.”* (Gruen 2014, 134)

No parece existir una base sólida que justifique no extender este razonamiento y aplicarlo igualmente a los animales en la naturaleza, por lo que debemos ayudarles siempre que esté en nuestro poder hacerlo. Puede que esta conclusión genere un cierto recelo, dado que nuestra representación de las intervenciones humanas en la naturaleza está normalmente asociada con daños graves causados a los demás animales (mayoritariamente) llevados a cabo por hombres (ej.: la caza). El enfoque feminista de ‘no meterse’ con la naturaleza es habitualmente una forma de contrarrestar estas intervenciones masculinas antropocéntricas y éticamente injustificadas. Sin embargo, contrarrestar las formas dominadoras de intervención en la naturaleza llevadas a cabo por hombres no nos compromete con ser anti-intervencionistas. Al revés, nos compromete con intervenir de formas beneficiosas para los demás animales. En palabras de prominentes ecofeministas (Gruen & Adams, 2014, 14): *“si crear atisbos de salud y disfrute es nuestra tarea básica como ecofeministas”*, entonces, se puede concluir, ayudar a los animales en el medio salvaje cuando lo necesitan es justo lo que debemos hacer. El paradigma masculino antropocéntrico de intervención que conocemos y rechazamos deberá ser, así, sustituido por un nuevo paradigma de intervención feminista y antiespecista. Es decir, uno que rechace a la vez la dominación patriarcal



de los demás animales pero atienda también a los intereses de todos los animales que mueren y sufren, ya sea por causas humanas o naturales.

### 5. Lo personal es político: implicaciones prácticas

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, rechazar el especismo tiene implicaciones prácticas importantes. Por una parte, exige que nos abstengamos de causar un daño a los demás animales y así renunciar a participar de todas aquellas prácticas que supongan el sufrimiento y la muerte de animales no humanos. La primera implicación práctica del antiespecismo es, así, el veganismo. Por otra parte, abstenerse de causar daños a los demás es sólo un requerimiento de mínimos. Debemos no sólo dejar de dañar a los demás, sino igualmente impedir que ese daño ocurra, ya sea causado por otros seres humanos o por eventos naturales.

Esto es lo que, de hecho, creemos cuando están en cuestión los intereses de los seres humanos. Nadie sostendría que, si estamos en condiciones de impedir que un ser humano agrede a otro ser humano, no debemos hacerlo, asumiendo que ello no supusiera un coste igualmente alto para nosotros. Nadie sostendría tampoco que si tuviéramos la posibilidad de ayudar a un ser humano sufriendo de una enfermedad letal fácilmente tratable y nos encontráramos bajo una configuración social y política que incentivara y

respaldara no intervenir, no deberíamos luchar en contra de ello. Por ese motivo, rechazar el especismo implica, además del veganismo, volverse activista en defensa de los demás animales, trabajando para que otros dejen de causarles daño y buscando ayudarles cuando están en situación de necesidad.

Sin embargo, en innumerables discusiones sobre justicia más allá de la especie, se sigue asumiendo (aunque no siempre de forma explícita) que las decisiones que afectan a los demás individuos no humanos caen, de algún modo, bajo la categoría de decisiones típicamente personales. A la hora de acoger las implicaciones de rechazar el especismo, se sigue pensando que, por ejemplo, el veganismo es una cuestión de la esfera personal (privada), una esfera separada y distinta del resto de la vida social y política (pública). Esto explica por qué, por un lado, algunos consideran el veganismo como un mero estilo de vida opcional tan legítimo como sus alternativas y, por otro, una parte significativa de las personas veganas no reconoce la urgencia moral y política del activismo antiespecista.

Sin embargo, como hemos visto al principio de este artículo, lo que nos muestra el slogan “lo personal es político” es precisamente que no hay ninguna diferencia moralmente relevante entre una injusticia que se produce dentro o fuera de la esfera privada, cometida por desconocidos de la esfera pública o por las



personas que tenemos cerca. Todas están igualmente injustificadas y todas deben ser combatidas activamente. Y, debemos añadir ahora, tanto si afectan a humanos como a no humanos.

Así, por ejemplo, cuestiones aparentemente personales como qué comemos, qué vestimos, cómo empleamos nuestro tiempo libre, etc., en la medida en que afectan a otros individuos y contribuyen a una configuración del mundo más o menos justa tienen relevancia política. La decisión de ser vegane no es, así, una decisión personal, sino estrictamente política. Con nuestra decisión nos acercamos o alejamos de un mundo menos discriminatorio y más igualitario para todos los seres sintientes.

Por esa razón el antiespecismo no pertenece a la esfera personal, sino que posee una dimensión política. Debe ocupar, pues, el espacio que le corresponde en la agenda pública – la dirección dentro-fuera del slogan. De modo similar, si defendemos el antiespecismo en el espacio público, debemos defender lo mismo en nuestro espacio privado, e impedir conductas incompatibles con tales principios en nuestros espacios personales. Ello incluye tanto nuestras propias conductas como y las de las demás personas con quienes compartimos dichos espacios – la dirección fuera-dentro del slogan.

Lo mismo ocurre cuando tomamos decisiones sobre algunas de las cuestiones a las que ya se han referido autoras

feministas, como decidir sobre con quién relacionarse erótico-afectivamente, o decidir procrear o no. Con respecto a la primera cuestión es erróneo pensar que nuestras relaciones son inmunes a valoración moral, en el sentido de no ser susceptibles de tener un impacto relevante desde el punto de vista ético en les demás. Una relación conlleva un mensaje de aprobación hacia otra persona y sus prácticas, y hacia la sociedad en su conjunto. Si defendemos el antiespecismo en el espacio público, debemos defender lo mismo en nuestro espacio privado, evitando validar con nuestra aprobación afectiva o erótica actitudes y conductas especistas.

A les feministas nos parece inconcebible, por ejemplo, compartir la vida con individuos sexistas, pero moderadamente permisible compartir la vida con individuos especistas. Pero si somos antiespecistas en el espacio público y no lo somos en la vida privada, o bien estamos siendo injustificadamente inconsistentes, o bien es falso que lo personal sea político. Llegadas aquí, muchas abrazan lo segundo. Pero, entonces, tendrían que aceptar también que no hay ninguna inconsistencia entre ser feminista y aceptar la desigualdad sexista en la esfera privada. Ello resulta, evidentemente, inaceptable.

Con respecto a la segunda cuestión — la decisión de procrear o no—, y mucho antes del slogan de Hanish, Simone de Beauvoir (1949, 22) ya





apuntaba que hay una función típicamente femenina imposible de llevar a cabo en completa libertad: la maternidad, dado el condicionamiento patriarcal de nuestros deseos y expectativas. Eso nos da razones políticas para elegir no serlo. Aunque esto sea cierto, parecen existir razones todavía más fundamentales basadas en el compromiso con el antiespecismo para renunciar a procrear. De eso tratará la siguiente sección.

## 6. La decisión reproductiva

A menudo se piensa que la decisión reproductiva es una de esas decisiones “típicamente personales” que debemos dejar al criterio personal de cada individuo. Así, es común renunciar a evaluar el impacto ético de tal decisión. Es decir, en vez de evaluar en qué medida tener descendencia puede resultar perjudicial para el nuevo o ser o para otros afectadas por la decisión, se suele apelar a factores como el instinto o el deseo de la persona que delibera. Sin embargo, como una vez más han identificado de forma certera las feministas, el deseo y el instinto rara vez son indicadores precisos del mejor curso de acción que adoptar. Por el contrario, a menudo van en contra de lo que es mejor para les afectadas. Esto es así dado que nuestros “instintos” o deseos obedecen, o bien a resquicios evolutivos de mera supervivencia de la especie, o bien se generan y nutren a partir de la

estructura patriarcal que busca mantener a las mujeres subordinadas mediante su función reproductiva. En cualquier caso, como en muchas otras cuestiones éticas, aunque nuestros deseos tengan alguna importancia, no pueden ser lo único que importa a la hora de decidir cómo actuar, ni siquiera lo que más importa.

Hay otros factores cruciales que tener en cuenta a la hora de decidir si procrear, y que tienen que ver con el impacto de la decisión en la situación de los animales no humanos. Dejando a un lado el impacto directo negativo que la vida de ese humano pueda llegar a tener en otros seres sintientes (por ejemplo, si no es vegane), lo cierto es que, si somos activistas en defensa de los animales, decidir procrear tendrá siempre un impacto indirecto negativo en todos aquellos animales que dejaremos de ayudar. Eso es así porque la cantidad limitada de recursos económicos, de tiempo, etc., de que disponemos serán desplazados del activismo en defensa de los animales a la creación y educación del nuevo ser. Como mínimo, su inversión en el activismo se verá significativamente reducida.

En ambos casos, el resultado es que un gran número de individuos no humanos padecerán graves daños (sufrimiento y muerte) que podrían haber sido evitados gracias a nuestro activismo en su defensa. Sin embargo, dada la dimensión de la explotación, discriminación y desigualdad que sufren



los no humanos y que sus intereses deben ser igualmente considerados, es claro que priorizar procrear por encima de la defensa de los animales está injustificado. Escoger ser progenitore o no tampoco es una decisión personal, sino política.<sup>4</sup>

## 7. Conclusión

Cualquier persona familiarizada con la llamada Segunda Ola Feminista reconoce que todo debate sobre la justicia debe estar orientado por la máxima “lo personal es político”. Esta es la idea según la cual el ámbito privado no está regido por principios diferentes a aquellos que se defienden en la esfera pública, por lo que incluso nuestras decisiones más personales deben ser consistentes con nuestros principios ético-políticos, y viceversa. La comprensión de esta noción fundamental ha animado, efectivamente, a muchas mujeres a tomar decisiones radicales y conducido, por lo menos a largo plazo, a que sus vidas y las de los demás hayan ido a mejor.

Ciertamente, en sociedades patriarcales como las nuestras, las

---

<sup>4</sup> Hay que señalar que este argumento en contra de procrear es fácilmente extensible para mostrar cómo otras prácticas de crianza que no se originaron en procreación se hallan también injustificadas. La razón por la que, por ejemplo, si somos activistas antiespecistas, no debemos procrear es la ayuda adicional que de ese modo podemos prestar a los otros animales. Ello también nos debe llevar a decidir a no emplear esos mismos recursos y tiempo adoptando a individuos que hayan sido procreados por otros.

implicaciones de “lo personal es político” son exigentes. Aun así, como se ha defendido aquí, la evaluación de nuestra conducta moral en los espacios privados y políticos sigue siendo injustificadamente benevolente. Una vez reconocemos que las desigualdades y la discriminación más colosales se producen no entre humanos, sino respecto de individuos de otras especies, la dimensión de nuestras obligaciones morales se amplifica. Inmediatamente, en la práctica y para muchos, la distancia entre lo político y lo personal se ensancha de forma abismal.

Abrazar “lo personal es político” más allá de la especie humana, tiene serias implicaciones a nivel individual y colectivo. Por supuesto, cada una de nosotras debe adoptar el veganismo y hacer activismo en defensa de los animales. Ello es lo que mejor nos permite contribuir a erradicar la discriminación especista de nuestras sociedades y aproximarnos a un mundo más justo para todos. Pero, específicamente, requiere de nosotras que dejemos de ver nuestras decisiones erótico-afectivas o procreativas como, o bien pertenecientes meramente al ámbito personal, o bien como políticamente relevantes sólo desde una perspectiva feminista. Tales decisiones pueden afectar de forma significativa a los animales no humanos. Tenerles en cuenta supone no validar con nuestras relaciones actitudes o comportamientos especistas y, al menos si somos activistas antiespecistas, renunciar a procrear.





No se trata de obviar que tomar tales decisiones puede suponer un coste para nosotros. Se trata de reconocer que, pese a ello, no somos los únicos a quienes debemos tener en cuenta y que quienes van a beneficiarse de ello —los animales no humanos— se hallan en una situación terriblemente peor. La lucha por la igualdad y la justicia es necesariamente feminista y antiespecista.

#### CATIA FARIA

Catia Faria es doctora en filosofía moral por la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona, España), miembro del comité científico del UPF Centre for Animal Ethics e investigadora asociada del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidade do Minho (Braga, Portugal). Sus intereses de investigación incluyen la ética normativa y aplicada, en particular, en como se relacionan con la consideración de los animales no humanos, las cuestiones de género y la sexualidad.

### Bibliografía

Adams, Carol, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York: Bloomsbury.

Adams, Carol., Gruen, Lori (eds.) (2014) *Ecofeminism. Feminist Intersections With Other Animals and the Earth*, New York: Bloomsbury.

Beauvoir, Simone (1976), *Le deuxième sexe*, Paris: Gallimard.

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2015) “Livestock primary”, *FAO statistical database*, Disponible en: <http://faostat.fao.org/site/569/default.aspx#ancor> (acceso en agosto 2016).

Faria, Catia y Paez, Eze (2015), “Animals in need”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3, 7-13.

Faria, Catia (2016), *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*, Universitat Pompeu Fabra, Doctoral Dissertation, Disponible en: <http://hdl.handle.net/10803/385919>.



Gruen, Lori (2015), *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships With Animals*, New York: Lantern Books.

Hanish, Carol (1969), *The Personal is Political*, Disponible en: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> [acceso en octubre 2016].

Jones, Patrice (sic) (2014), "Eros and the Mechanisms of Eco-Defense", en Adams, C., Gruen, L. (eds.), *Ecofeminism. Feminist Intersections With Other Animals and the Earth*, New York: Bloomsburry.

Lippert-Rasmussen, Kasper (2014), *Born free and equal? A philosophical inquiry into the nature of discrimination*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

Ng, Yew-Kwang, "Towards welfare biology: Evolutionary economics of animal consciousness and suffering", *Biology and Philosophy*, 10, 1995, 255-285.

Sagoff, Mark, "Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce." *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 1984, 297-307.

Tomasik, Brian (2015 [2009]), "How many wild animals are there?", *Essays on reducing suffering*, Disponible en: <http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/> (acceso en octubre 2016).



# LA CUESTIÓN DE LA NEGACIÓN DEL SUFRIMIENTO DE LOS VIVIENTES NO HUMANOS Y DE LAS MUJERES

Carola Sporn<sup>1</sup>

Este trabajo versa sobre la negación del carácter sufriente de algunos cuerpos y revisa el modo en que dicha operación habilita la posibilidad de usarlos para fines ajenos a sí mismos. Representa un aporte para pensar un vínculo entre especismo y patriarcado como formas de discriminación y opresión.

**Palabras clave:** sufrimiento – especismo – patriarcado – invisibilización.

Este trabalho enfoca a negação da natureza sofredora de certos corpos e analisa a maneira pela qual esta operação permite a possibilidade de usá-los para outros fins que não a si mesmos. Representa uma contribuição para pensar uma ligação entre o especismo e o patriarcado como as formas de discriminação e opressão.

**Palavras chave:** sofrimento - especismo - patriarcado - invisibilidade.

This paper deals with the denial of the suffering bodies, and it also deals with the way in which said denial enables the possibility to use the bodies for purposes other than themselves. This paper serves as a contribution to think about the link between speciesism and patriarchy as ways of discriminating and oppressing.

**Key words:** suffering – speciesism – patriarchy – invisibilization.

---

<sup>1</sup>Universidad de Buenos Aires. E-mail: carolera007@gmail.com



## Introducción

En el presente escrito se abordará la cuestión del sufrimiento de los vivientes no humanos desde una perspectiva crítica a la tradición metafísica occidental, en función de que el carácter de dicha tradición, eminentemente antropocéntrico, ha permitido al hombre erigirse como el ser con derecho a hacer sufrir a los vivientes no humanos e incluso a poner en cuestión su sufrimiento.

En línea con la idea de que los conceptos que se piensan desde el contexto de la metafísica de la presencia tienen prefigurados sus propios límites (en tanto definen una idea de lo propiamente humano y así fijan una *arkhé* que obstaculiza la reflexión acerca de lo viviente y también de lo real, en general), se sostendrá que, desde dicha tradición, la idea de sufrimiento sólo puede llegar a ser elaborada a la medida del viviente humano; siendo insuficiente y en muchos casos no aplicable para entender y relacionarnos con el sufrimiento de los animales no humanos -tomaremos como ejemplo de ello la noción de sufrimiento trabajada por Levinas en “El sufrimiento inútil” (2003)-. Por ello es necesario exceder lo que fijó la tradición del pensamiento occidental. Las elaboraciones de Jaques Derrida se orientan en esta dirección y evidencian la necesidad de dar

un paso más allá, ampliando los conceptos que empleamos. En el presente escrito revisaremos su propuesta, tal como la desarrolla en “Hay que comer o el cálculo del sujeto” (Derrida, 2005) y en *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Derrida, 2008), y señalaremos una crítica a la misma porque, aunque sus elaboraciones son más audaces y radicales respecto de otras que quedan presas en aquello que creen superar, también en cierta medida, exhiben algunos déficits.

El estado actual del conocimiento sobre el tema del sufrimiento en el marco de la animalidad y de las críticas antiespecistas, dan cuenta de que el abordaje filosófico del mismo está en muchos casos emparentado y mayormente mixturado con el activismo que defiende los derechos de los animales, pero no siempre se trata de un activismo solidario con otros activismos que se alzan contra diversas formas de discriminación y opresión. En este sentido, buscaremos revisar la relación que existe entre la invisibilización del sufrimiento de los vivientes no humanos para su uso y aprovechamiento, y la invisibilización del trabajo doméstico como base para la opresión de las mujeres. La intención es señalar cuán necesario resulta ocultar y negar el sufrimiento de los otros cuando lo que se busca es legitimar determinados comportamientos y cosmovisiones. La



hipótesis es que tanto el especismo como el patriarcado se amparan en la idea de que hay cuerpos que valen más que otros y, fundamentalmente, cuerpos a los que no les duele el dolor –producto de su uso, explotación, y enajenación-.

El presente trabajo y su hipótesis tienen puntos de contacto con la rama del feminismo que surge durante la década del '70 y adquirió el nombre de “ecofeminismo”. Este cruzó -como ya lo habían hecho otras teóricas y militantes del siglo XIX- ciertas preocupaciones por la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Con los años, el ecofeminismo ha proliferado en una amplia gama de posturas teóricas y políticas, pero pervive al menos un núcleo común entre ellas: la denuncia de que la opresión de las mujeres y el abuso de la naturaleza por el sistema patriarcal descansa en algunas “conexiones conceptuales”, que Karen Warren analiza en la introducción a su antología titulada *Filosofías ecofeministas* (2003).

El primer vínculo conceptual entre ambas dominaciones, y que es señalado por la autora, es que estas se asientan en ciertos valores que han circulado históricamente en la forma de dualismos excluyentes, tales como varón-mujer, cultura-naturaleza, mente-cuerpo, etc. Donde el primer término de cada par queda en un lugar de superioridad

respecto del segundo (tema que será desarrollado más adelante, en este trabajo). Estas dicotomías, señala Warren, fueron estructurándose en marcos conceptuales, lo cual significa que se les ha adosado una suerte de lógica y el “principio de que la superioridad justifica la dominación” (Warren, 2003, 15), tanto en la práctica como en multiplicidad de teorías. En tercer lugar, hay un vínculo conceptual que asocia a las mujeres con la naturaleza por sus vivencias físicas (podríamos citar como ejemplos a la menstruación, el embarazo, el amamantamiento, la crianza), mientras que los varones serían superiores por no estar directamente relacionados con ella; por el contrario, la conocen y experimentan de un modo más bien científico, racional; y, en este sentido, más valioso por su pretendida objetividad, despojada de emocionalidad y sensibilidad. Por último, el cuarto tipo de vínculo se expresa en las metáforas que surgieron en el contexto del iluminismo, en el cual la naturaleza se pensaba como un modelo orgánico, femenino y benévolo, como “una madre nutriente” (Warren, 2003, 16). Tras la revolución científica, la naturaleza ya no estaba solamente marcada por la impronta de vulnerabilidad que le imprimió la ideología iluminista, sino que ahora también empezó a portar un carácter



mecanicista. Así, por transferencia, se imprimió sobre las mujeres dicha mecanización -y desde aquí, como se verá más adelante, pasaron a ser/tener cuerpos domesticables-, a la vez que los varones se afianzaron como inventores y dueños de la técnica y del saber, en general. María Tardón Vigil explica que “La feminización de la naturaleza y la naturalización de la mujer son dos metáforas que tras la revolución científica han perjudicado tanto a una como a otra, puesto que la naturaleza se ha convertido en ese ser vulnerable del que se puede abusar; la mujer, por su parte, ha sufrido las consecuencias de esa mecanización de lo orgánico, y al convertirse el hombre en el dueño de la técnica, el mundo femenino ha quedado subordinado a cuidar de lo orgánico, menos considerado económica y socialmente.” (Tardón Virgil, 2011, 538).

Estas conexiones conceptuales, en particular estos pares binarios disyuntivos señalados por el ecofeminismo son ejes centrales de toda lucha antiespecista y antipatriarcal. Por esta razón resulta pertinente emparentar este escrito con dicha corriente. El trabajo de Derrida y de las filosofías que critican la ontología occidental convergen en esta línea.

## Desarrollo

### I. Derrida y la estructura sacrificial

En la entrevista que realizó Jean-Luc Nancy a Jaques Derrida para la revista *Cahiers Confrontation*, Derrida (2005) ofrece el marco teórico a partir del cual debemos considerar la cuestión de la animalidad. Marco teórico que se ancla en una crítica a las filosofías occidentales que, creyendo superar la figura del sujeto propuesta por Descartes, no hicieron sino una reinterpretación de la misma. Desde este punto de vista, la ontología cartesiana pervive hasta nuestros días en la medida en que gestos como los que han realizado autores como Freud, Marx, Heidegger y Levinas, entre otros, han logrado sólo descentrarla, pero no superarla; tratándose así, de movimientos insuficientes.

Freud puso en jaque la omnipotencia del sujeto clásico con la teoría del inconsciente; Marx elaboró la idea de un sujeto histórico, determinado por las condiciones materiales, cuya relación con otros sujetos queda oscurecida bajo los objetos a través de los cuales esas relaciones se establecen. En ninguno de los dos casos -ni en Freud ni en Marx- hay ya un sujeto transparente y accesible para sí mismo como postuló Descartes. Pero se trata, aún así, de elaboraciones teóricas donde la propuesta es echar luz sobre aquello que se oculta, desde la confianza en que hay un “sujeto” que puede buscarse y que podría,



finalmente, hacerse presente a sí mismo, sostiene Derrida.

Heidegger también debilitó la figura del sujeto moderno, pero la conservó bajo la noción de *Dasein*. Este ente abierto a la pregunta por el ser exhibe rasgos esenciales de la ontología cartesiana: libertad, decisión, responsabilidad, etc.

Levinas se inscribe también entre los filósofos que han buscado desarticular la llamada metafísica de la presencia, pero tampoco lo ha logrado: por un lado, al pensar al sujeto exclusivamente como un rostro humano conserva una nota esencial del sujeto moderno. Pero fundamentalmente, lo hizo al preservar la estructura propia de todo el pensamiento occidental, es decir, sentando un suelo ontológico que cierra toda la existencia. Levinas ubicó a la subjetividad en el fondo de lo pre-originario (Levinas, 1993, 99): hay una pasividad instituida por la responsabilidad que la subjetividad tiene por los otros, responsabilidad que antecede a toda libertad. Y esta determinación pre-originaria está dada por el Bien, de manera previa a toda ontología. El sujeto en tanto Yo dispone de su libertad y con ella debe enfrentar su responsabilidad. El yo no puede renunciar a lo que lo antecede: “es a pesar mío que el otro me concierne” (Levinas, 1993, 110). El sujeto es responsable por el otro, antes de serlo por sí mismo como Yo y esto se

expresa en el mandato bíblico que Levinas retoma: “No matarás en absoluto a tu prójimo”.

En consonancia con esta perspectiva metafísica, Levinas trató la cuestión del sufrimiento. Revisaremos dichas elaboraciones con la intención de avalar la crítica que a ésta le hace Derrida: “no matarás” no significa “No expondrás a la muerte al viviente en general” (Derrida, 2005, 164). El discurso de Levinas no sacrifica el sacrificio, sino que prefigura un mundo donde el sacrificio es admisible para todo aquello que no sea humano –tal como plantea Derrida (2008)-. De este modo, se mantiene la ontología y estructura sacrificial que ha acompañado al pensamiento de Occidente.

## II. Levinas y el concepto de sufrimiento

La obra de Levinas se abocó principalmente a la cuestión de la ética y, dentro de ella, al problema del otro. Ha elaborado una noción de rostro, según la cual este es lo que escapa a la visión y desborda a la percepción. El rostro es significación o sentido que no puede ser circunscripto, anclado o determinado por un contexto y por esta razón es imposible que sea un contenido (Levinas, 1991). Ante el rostro nos vemos obligados a responder y es por eso que el acceso al otro está definido por una





responsabilidad: Levinas piensa que desde esta “ética del rostro” que ubica al otro antes que a sí mismo, en la cual prevalece un vínculo de responsabilidad, logra superar la ontología clásica porque consigue no reducir lo otro a lo mismo.

Sin embargo, en “El sufrimiento inútil” (Levinas, 2003) se puede ver cómo y en qué medida, el autor escribe situado en esa misma ontología. Allí conserva como núcleo de su filosofía a un sujeto yoico y así habilita un matar no-criminal.

Por un lado -y tal como se desarrollará en las próximas líneas- se refiere al sufrimiento como una suerte de *conciencia* de, una conciencia como contenido y como forma que recibe contenidos. El hecho de postular una relación entre el sufrimiento y la conciencia excluye la posibilidad de sufrir al no disponer de razón, de conciencia o al menos de un espacio interior que contenga o sea ámbito de representación o articulación de los acontecimientos y experiencias que vivimos.

Por otro lado, haciendo más explícita aun su familiaridad con la ontología clásica, compara la forma de la conciencia del sufrimiento con el “yo pienso kantiano”. Tal como se dijo, parece de este modo, que el sufrimiento es exclusivo de quienes poseen conciencia y ordenan el mundo de cierto modo cuando se lo representan. Así, el modo levinasiano

de concebir el sufrimiento desconoce el dolor que padecen los vivientes no humanos.

El sufrimiento es definido por Levinas como un contenido inasumible para la conciencia. Su carácter inasumible no está dado por lo cualitativo o cuantitativamente excesivo del sufrimiento que dicho contenido pudiera generar, sino porque se trata de una forma refractaria. Es un dato que se rechaza y es “*el propio rechazo: conciencia contranatura, que no opera como ‘aprehensión’ sino como revulsivo*” (Levinas, 2003). Señala Levinas que se trata de una estructura “*cuasi-contradictoria*”, una forma de resistencia para no sentir lo que, paradójicamente, ya se siente.

El sufrimiento aparece como una pasividad, pero que a la vez es una fuerza: se padece y se resiste, en una simultaneidad ontológica. Se trata de una estructura para recibir y ordenar ciertos contenidos. Y esa receptividad que es el sufrimiento, no por ordenar y rechazar es menos pasiva. “*En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad (...), un puro padecer*” (Levinas, 2003). Desde aquí, tal como explica Cragolini (2012), “*En su aspecto fenoménico el sufrimiento es ‘pura nada’. Emerge en esta cuestión el ‘no’ del mal, que es ‘negativo hasta el sinsentido’, pasividad, impotencia inasumible que, sin*





embargo, en su absurdo, es demanda ética”. Es decir que el dolor en sí mismo es inútil, pero adopta sentido en el horizonte inter-humano, que a la vez instituye. El dolor como llamada: como llamada al sí mismo, como síntoma; y como llamada a los otros, grito de auxilio, apertura fundadora de la ética que sienta el suelo para la construcción de la sociedad y, un paso más allá, de la ciudad y la política<sup>2</sup>.

El sentido del sufrimiento lo imprime quien lo recibe cuando sufre por el sufrimiento ajeno. El sufrimiento en sí no tiene sentido y atraviesa una zona de inutilidad constitutiva, que se disipa al ser albergado y significado, en un mismo acto, por el otro. Desde esa responsabilidad significadora también se constituye en sujeto humano quien recibe y alberga el sufrimiento ajeno. Así comienza la trama del “orden interhumano” (Levinas, 2003)”. Levinas piensa, de este modo, a lo interhumano como un rasgo de lo humano en sí, forjando una ontología y definiendo una ética que se deriva de ella.

El sufrimiento comienza en la conciencia o como conciencia -en ese instante ontológico en el que se recibe y se rechaza-. Desde aquí, sólo es posible pensar en el sufrimiento como algo

exclusivamente humano (en el sentido de que remite a una conciencia). “A la estrecha estructura de identificación a sí -la forma antrópica de relación a sí, la conciencia- [Levinas y el conjunto de] la doxa filosófica le opone todas las demás formas de relación a sí de los otros vivientes no humanos” (Galiazo, 2011, 202). Siguiendo al filósofo lituano, habría que concluir que los animales no humanos no sufren y entonces su dolor no nos interpela ni nos constituye. Para Levinas, sólo nos constituyen los que son iguales a nosotros y sólo se arma comunidad entre iguales, a pesar de haber creído que su ética dejaba atrás a las que reducen lo otro a lo mismo (Levinas, 2003).

Derrida, sin embargo, inscribe a Levinas en la “tradición subjetual” (Derrida, 2008, 127) porque su filosofía ubica al animal “fuera del circuito de la ética”. El animal no tiene rostro, su mirada no nos mira, no nos interpela, no nos constituye. Por el hecho de no tener rostro su mirada no representa una heteronomía o al menos una heteronomía relevante para nosotros. Es una diferencia que nos resulta indiferente. Derrida cita algunas preguntas que le hizo Llewelyn a Levinas (2008, 129 y ss.) y elabora entorno de las respuestas formuladas por el filósofo lituano algunas reflexiones que abonan a la elucidación de por qué la ética del

---

<sup>2</sup> Sigo el análisis del concepto de vida en Levinas que hace Burgos, Gabriel en “(Un) mapa para una vida y muerte a la intemperie”, Revista Acontecimiento, nro 31, 2006.



rostro subestima el sufrimiento de todos los que no son humanos.

Ante la pregunta acerca de si los animales tienen rostro, Levinas explica que este es un asunto de muy difícil respuesta y que solamente tras una transcripción analógica –es decir, una antropomorfización de los animales- podemos extender nuestra ética hacia ellos y considerar que no merecen sufrir inútilmente. A este respecto, afirma Levinas, “El animal sufre. Podemos tener esta idea porque nosotros, en cuanto humanos, sabemos lo que es sufrir.” (Derrida, 2008, 130). La carencia de rostro de los animales parece traer de la mano la idea de que su sufrimiento no es en sí mismo visible para nosotros (recordemos que el otro es otro en la medida en que lo vemos, en ese sentido tan particular de la visión que presenta Levinas cuando plantea la idea de que ver al otro es en realidad encontrarse con aquello de él que se nos impone pero que, en rigor, no vemos porque escapa a los sentidos y se hace presente en la forma metafísica de demanda ética). Esa incapacidad para conectarnos con los que no tienen rostro nos obligaría a realizar un ejercicio ajeno a nuestra propia ontología, a excedernos de nuestra ética (o moral) “natural”, llevándonos a emprender una tarea –imprimir sobre los animales un rostro con el fin de reconocerlos- que podemos hacer

o no hacer. De este modo, no podemos conocer el sufrimiento de los animales sino con forma humana. Y el no hacerlos sufrir consistiría en cumplimentar ese mandato que exige “no hagas al otro lo que no te gusta que te hagan”, en vez de sujetarse a una ética de “no hacer al otro lo que no le gusta que le hagan”.

### III. Sufrimiento y vida natural

Si lo que se intenta es radicalizar la actitud dislocadora, descentradora del sujeto cartesiano –aun sabiendo que como hipótesis es en última instancia irrenunciable porque en ella radican los pilares del pensamiento que hemos podido desarrollar (Derrida, 2005, 168) –, es necesario habilitar una idea más amplia de sufrimiento o incluso más pequeña: una idea mínima que incluya el dolor de los demás vivientes como otros, que no reduzca lo diferente a lo mismo. Es preciso avanzar sobre una idea de sufrimiento acorde a la vida natural para que sea posible pensar una ética que albergue a todos los vivientes.

Lejos de querer encontrar la esencia del sufrimiento o el denominador común de todas las particularidades, la intención de esta búsqueda sería señalar que el concepto de sufrimiento planteado por Levinas es reduccionista en la medida



en que hay sufrimientos de los que no es capaz de dar cuenta porque, por un lado, la ética del rostro es exclusivamente humana; y, por otro, no proporciona suficientes herramientas para pensar otras relaciones a sí, que no sean conciencia. Hay sufrimientos a los que no reconoce como tales o que no los reconoce en su particularidad. Será preciso buscar un concepto que esté a la altura -o al ras- de la vida natural. Confeccionar un concepto de sufrimiento acorde a ella implicaría no sólo el esfuerzo de pensar una nueva relación a sí, sino también la aventura de proyectar un modo de vincularnos con los otros vivientes que no requiera entenderlos del todo, pudiendo albergar lo que dicen -lo que aúllan, gruñen, graznan, rugen, bufan-, asumiendo que allí también hay expresiones de sufrimiento. Tal como señala Derrida (2005, 166), se trata de buscar *“la mejor manera, la manera más respetuosa, la más donante de (...) relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo”*. Vivir en comunidad, así, no requeriría ser ciudadano: los animales no-humanos podrían ser miembros comunitarios de nuestras sociedades y culturas, en su vida natural.

Es paradójico que Levinas no haya avanzado en una idea de sufrimiento para la vida biológica, considerando que creó un concepto que tiene ciertas determinaciones que lo posibilitarían: la

definición del sufrimiento como un puro padecer parece más acorde a la vida biológica que a la vida que posee una conciencia como centro donde se recibe y se ordena lo que se percibe. Dado que todo proceso de unificación, síntesis, procesamiento, etc. seguramente implica cierto grado de ambigüedad, contradicción y tensiones sería de esperar que el tipo de relación a sí que lo produce sea más acorde y tenga más que ver con la vida política y en comunidad que la vida meramente biológica, a la cual él adjudica nula relación a sí. Es decir, los seres humanos difícilmente estemos de acuerdo en aceptar que el sufrimiento es un puro padecer. Por el contrario, tal como afirma, por ejemplo, la teoría psicoanalítica a través del concepto de goce o como reflejan múltiples obras de arte, la experiencia del sufrimiento en los humanos es más bien contradictoria y carente de pureza. Una experiencia contaminada. En una conferencia brindada ante un auditorio de médicos, Lacan (1966) explicó *“... lo que yo llamo goce, en el sentido que en el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor...”*.

De cara a reflexionar sobre la idea del sufrimiento como vivencia donde



habitan sentimientos encontrados se puede mencionar Douleur exquisite, la obra en la que la artista conceptual Sophie Calle elabora un duelo, atraviesa un camino de sanación relatando su historia de desamor y logrando una suerte de exorcismo. Es la narración del sufrimiento que transita tras haber obtenido una beca para viajar a Japón durante tres meses y que significó, finalmente, su ruptura amorosa (Calle, 2008, 16). Dolor exquisito es el nombre técnico que se le da en el ámbito de la medicina a un tipo de dolor muy fuerte y localizado. La obra de Calle se apropia de este oxímoron para dar cuenta de cómo, en gran medida, los seres humanos podemos encontrar en el fondo del dolor una fuerza que permite transformarlo. Toma ese término en sentido literal y, a la vez, en su sentido paradójico, aludiendo a un sufrimiento terrible, pero que es oportunidad para encontrar disfrute, para sublimar. La convergencia de sentidos en un mismo sentimiento, la tensión que habita en el sufrimiento, muestra algo del carácter contradictorio con que generalmente atravesamos las experiencias. Lejos del querer de Levinas, no hay pureza en ningún rostro humano. Estas referencias muestran cómo es posible para los vivientes humanos librarse y transformar el puro padecer. Mientras que posiblemente el sufrimiento como

experiencia sin contradicción sea propio de la vida biológica. Allí sí parece más atinado pensar en términos de puro sufrimiento.

#### IV. Sufrimiento y espectacularidad

Las ideas de Levinas, entonces, generan una noción de sufrimiento entendida como un sentimiento puro y exclusivo del viviente humano. Las consecuencias de este planteo son, por un lado –como se señaló –, la exclusión de la posibilidad de integrar una comunidad entre todos los vivientes. Por otro lado –y en relación con el punto anterior–, la incomprensión de que el sufrimiento de los vivientes no humanos es seguramente más radical e insalvable que el de los seres humanos, dado que estos últimos pueden transformar y sanar su dolor. Por último, que al negar el sufrimiento de los vivientes no humanos se habilita el hacer de su padecimiento un espectáculo.

Quienes se amparan en la convicción de que los vivientes no humanos carecen de una relación a sí y de que es sólo a partir de la conciencia que se sufre, no podrían experimentar compasión ante los demás vivientes. Muchas personas anclan en esta perspectiva especista –surgida de la idea de que el hombre como animal racional con lenguaje es dueño de lo viviente y lo no viviente– la posibilidad de



usar a los animales no humanos para distintos fines y en muchas ocasiones, incluso, reírse de ellos sin sospechar que se encuentran ante el dolor de los demás. Ver padecer sin sentir el dolor de los que sufren como verdadero dolor, verlo como un dolor que no duele, en definitiva, como una ficción, permite que exista esa fascinación que a muchos les producen los circos, los zoológicos y otros espectáculos. Susan Sontag (2008) sostiene que las imágenes de la crueldad producen un interés lascivo y que la representación de lo repulsivo genera fascinación. Aparece de este modo una relación entre la negación del sufrimiento ajeno y el disfrute.

Analizando el fenómeno de la representación del enfrentamiento bélico en televisión, Sontag tematiza qué le pasa a los espectadores cuando se les muestra el sufrimiento de los demás. Y en este contexto explica que hay, en principio, una suerte de indiferencia frente a lo que se ve, pero que ese aparente vacío de sentimientos es efecto de la actitud con que se observa y que encubre otras emociones: *“La gente no se curte por lo que se le muestra (...) La pasividad es lo que embota los sentimientos. Los estados que se califican como apatía, anestesia moral o emocional, están plenos de sentimientos.”* (Sontag, 2008, 119). Y lejos de sostener que sería deseable simpatizar con lo que se

ve, plantea la idea de que el hecho de ver el sufrimiento ajeno podría ser el suelo fértil para empezar a entender que en muchos casos el sufrimiento ajeno está motivado por el entramado de relaciones de poder en que nos encontramos:

*“Si consideramos qué emociones serían deseables resulta demasiado simple optar por la simpatía (...) Siempre que sentimos simpatía, sentimos que no somos cómplices de las causas del sufrimiento. Nuestra simpatía proclama nuestra inocencia así como nuestra ineficacia. En esa medida puede ser una respuesta impertinente, si no inadecuada (a pesar de nuestras buenas intenciones). Apartar la simpatía que extendemos a los otros acosados (...) a cambio de una reflexión sobre cómo nuestros privilegios están ubicados en el mismo mapa del sufrimiento, y pueden estar vinculados -de maneras que acaso prefiramos no imaginar- (...) es una tarea para la cual las imágenes dolorosas y conmovedoras sólo ofrecen el primer estímulo”* (Sontag, 2008, 119).

Los privilegios que menciona Sontag y la complicidad a la que se refiere, seguramente estén determinados por nuestra concepción del cuerpo, propia del pensamiento cartesiano y -siguiendo a



Derrida- de toda la metafísica que ha acompañado al pensamiento de Occidente, articulada en la que llamó estructura sacrificial. La moderna concepción del cuerpo como cuerpo-máquina, una visión mecanicista de los miembros y los órganos, a partir de la cual el cuerpo se considera pura extensión, materia que no desea ni siente (Federici, 2010, 190), habilita la posibilidad de pensar que hay cuerpos que no sufren. Así, el cuerpo de los más débiles se vuelve domesticable, ridiculizable y objeto de entretenimiento.

## V. Los cuerpos útiles

Como se señaló hasta aquí, la relación con los vivientes no humanos está marcada por “el olvido” de su capacidad de sufrir. Actitud que tiene su origen en una concepción del sujeto como amo y señor del mundo. Se trata de una concepción lo suficientemente plástica para ocultarse bajo diferentes nombres y formas, tal como da cuenta el desarrollo del pensamiento occidental. En la medida en que un cuerpo no sufre, se puede hacer de él y con él mucho más que lo que éste quiere y no quiere. Los cuerpos a los que se les invisibiliza su capacidad de sufrir, padecer, en una palabra, sentir, se vuelven útiles para fines ajenos a sí mismos.

En esta línea podemos encontrar a Christine Delphy (1985) que analiza la cuestión del trabajo doméstico como base de la opresión de las mujeres. Su aporte representó un nuevo enfoque al marxismo, desde el marxismo (Smaldone 2014, 9), que busca señalar las particularidades del modo de producción patriarcal para diferenciarlo del modo de producción capitalista. En El enemigo principal, la autora señala que es necesario explicar las causas estructurales de la opresión específica de las mujeres de cara a “construir una fuerza política autónoma” (Smaldone, 2014, 8).

En el texto mencionado, la autora muestra cómo y en qué sentido las mujeres casadas constituyen una clase. Para ello trabaja sobre la invisibilidad del trabajo doméstico, reconstruyendo el modo en que dicha invisibilización se lleva a cabo y es la base del proceso por el cual ellas se constituyen en clase. De acuerdo con Delphy, las mujeres son, en la familia, las responsables de las tareas domésticas y de la crianza de los hijos; tareas que no son sino trabajo por el cual no perciben remuneración. Son productoras no remuneradas. Y las tareas no remuneradas de las mujeres no se limitan, en muchos casos, al cuidado del hogar y de los hijos, sino que además ellas participan de la producción desarrollada por sus maridos (cuando no son





asalariados y trabajan por cuenta propia en comercio, artesanado, etc.). Esa participación no es insignificante ni mínima, sino que representa gran parte de la producción total intercambiada por el marido en el mercado. De este modo, sostiene: "...hombres y mujeres crean unos valores de uso que virtualmente son valores de cambio" (Delphy, 1985, 17). Y esto aplica tanto a lo que llama "valores de uso productivo" como aquellos productos generados por el trabajo puramente doméstico ("valores de uso no productivo"). La evidencia de que el trabajo puramente doméstico también tiene valor de uso productivo está dada porque cuando las mujeres lo desarrollan fuera del hogar, para otros patrones, obtienen a cambio una remuneración. Lejos de ser la naturaleza de lo producido lo que determina su gratuidad, es el hecho de que sea realizado por mujeres. Lo que se excluye del mercado no es lo producido, sino "las mujeres en tanto agentes económicos" (Delphy, 1985, 14).

Quienes venden su fuerza de trabajo perciben a cambio de esta un salario. Y la equivalencia se estima mediante un precio conformado en la lógica de la oferta y la demanda que gobierna en el sistema capitalista. En cierta medida, esto permite a quienes trabajan por un salario aumentar sus ganancias aumentando o mejorando

cualitativa o cuantitativamente sus prestaciones. Las mujeres casadas, en cambio, no tienen posibilidad de mejorar sus servicios. El no-valor de sus trabajos las fija en un nivel de vida. "*Si bien su matrimonio con un hombre de la clase poseedora puede elevar el nivel de vida de una mujer, eso no la incorpora a dicha clase*" (Delphy, 1985, 23): la mujer que se casa con un burgués no es burguesa ella misma. Y esto es así porque ella no posee los medios de producción.

Las mujeres casadas -al no participar del intercambio que tiene lugar en el mercado, fuera del hogar- están fuera del sistema de clases: no son proletarias ni capitalistas. Sólo se las puede incorporar en dicho sistema "*a partir de criterios no-marxistas*" (Delphy, 1985, 24), es decir, a partir de la clase del marido.

Y este es justamente el centro de la argumentación de Delphy: la necesidad de incluir a las mujeres a la clase de sus maridos evidencia que las mujeres pertenecen a otra clase. Hay un sistema de producción no-capitalista. Y en la medida en que se siga negando su existencia se niega la posibilidad de que las mujeres, "*oprimidas y explotadas por sus maridos*" (Delphy, 1985, 25) -en la actualidad o en potencia- puedan rebelarse. "*La opresión de las mujeres resulta de la explotación patriarcal*" (Smaldone, 2014, 21).



Delphy llama a poner atención en la explotación específica de las mujeres y evitar subsumirla a la explotación capitalista: *“El sistema en el que vivimos es heterogéneo (...) y es un razonamiento circular designar como capitalista todo elemento de este sistema bajo el pretexto de que en el análisis de este sistema se privilegia el estudio de la economía. (...) Es una contradicción hablar de un modo de producción dominante o de la subordinación de los demás modos de producción”* (Delphy, 1985, 25). Su intención teórica y militante es mostrar que el patriarcado es independiente en su génesis, su modo de funcionamiento y especialmente en su ontología, respecto del capitalismo. Y pone el acento en que la liberación de las mujeres se va a dar sólo cuando se hayan transformado las bases del patriarcado. Discute con el feminismo que sostiene que al abolir las relaciones de producción capitalistas quedarán liberadas las mujeres de la opresión que padecen. Otro de los argumentos que ofrece en este sentido es el de la prioridad cronológica de la opresión de los hombres hacia las mujeres. Las mujeres empiezan a ser explotadas bajo distintas formas incluso antes de que se desarrollase en Occidente el sistema capitalista.

Sin embargo, es posible formular una pregunta a Delphy, a la luz de que el patriarcado es un constructo teórico que,

*en la realidad*, no es una unidad aislable del resto de los modos de producción y sistemas con los que convive. El patriarcado *realmente existente* convive con el sistema capitalista y, se podría sostener, *asume su forma*. Tal es así que, por ejemplo, existen manuales destinados a arquitectos donde se proponen formas de diseñar y construir cocinas más cómodas y eficientes para minimizar el tiempo que las mujeres destinan a la preparación de la comida. La lógica propia del sistema capitalista, que busca reducir costes y aumentar ganancias al minimizar el tiempo destinado a la producción, se monta sobre la estructura del modo de producción doméstico. Es decir, patriarcado y capitalismo funcionan sinérgicamente, lo cual significa que la explotación de las mujeres dentro del hogar asume para sí –entre otras- las expectativas que el capitalista tiene respecto de los proletarios en la fábrica.

En el manual de arquitectura de Ernst Neufert (1995) -considerado en el universo de la construcción como una referencia obligada para el planeamiento, diseño y edificación de hogares-, el autor expone los fundamentos, las normas y las prescripciones para la proyección de cada uno de los ambientes de una casa. Y dedica un capítulo a la cocina que, desde su perspectiva, es el espacio privilegiado para uso de las mujeres: *“...un lugar de*

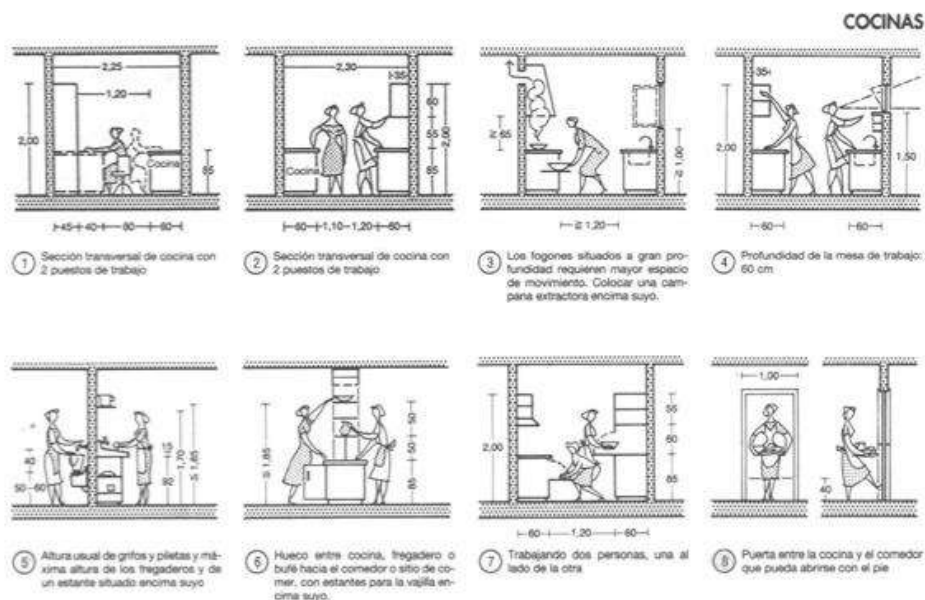




trabajo en el interior de la vivienda, pero al mismo tiempo también es un lugar de estancia, durante muchas horas para la ama de casa” (Neufert, 1995, 228).

En las recomendaciones para los arquitectos, se señala que este espacio, sus instalaciones y utensilios deben tener ciertas dimensiones y proporciones que garanticen la eficiencia en su uso; eficiencia que se significa como

optimización del tiempo y del espacio: “En el diseño se ha de intentar: ahorrar recorridos, conseguir un espacio de trabajo fluido, con suficiente libertad de movimientos, evitar el tener que trabajar de pie, disponer de buena iluminación de las superficies de trabajo. (...) La correcta disposición de los diferentes elementos tiene gran importancia en aligerar el trabajo” (Neufert, 1995, 228).



Ilustraciones extraídas del manual de Neufert (1995, 215).

Parecieran las afirmaciones anteriores, propias del paradigma de la eficiencia, entroncarse en la concepción moderna del cuerpo (descrita en el presente escrito como cuerpo máquina), que hace de éste una entidad domesticable dada su ausencia de sentimientos y en

particular por su invulnerabilidad al sufrimiento; un cuerpo al que se le puede exigir que proporcione, igual que al espacio que habita, mejores resultados. El cuerpo de las mujeres es tematizado como parte de la cocina donde se desempeña; un cuerpo objeto y, por tanto, aprovechable.



Así, puede esperarse que ambos (la mujer y la cocina) colaboren generando un trabajo eficiente. En palabras de Foucault: “En la filosofía mecanicista se percibe un nuevo espíritu burgués, que calcula, clasifica, hace distinciones y degrada al cuerpo sólo para racionalizar sus facultades, lo que apunta no sólo a intensificar su sujeción, sino a maximizar su utilidad social” (Foucault, 2008, 137). La expectativa de extraer mayor utilidad social del trabajo de las amas de casa da cuenta de cómo se ensamblan el modo de producción doméstico y el sistema capitalista, dentro del hogar. Los cuerpos de las mujeres se vuelven útiles y ajenos a sí mismos.

Otro ejemplo es el que surge de la lectura de *La casa, historia de una idea*, escrito por el arquitecto Witold Rybczynsky, donde ensaya un acercamiento en clave sociológica a la historia de las casas, a la idea del confort y al rol de la mujer en el hogar. Rybczynsky centra su atención en la feminización del hogar y toma como caso de estudio el de las familias de los Países Bajos del siglo XVII. Relata cómo las mujeres de clase alta holandesa, aún teniendo sirvientes, se ocupaban ellas mismas de realizar las tareas domésticas. Esta costumbre estaba motivada por la convicción de que sólo las mujeres tenían la capacidad emocional de imprimir en el hogar la calidez y la

intimidad que este requería. Se ve aquí una idea que difiere profundamente de la elaborada por Neufert: en este caso se restituye la emocionalidad a las mujeres, pero igualmente se trata de una lectura generalizada y estereotipante de dicha emocionalidad. Es, una vez más, negación de la “verdadera” emocionalidad que incluye, por ejemplo, la capacidad de sufrir, padecer, etc. Según cuenta Rybczynsky, las mujeres eran poseedoras de una sensibilidad romántica. El autor sostiene que, en esta época y para la cultura holandesa “*La domesticidad tiene que ver con la familia, la intimidad y la consagración al hogar, así como una sensación de que la casa incorpora esos sentimientos, y no sólo les da refugio. La domesticidad hogareña (...) era resultado del papel de la mujer en la casa (...), un logro femenino*” (Rybczynsky, 1991, 84).

En línea con esta idea de la preeminencia del rol de la mujer en el hogar, Rybczynsky recupera los desarrollos de Catherine Beecher, una maestra que, sin haber sido arquitecta, es considerada precursora de la arquitectura moderna por sus aportes para la proyección de viviendas, en los Estados Unidos de los años sesenta. Beecher, en su Tratado, se dirigía a las mujeres por ser “las principales usuarias de la casa” (Rybczynsky, 1991, 166). Proponía una arquitectura centrada en la figura de la



mujer. De este modo, sugería proyectar ambientes pensándolos como espacios de trabajo: “*pasó el centro de atención del salón a la cocina*” (Rybczynsky, 1991, 166). Y defendía la postura de que era conveniente reducir el tamaño de los hogares para que sean más fáciles de cuidar y rápidos de limpiar: “La desventaja de una casa grande, escribía, era que ‘las mesas, los materiales y los utensilios de cocina, el fregadero y el comedor están tan lejos que la mitad del tiempo y de la fuerza se destinan a ir y volver de unos sitios a otros para recoger y volver a poner en su sitio los artículos utilizados’” (Rybczynsky, 1991, 167).

Este anclaje de la arquitectura en la figura de la usuaria está en sintonía con el esfuerzo epocal por “mecanizar la casa”; esfuerzo que es vehiculizado principalmente por la llegada de la electricidad a los hogares y el lanzamiento al mercado de los electrodomésticos. Estos aparatos, lejos de emancipar a las mujeres, les habilitaron tiempo para hacer otras trabajos, dentro y fuera del hogar. Si bien se los valoraba como “aparatos para trabajar menos”, no eran sino adminículos que abonaban a la eficiencia y agilidad de las tareas de las mujeres, en aras de que puedan realizar otras tareas.

En este segundo ejemplo, se ve cómo las mujeres son confinadas al hogar bajo un imaginario construido sobre una

romántica sensibilidad, profundidad, emocionalidad para, finalmente, ser pensadas como usuarias, trabajadoras del hogar. De este modo, en la figura de la usuaria se condensa la opresión patriarcal con la opresión capitalista. Nuevamente la teoría foucaultiana que permite pensar los espacios y el mobiliario como instrumentos de poder resulta sumamente atinada: a la vez que se domestica la casa se domestica a las mujeres. Se vacía a los cuerpos de sentimientos que puedan surgir genuinamente de él y se le adjudican otros que exhiben plena compatibilidad con su domesticación y utilización.

Por último, se puede tomar como ejemplo el que trabaja Smaldone, en “Un legado beauvoirano...” (2014). La autora cita a Alejandra Nari, historiadora argentina abocada a la investigación de la cuestión de las mujeres trabajadoras, que se dedicó a estudiar los manuales de economía doméstica de fines del 1800.

A partir de la recuperación que Smaldone hace del texto de Nari, es posible sostener que en dichos manuales y en la ideología de la época en general, la gratuidad del trabajo doméstico está doblemente determinada, es decir, hay dos razones principales que buscan justificarla. Por un lado, Nari sostiene que en los manuales de economía doméstica se explica la consagración de las mujeres al



hogar desde el supuesto de que existen ciertas características femeninas que las vuelven sujetos idóneos para los quehaceres de la cocina, de la limpieza y de la maternidad. Dichas características son naturales y en virtud de esto deben ser realizadas gratuitamente: lo que las mujeres hacen no es trabajo, sino simplemente una expresión de su propia esencia o naturaleza. Y entonces no deben percibir remuneración a cambio. El trabajo doméstico se invisibiliza en tanto trabajo, obedeciendo a prejuicios patriarcales.

Nari explica que se enseña a las amas de casa cómo mejorar el rendimiento del dinero en el hogar, cómo lograr una buena cocina e incluso cómo hacer “tareas sencillas” de remiendo y confección de prendas. Según la autora, esta enseñanza y aprendizaje están amparados en una ideología familiarista que hacia fines del siglo XIX buscaba que la ama de casa empiece a profesionalizarse para obtener mejores resultados. Esos mejores resultados estaban ciertamente definidos por la economía capitalista – que, como se empieza a ver, funciona ensamblándose con el modo de producción doméstico y el patriarcado que lo sostiene: se buscaba que las mujeres optimicen sus tareas en términos de tiempo. Pero el hecho de que logren, por ejemplo, concluir más rápidamente

una tarea, no estaba asociado a algún deseo o interés por que salgan del hogar a disfrutar del tiempo libre o a desempeñarse como asalariadas en el mercado. Lejos de eso, la idea de que resuelvan más rápidamente sus tareas estaba asociada a que pudieran abocarse más y mejor a tareas de mayor complejidad relativas también al hogar y a la maternidad. Las mujeres no eran aceptadas en el mercado como fuerza de trabajo, pero sí eran bienvenidas como consumidoras.

Y esto lleva a entender la segunda razón de la consagración de las mujeres al hogar. Si la primera estaba fundamentalmente marcada por una idea de la mujer como sujeto sumiso, emocional y físicamente más débil, la segunda, por el contrario, deja en evidencia una idea de mujer mucho más potente y por eso peligrosa.

Nari sostiene que las mujeres a fines del siglo XIX, a partir de lo que se dio en llamar “la ciencia doméstica”, empezaron a formarse y a profesionalizarse en sus saberes. Y gracias a esa profesionalización lograron convertirse también en maestras, médicas, etc. Esta salida de las mujeres del hogar representó una competencia para los varones porque poco a poco empezaban a ocupar lugares que ellos consideraban propios. Además de ser una nueva fuerza



de trabajo dispuesta a ocupar lugares en el mercado, “las mujeres eran vistas como una amenaza para los varones, sobre todo por la posibilidad de ejercer el poder” (Smaldone, 2104, 26).

La investigación de Nari sobre el trabajo doméstico permite ver distintas razones que se ensamblan en la justificación acerca de por qué éste es atribuido a las mujeres. Dichas razones se originan, como fue señalado, tanto en la ideología y modo de producción patriarcal como en el sistema capitalista y su modo de producción. Y seguramente, aunque excede los límites de este trabajo, haya muchas otras razones que obedecen a otras esferas convergiendo en la trama de la adjudicación del trabajo doméstico a las mujeres.

### Consideraciones finales

Tanto el especismo como el patriarcado funcionan operando mutilaciones: amputan a ciertos cuerpos la capacidad genuina de sentir y, en particular, de sufrir. Sobre esos recortes operados en los cuerpos que se quiere dominar reposa la posibilidad de su opresión y uso. Derrida lo piensa en términos de “comerse al otro”: en la entrevista publicada en la revista *Cahiers Confrontation* mencionada al principio del presente escrito, sostiene que dado que es imposible superar

completamente la noción de sujeto, es imposible no comerse al otro. Comerse al otro está dicho en sentido literal, figurado y simbólico: siempre la relación con el otro implica que lo incorporamos. Esta es también parte de la lógica sacrificial: no hay relaciones sin apropiaciones, sin matanzas, dominio, sin sacrificios. Y entonces lo que nos queda es ser lo más cuidadosos posible en esa incorporación. De aquí la máxima que reza “hay que comer bien”; hay que relacionarse con los otros de la manera más respetuosa y menos injusta posible. Por eso el “no matarás” levinasiano y bíblico es insuficiente, y la radicalidad del cuidado hacia el otro se ancla en el evitar impartirle sufrimiento, en vez de en no matarlo.

La hospitalidad, de este modo, implica recibir al otro como otro, evitando todo cuanto sea posible reducirlo a lo mismo, a la hegemonía de lo homogéneo (Derrida, 2012, 58). La hospitalidad pensada desde el aparato conceptual levinasiano podría ser cercana a la imagen de lo interhumano, cuyo “comienzo” reside en el sufrimiento. En la propuesta de Derrida se puede ver una idea de acuerdo a la cual el sufrimiento no es el punto de apertura a los otros, sino el momento en que tenemos que forzarnos a ir contra nosotros mismos –contra la violencia inherente a cualquier



apropiación, que a su vez es inherente a cualquier relación-, en esta estructura sacrificial de la que somos parte.

En línea con el llamado a no matar levinasiano, Derrida radicaliza la responsabilidad del viviente humano cuando pide que no hagamos sufrir al otro: “...no lo harás sufrir, esto que a veces es peor que la muerte, no le harás el mal...” (Derrida, 2005, 164). Sin embargo, este paso superador que da Derrida respecto de Levinas en particular y en parte respecto de la ontología sacrificial en general, en definitiva, quizás tampoco sea lo suficientemente radical: Derrida llama a no hacer sufrir de igual modo que Levinas llama a no matar. Con dos alcances distintos, se trata de “leyes morales”. La de Levinas quizás más moral, la de Derrida quizás más ética. Pero tal como señala Mirta Segoviano, “*La hospitalidad no es hospitalidad si es estricto cumplimiento de un pacto o de un deber, si se da por deber, si no es un don ofrecido graciosamente. La posibilidad de la hospitalidad efectiva, concreta, determinada, regulada por las ‘leyes de la hospitalidad’ requiere, nos dice Derrida, de la transgresión de ‘una ley’ de la hospitalidad...*” (Dufourmantelle, 2000, 8).

La radicalidad residiría en desplazar el eje, llevándolo del universo de la moral hacia el de la política. No se trata de erigir leyes, valores morales trans-

históricos (la vida, el no sufrir, etc.), sino de fundar nuevos modos de relacionarnos con los otros sin crear o caer en esencialismos. Que la vida sea considerada un valor en sí no es sino resultado de su empleo en el contexto mismo de la ontología tradicional: la vida es presentada como un concepto común a todos los humanos, “ahistórico y trascendente” (Burgos, 2006, 77). Hay una sacralización de la vida, en vez de una consideración de la misma como un modo de existencia concreto, un modo particular de creación de sentido que impacta y transforma lo real. La vida no es algo idéntico y común a todos los vivientes. Y de esta concepción, pienso, debería venir nuestra valoración ética.

Levinas (2003) propone una ética anterior a una política: “*Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes impersonales. (...) El orden de la política -post-ético o pro-ético- que inaugura el contrato social no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética. En su posición ética, el yo es distinto del ciudadano...*”. Pero, a pesar de lo que afirma, pareciera haber más una moral que una ética; y una postergación de la política. Hay que liquidar todo lo que sedimenta como





moral. La moral es propia del pensamiento occidental, está en su base, en su fundamento. Esencializa y se instala sobre valores trascendentes, des-historiza, desconoce nuestras condiciones materiales de existencia, imposibilitando así, su transformación. Anteponer la política a la moral, a la ética y a la ontología implica abrirnos a la historia y buscar nuevas formas de relacionarnos, en vez de crear fundamentos que encierran y –justamente por el hecho de cerrar algo que es tan abierto e imprevisible como la propia vida- producen sufrimiento.

En una entrevista con Gilles Berbedette que tuvo lugar en 1981, Foucault expresó su preocupación por la escasa variedad de modos de relacionarnos con los que vivimos en las sociedades occidentales. A este respecto sostuvo que “...vivimos en un mundo legal, social e institucional donde las relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres” (Foucault, 2013, 116) y la invitación es a probar qué pasa si nos abrimos a otros encuentros, con los otros en tanto otros.



#### CAROLA SPORN

Carola Sporn es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la UBA. Actualmente, se desempeña como docente en el “Taller de Filosofía” del Colegio Paideia y participa como Jurado en la Olimpiada de Filosofía de la República Argentina de nivel medio, organizada por la Universidad Nacional de Tucumán, en convenio con el Ministerio de Educación de la Nación. Fue docente titular en las materias de “Comunicación Oral y Escrita” e “Introducción a la Investigación” en la Universidad de Palermo. Y pasante en la cátedra de “Semiología”, de Elvira Arnoux, en el CBC de la UBA.

### Bibliografía

Bochner, A. (2012), “Suffering Happiness: On Autoethnography’s Ethical Calling”, *Qualitative Communication Research*, Vol. 1, N°2, pp. 209-229.

Burgos, G. (2006),“(Un) mapa para una vida y muerte a la intemperie”, *Revista Acontecimiento*, Nro 31.

Calle, Sophie (2008), *Douleur exquise*, Actes Sud, Arles.

Cragolini, Mónica. B. (2012), “Los más extraños de los extranjeros: los animales”, *Actual Marx / Intervenciones* N°12.





Cragolini, Mónica. B. (2014), “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. II.

Cloquell, J. M. E. (2015), “En lugar de ir al zoológico...”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol 1.

Derrida, Jaques (2005), “‘Hay que comer o el cálculo del sujeto’. Jaques Derrida entrevistado por Jean-Luc Nancy”, trad. V. Gallo y N. Billi revisada por M. B. Cragolini, *Pensamiento de los confines*, N°17.

Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid.

Derrida, Jacques (2012), *El monolingüismo del otro*, Manantial, Bs. As.

Dufourmantelle, Anne (2000), *La hospitalidad*, Ediciones de la flor, Bs. As.

Federici, Silvia (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños.

Foucault, Michel (2013), *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI, Bs. As.

Galiazo, Evelyn (2011), “Entre caníbales. La estructura sacrificial de los dispositivos de subjetividad”, *Instantes y azares: Escrituras nietzscheanas*, N°9.

Levinas, Emmanuel (2003), “El sufrimiento inútil”; disponible en línea en <http://www.vivilibros.com/excesos/14-a-04.htm>.

Levinas, Emmanuel (1993), “Humanismo y anarquía” en *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI.

Levinas, Emmanuel (2002), *Totalidad e infinito*, Sígueme, España.

Levinas, Emmanuel (1991), *Ética e infinito*, Visor.



Lacan, Jacques (1966), “Psicoanálisis y medicina”; disponible en línea en <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.ar/2008/05/jacques-lacan-psicoanlisis-y-medicina.html>.

Rollin, B. (2011), “Animal Pain: What It is and Why It Matters”, *The Journal of Ethics*, Vol. 15, N° 4.

Sontag, S. (2004), *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Bs. As.

Tardón Vigil, M. (2011), “Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza” *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia*, N° 2.

Vignemont, F. y Pierre, J. (2012), “What Is It like to Feel Another’s Pain?”, *Philosophy of Science*, Vol. 79, N°2, pp. 295-316.

Warren, K. (2003), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona.

# LA VOZ DE LOS ANIMALES: UNA RESPUESTA A LA RECIENTE TEORÍA FRANCESA DEL CUIDADO EN ÉTICA ANIMAL<sup>1</sup>

Josephine Donovan<sup>2</sup>

Traducción: Vittoria di Prizito<sup>3</sup> y Eduardo Rincón Higuera<sup>4</sup>

Recientes teorías francesas se han expandido a través del cuidado tradicional del feminismo americano en la ética animal. Algunas de estas aplicaciones son erróneas y han permitido la aprobación del “comer carne” y la valoración de Temple Grandin y Aldo Leopold como ejemplos de la teoría del cuidado. Las aplicaciones francesas van mal, sostiene la autora, porque no logran incorporar “la voz diferente” de los animales en sus deliberaciones éticas, lo cual es el corazón de la teoría del cuidado animal americano. Escuchar esa voz inevitablemente prohíbe “comer carne” o usar animales (en donde Grandin y Leopold lo aprueban). A manera de crítica a estas teorías francesas, la autora amplía y clarifica la teoría del cuidado americano en la ética animal.

---

<sup>1</sup>**Traducción del artículo original:** “The Voice of Animals: A Response to Recent French Care Theory in Animal Ethics”. *Journal for Critical Animal Studies*, Volume 11 Issue 1, 201. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

<sup>2</sup> Universidad de Maine. E-mail: josephine.donovan@umit.maine.edu.

<sup>3</sup> Título universitario en Idiomas y Literaturas Extranjeras (Inglés primer idioma, Francés segundo), y cum laude en la Università degli Studi Suor Orsola Benincasa de Nápoles, Italia, Julio 1994.

E-mail: vittoriad29@yahoo.it

<sup>4</sup> Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario (Bogotá). E-mail: eduardorinconhiguera@gmail.com

**Palabras clave:** teoría del cuidado feminista, vegetarianismo, mataderos.

Recentemente, teorias francesas têm contribuído com o feminismo americano atrelado à tradição do cuidado na ética animal. Algumas destas considerações são, no entanto, mal concebidas e permitem, por exemplo, a aprovação qualificada do consumo de carne, bem como a valorização de Temple Grandin e de Aldo Leopold como paradigmas da teoria do cuidado. As considerações francesas dão errado, sustenta a autora, pois elas falham no que concerne à incorporação, em suas deliberações éticas, da “voz da diferença” dos animais, a qual corresponde ao coração da teoria americana do cuidado animal. Escutar esta voz consiste em necessariamente se opor ao consumo da carne e à morte de animais em vista da utilidade humana (atitudes que, pelo contrário, são endossadas por Grandin e Leopold). Ao criticar os trabalhos franceses, a autora contribuí, refina e clarifica a teoria americana do cuidado atinente à ética animal.

**Palavras-chave:** teoria feminista do cuidado, vegetarianismo, abatedouros.

Recent French theorists have expanded upon the American feminist care tradition in animal ethics. Some of these applications are, however, misconceived, allowing, for example, a qualified endorsement of meat-eating and the valorization of Temple Grandin and Aldo Leopold as exemplars of care theory. The French applications go awry, the author contends, because they fail to incorporate “the different voice” of animals in their ethical deliberations, which is at the heart of American animal care theory. Hearing that voice necessarily enjoins against meat-eating or killing animals for human use (both of which Grandin and Leopold endorse). In critiquing the French works the author expands upon, refines, and clarifies American care theory in animal ethics.

**Keywords:** feminist care theory, vegetarianism, abattoirs.

*La necesidad de dar una voz al sufrimiento es  
una condición de toda verdad*

-Theodor Adorno<sup>1</sup>

Múltiples trabajos recientes en la ética animal francesa desarrollan, analizan y se expanden a través de la teoría del cuidado americano, como se expresa en *La tradición del cuidado feminista en la ética animal* (2007), editado por Carol Adams y Josephine Donovan. Los trabajos franceses en cuestión incluyen [¿Todos vulnerables?: Cuidado, Animales y el medio ambiente (Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l’environnement [All Vulnerable? Care, Animals, and the Environment])] (2012), editado por Sandra Laugier y artículos seleccionados en [Carol Gilligan y el cuidado ético] (2010). Mientras que, en general, estos artículos enriquecen nuestra discusión sobre la teoría del cuidado, algunos autores se mueven en diferentes direcciones y alcanzan conclusiones que yo creo son inconsistentes, de hecho incompatibles, con las premisas básicas de la teoría del cuidado. En este artículo proveo una crítica a estas adaptaciones francesas de la teoría del cuidado esperando que, en el proceso, se clarifique la teoría de cuidado feminista americano, en general. Como ninguno de los artículos franceses ha sido

traducido al inglés, proveo mis propias traducciones.

La teoría del cuidado americano en ética animal deriva del trabajo fundamental de Carol Gilligan, en *Una Voz Diferente* [*Different Voice*] (1982), que fue basado en entrevistas a niñas adolescentes que fueron descubiertas por expresar un punto de vista disidente y subversivo que se oponían a la teoría dominante del desarrollo moral (la de Lawrence Kohlberg). El modo de razonamiento moral de estas jóvenes era más contextual, encarnado y relacional, “en lo concerniente a la actividad del cuidado...la responsabilidad y las relaciones” que el modelo masculino avalado por Kohlberg, que estaba más relacionado con “derechos y reglas”, haciendo parecer a menudo a las decisiones éticas como “un problema de matemáticas con humanos” (Gilligan 1982, pp. 19, 28). Las teóricas feministas aplicaron esta “ética del cuidado” a la ética animal. (Ver Donovan & Adams 2007).

Mientras en su énfasis sobre el situacionismo particularista la teoría del cuidado corre el riesgo de ser interpretada en términos relativistas y casuísticos (que, sostengo, los teóricos franceses hacen), necesariamente abarca ciertos principios éticos que constituyen una conclusión ética final. **La teoría del cuidado es en el fondo una intervención política con el**



**propósito de recuperar y articular voces suprimidas y marginadas (como las adolescentes de Gilligan), cuyo punto de vista forma las bases para una crítica ética, y con el propósito de revelar, criticar y enfrentar el sistema que reprime revelando, criticando y confrontando el sistema haciendo la oposición.**

A este respecto, como he argumentado en otro lugar, la teoría del cuidado se parece al punto de vista de la teoría marxista, en su articulación original por Georg Lukács, donde el proletariado se postula como el depositario de una perspectiva reprimida o como punto de vista de su opresión. Como sujetos tratados (reificados) como objetos, los trabajadores fueron vistos para mostrar una conciencia crítica (sabiendo que no eran objetos o cosas) (para mayor información ver Donovan 2006, pp. 319-20). Similarmente las adolescentes de Gilligan mostraron una conciencia crítica -“una crítica negativa” en la concepción dialéctica de Adorno- hacia el sistema que reprimía sus voces disidentes.

El punto de vista o voz reprimida es considerado como privilegiado en estas teorías porque ofrece perspectivas, desapercibidas por las ideologías gobernantes, sobre el sufrimiento infligido. Mientras estas perspectivas estén arraigadas en la propia situación de la

persona o criatura oprimida, son necesariamente subjetivas, particularizadas y situacionales, lo cual permite una ética más flexible, una vez adaptada las circunstancias del caso. Pero como las teorías *políticas* que identifican al mundo en términos políticos -feministas en el caso de la teoría del cuidado, marxistas en el caso de la teoría del punto de vista establecido- su punto de partida es la determinación de que algunos grupos tienen poder sobre otros. Sus objetivos, por lo tanto, son liberadores, para liberar a los grupos sin voz oprimidos por tal dominación. Como Carol Gilligan enfatiza en su introducción a *Carol Gilligan y la ética del cuidado* [*Carol Gilligan et l'éthique du "care"*] (2010) que es seguido por la segunda edición francesa de *En Una Voz Diferente* [*In a Different Voice*] en el 2008, la teoría del cuidado está basada en el feminismo radical, “un movimiento para liberar la democracia del patriarcado” (p.37).<sup>2</sup> Entonces, antes de que sus voces fueran silenciadas por el adoctrinamiento ideológico estas “mujeres jóvenes estaban diciendo la verdad al poder,... [expresando] resistencia...a las normas y valores del patriarcado” (p. 33) [*filles parlant vrai au pouvoir, . . . la résistance . . . aux normes et valeurs du patriarcat*], el propósito feminista de Gilligan fue recuperar y documentar estas voces subversivas, sacándolas del silencio del



olvido. Cuando los oprimidos son concebidos como moralmente significativos, escuchar sus voces es un paso imperativo en el proceso de liberación, porque necesariamente contrarresta el sistema ideológico que los gobierna como insignificantes, dejándolas en silencio ese sistema es sexista en el caso de las mujeres, y especista en el caso de los animales.

Aplicar el punto de vista de la teoría del cuidado a la ética animal, como yo he hecho (Donovan 2006), significa escuchar la “voz” de los animales, escuchar su punto de vista frente a un sistema que los oprime. A medida que la voz silenciada de las mujeres es intrínsecamente subversiva al patriarcado, así la voz silenciada de los animales es necesariamente subversiva al régimen especista actual de la agricultura industrializada y los mataderos, así como otras instituciones abusivas y explotadoras de los animales.

Por supuesto, existen muchas dificultades en la interpretación de las voces de los animales (así como hubo que traer a la luz el punto de vista del proletariado, véase Donovan 2006, p. 320), pero yo creo y he discutido que tales dificultades no son insuperables (Donovan 2006, pp.321-23). De hecho, tenemos milenios de evidencia etnográfica para apoyar la afirmación de que los

humanos pueden fácilmente leer la comunicación animal, como Mary Midgley ha señalado (1983, pp.113, 115, 133, 142). Como Catherine MacKinnon observa significativamente al abordar la cuestión de cómo los animales expresan su opinión: “Ellos votan con sus pies escapando. Ellos reaccionan con mordiscos, gritan en señal de alarma, niegan el afecto, se acercan con cautela, vuelan y nadan para alejarse (20012, p. 324). No es difícil leer estas señales. **Al final, entonces, el criterio ético definitivo para el cuidado basado en ética animal es que “no debemos matar, comer, torturar, y explotar a los animales porque ellos no quieren ser tratados así, y sabemos eso. Si escuchamos, podemos escucharlo”** (Donovan 2007, p.76). **En resumen, la teoría del cuidado implica la capacidad de respuesta a las voces de los oprimidos cuyos deseos expresados forman la base de la acción ética de principios.**

Las aplicaciones francesas de la teoría del cuidado se desvían, sostengo, porque no adhieren a este criterio definitivo. En el resto del artículo detallo lo que percibo como sus malas interpretaciones. La primera es su equivocación acerca del vegetarianismo, que conduce en algunos casos a un apoyo calificado a comer carne; la segunda, la promoción de Temple Grandin, una



profesora en ciencia animal, y Aldo Leopold, un ecologista bien conocido, como ejemplos de práctica del cuidado. Un entendimiento de las premisas subyacentes de la teoría del cuidado, que (como muchos de estos teóricos franceses notan) ya que la teoría del cuidado tiene sus raíces en la articulación y el reconocimiento de “una voz diferente” (el título, como se ha notado, del documento fundador de Carol Gilligan), requiere, en el caso de los animales, escuchar esa voz, escuchar esa comunicación e incorporar esa comunicación honestamente en el proceso de toma de decisiones. Si esta comunicación con los animales fuera respetada, el comer carne no sería una opción; ni podría la práctica de Grandin o Leopold estar ligada a la teoría del cuidado, porque ambos participan en las acciones que directamente matan (la caza de Leopold) o aprueban y permiten la matanza de animales (el trabajo de Grandin en los mataderos). La “voz diferente” de los animales (como el trabajador proletario, un *sujeto* que se niega a ser un *objeto*) dice inequívocamente que el sujeto no quiere ser asesinado, ni desea ser abusado, torturado o de otra manera maltratado. Nosotros los humanos podemos escuchar esa voz, si escuchamos y prestamos atención. Ignorar o negar lo que los

animales nos dicen es, en mi opinión, moralmente inexcusable.

En su artículo “El cuidado, la adecuada relación con los animales sin voz” [“Le care, le juste rapport à l’animal sans voix” “Care, the proper relationship with the voiceless animal”] (2012), que ofrece en general una contribución compasiva y valiosa a la teoría del cuidado, Anne Le Goff retoma la anécdota célebre con la cual Peter Singer, contando su visita a una mujer que decía amar a los animales mientras le ofrecía un sándwich de jamón, abre su influyente obra *Liberación Animal* [*Animal Liberation*] (1975). Singer critica a la mujer como una hipócrita (ya que su amor por los animales no se extiende a la matanza del cerdo para su comida), aprobando implícitamente el vegetarianismo.<sup>3</sup>

Le Goff usa esta anécdota para criticar la insistencia de Singer (y por extensión la de Tom Regan) sobre la imparcialidad y equivalencia abstracta en sus éticas, que consideraría a la mujer como incoherente en la valoración de su propio perro (mascota) más que al cerdo sacrificado cuyos restos se convirtieron en un sándwich de jamón. Le Goff sostiene que el perro de la “Señora X y el cerdo en ninguna manera son intercambiables” [“*en aucun cas interchangeables*”] (p. 40). Existe una diferencia preferencial relevante entre el perro y el cerdo, sostiene





ella, la cual es “moralmente pertinente” (p. 39). Ofrecer a su invitado el perro asesinado y cocinado no sería moralmente equivalente a ofrecer el mismo cerdo transformado en comida (p.38). La mujer y el perro “familiar” (a diferencia del cerdo “desconocido” (p. 37) están “ligados” por una “concreta y particular historia” [*cette relation qui les lie est concrète et particulière et elle a une histoire*] (p.40). La mujer entonces tiene una la responsabilidad, “obligación” hacia el perro “que no tiene con el cerdo” [*qu’elle n’a pas envers le porc*] (p. 40).

Mientras pueda que sea verdad que la mujer tenga más obligaciones hacia su perro que hacia el cerdo, y que servir a su perro sería considerado (justamente) “monstruoso” (p. 38), esto no justifica, en mi opinión, matar y comer el cerdo o hacerlo menos “monstruoso”. Lo que falta en esta conversación es, de hecho, la voz del cerdo. La anécdota provee un ejemplo clásico de lo que Carol Adams ha llamado el “referente ausente” (Adams, pp. 40-42), donde el animal vivo está ausente en el concepto carne; en este caso, es el cerdo el que está ausente. Una ética dialógica del cuidado requiere escuchar la voz del cerdo, permitiendo que su posición ética sea escuchada en la discusión. Anteriormente en el artículo Le Goff enfatiza que la teoría del cuidado implica hacer que una *voz diferente* sea escuchada,

incluyendo igualmente la de los animales” [*pour les animaux également, une voix différente*] (p. 35). Sin embargo, ella no parece aplicar este principio al cerdo en la anécdota anterior. Pero basándose en el dialogo entre especies, la practica esencial en el corazón de la teoría del cuidado animal feminista (Donovan 1990, 2006), se escucha la voz del cerdo, que indudablemente no desea ser matado y comido.

La solución aquí, como a menudo es el caso, es que *ambos* el perro y el cerdo puedan vivir. La mujer no tiene que elegir el uno sobre el otro. Como he discutido en otro lugar “en la mayoría de los casos o dilemas en la vida real pueden convertirse en ambas cosas” (2007, p. 76), un pasaje que Le Goff cita más adelante en el artículo (p. 61) pero no se aplica a la situación de la Señora X.

Le Goff se basa en parte en la filósofa americana Cora Diamond que hace en un énfasis wittgensteiniano en que las prácticas y conceptos tradicionales son las bases para el entendimiento ético —la premisa de que los humanos están insertos en redes de responsabilidad recíproca “locales, personales” [*des réseaux de responsabilité réciproque*] (p. 42)— lo cual no puede ser ignorado cuando se determinan respuestas éticas adecuadas. Son estas relaciones personales que prevalecen sobre las demandas



universales defendidas por Singer y Regan, según Le Goff y Diamond.

En “Comiendo Carne y Comiendo Gente” [“Eating Meat and Eating People”] (1978), Diamond claramente declara que las relaciones personales deberían ser moralmente privilegiadas por encima de calificaciones genéricas y abstractas, como las capacidades comparables, establecidas por Singer y Regan (Diamond 1991, p. 325). (Singer reconoce estatus moral a las criaturas que pueden sufrir; Regan, a las criaturas que son conscientes y que pueden pensar de una manera más o menos racional o al menos coherente. [Singer, p. 8; Regan, pp. 243-48, 280].). Sin embargo, Diamond también argumenta en “*Anything But Argument?*” (1982) que preocuparse por “aquellos que están cerca y son queridos” no tiene por qué impedir el cuidado de los “extraños distantes” (1991, p. 296). Pero “la transición de afecciones particularistas hacia una jerarquía de valores más objetiva” no se efectúa únicamente a través de un argumento racional sino a través de “modos de pensamiento” que expanden una respuesta “atenta e imaginativa hacia el mundo” (1991, p. 296). Tales “modos” no racionales—por ejemplo, la poesía de Wordsworth—ayudan “a desarrollar las capacidades del corazón que son las bases para la vida moral” (Diamond 1991, pp. 298-99). La posición de Diamond aquí es

entonces esencialmente la misma que la desarrollada en la teoría del cuidado (como Le Goff resalta [p. 41]). Por lo tanto permitiría a la Señora X en la anécdota de Singer preocuparse por su perro familiar y por el cerdo distante.

Le Goff, sin embargo, argumenta casuísticamente para una ética situacionista del cuidado que “permita el consumo de carne en ciertos casos” [“Une éthique du care laisse ... la place à une acceptabilité de la consommation de viande dans certains cas”] (p. 62). Aunque Le Goff no lo especifica, parecería que en virtud de esta ética la Señora X podría tener su sándwich de jamón después de todo.

Diamond, sin embargo, ofrece un enfoque diferente. Ella misma vegetariana (1991, p. 322), propone que la alteración del concepto de animales para significar “criaturas vivientes o criaturas nuestras semejantes” (1991, p. 329) es la base requerida para la teoría del vegetarianismo. Mientras el consenso común sostiene que “una persona no es algo que se coma” [“a person is not something to eat”] (p. 322), no sostiene que “una vaca no es algo para comer” [“a cow is not something to eat”] (p. 322). El cambio requerido en el significado, que ella parece implicar, puede ser logrado a través del contacto emocional personal. “El vegetarianismo...nos permite

encontrarnos con los “ojos de la vaca” [Vegetarianism ... enable[s] us to meet a cow’s eyes”] (p. 333) porque vemos dentro de ellos a una criatura semejante a nosotros. De este modo, Diamond se basa en la comunicación emocional con un animal particular como base para la respuesta moral, porque nos hace darnos cuenta de que el animal existe como una criatura de privilegio ontológico y, por ello, de estatus moral.

En un artículo más reciente Diamond amplifica esta idea más poéticamente, basando el vegetarianismo en nuestro sentido de

*asombro e incomprensión que deben tener seres tan como nosotros, tan diferentes de nosotros, tan asombrosamente capaces de ser compañeros nuestros y tan inconmensurablemente lejanos. Un sentido de que sea imposible que debiéramos ir y comerlos debería acompañar ese sentimiento (2008, p 61).*

Al hacer hincapié en que los individuos están integrados en una red de responsabilidad recíproca, Le Goff nota que mientras en el caso de una red que incluya humanos y animales las obligaciones recíprocas pueden parecer asimétricas, con los seres humanos que llevan la carga del cuidado, “los animales traen una contraparte para cuidar” (p. 43)

a través de los productos de su trabajo o sobre su propio cuerpo (para el consumo [humano] o la experimentación)” [{"le produit de leur labeur ou leur propre corps (pour la consommation ou l’expérimentation)"}](p. 43).<sup>4</sup> Pero esto no me parece ser un intercambio justo y recíproco -los animales ofrecen sus vidas a cambio del cuidado, es decir, pagan cuidado con sus vidas. Si estamos escuchando, realmente escuchando, las voces de los animales, dudo que nos encontremos de acuerdo con este intercambio.

Los problemas surgen, sin embargo, nota Le Goff, cuando uno intenta establecer una ética para el tratamiento de los animales que estén fuera de la propia red personal, retomando la cuestión planteada a menudo sobre la teoría del cuidado y tratada, como se ha notado, por Cora Diamond: ¿Cómo adaptar un desarrollo ético en la esfera privada del espacio público? (p. 50). En otras palabras ¿Cómo podemos universalizar la teoría del cuidado? ¿Cómo podemos extenderla a todos los animales? (p.51).

Al considerar los animales criados para comida en la agricultura industrial, que incluye, por supuesto, a los mataderos, Le Goff argumenta que se puede aplicar la teoría del cuidado incluso aquí mitigando las duras condiciones en

las que estos animales viven y mueren. Aquí, Le Goff recurre a la científica americana Temple Grandin, conocida por sus intentos de mejorar las condiciones de los mataderos, para “reducir el sufrimiento y el estrés de los animales” (p. 53). Siendo “motivada” por una preocupación por los animales [“c’est un souci à l’égard des animaux qui la fait agir”] (p. 54), Grandin expresa un cuidado ético, según Le Goff. “tomando en consideración las necesidades concretas del ganado o de los cerdos que encuentra para resolver sus problemas” [“à prendre en compte les besoins concrets des boeufs ou des porcs qu’elle rencontrait et résoudre leurs problèmes”] (p. 54), “Grandin ha efectuado de esta manera un trabajo de cuidado” [“Grandin a donc effectué un travail de *care*”] (p.54). Grandin, entonces, puede ser vista como portadora de una postura ética asociada con la teoría del cuidado en la esfera privada hacia el espacio público de la matanza industrializada.

El problema con esta interpretación es que, una vez más, la voz de los animales es pérdida —esto a pesar de las afirmaciones de Grandin como una persona autista tiene un acceso privilegiado a los sentimientos y mentalidad de los animales y que “ha aprendido a conocer a los animales familiarmente así como científicamente”

[“*appris à connaître les animaux familièrement aussi bien que scientifiquement*”] (p. 56). Sin embargo, por muy bien que Grandin pueda comunicarse con los animales, ella no parece haber recibido un mensaje importante de ellos: *ellos no quieren morir*. Ningún animal quiere morir.<sup>5</sup> Independientemente de si las vacas en la rampa del matadero saben que están a punto de morir (Grandin afirma que no [2001, p. 1377]), sabemos que si ellas supieran qué daño y destrucción les espera no avanzarían por la rampa. El hecho de que son engañadas para moverse sin conocer su propia muerte es otro aspecto no ético de todo el proceso del matadero.

De este modo, a pesar de sus intentos para mejorar las condiciones de vida de los animales de matanza, Grandin falla en escuchar la voz animal. Su comunicación se pierde en la discusión. Sus voces son silenciadas. Ya que la teoría del cuidado requiere escuchar éticamente lo que los animales están diciéndonos, y ya que Grandin parece ser capaz de ignorar y/o negar su mensaje, ella no puede ser vista como ejemplo de la teoría del cuidado. Grandin, de hecho, apoya comer carne y la matanza de animales, aunque humanamente (ver Grandin 2012, pp. 206-7).

Pero, más allá de alentar prácticas de cuidado personal, algunas de las cuales



Grandin muestra, la teoría del cuidado involucra una crítica política, cuyo “radicalismo” yace en su “desvelamiento de la estructura de opresión” [“dévoilement d’une structure d’oppression”] que rige prácticas crueles y abusivas como señala otro colaborador de *Tous vulnérables?* (Todos vulnerables), Solange Chavel, (2012, p. 98). Le Goff reconoce que Grandin puede ser (y ha sido, severamente) criticada sobre este punto: “si ella mejora las condiciones de vida de los animales, no desafía el principio básico de la matanza” [“elle ne remet pas en question le principe même de l’abattage”](p. 59). Algunos, señala, han acusado de hecho a Grandin de estar colaborando con el mal (Le Goff, p. 63; ver también Grandin 2012, p. 208). Le Goff, sin embargo, argumenta que “cuestionar un sistema injusto y transformarlo desde adentro” [“mettre en question un système injuste et de le transformer de l’intérieur”] (p. 63) es lo que Grandin está haciendo y son tales actos reformistas los que están implicados en la ética del cuidado. Le Goff repite la célebre hipótesis de Heinz tratada por Gilligan y otros (donde él se enfrenta al dilema moral de robar algunos medicamentos, de otra manera inalcanzables, para salvar la vida de su esposa) para hacer su punto; es decir, que es el sistema en sí mismo el que tiene la culpa. Si existiera un sistema de seguridad

social decente en los EE.UU. (como “Medicare for All”). Heinz no se enfrentaría con el dilema. La solución por lo tanto es una reforma política (y mientras tanto presumiblemente sea hacer lo mejor con un sistema malo).

Pero la analogía entre un sistema injusto de cuidado y la masacre industrializada de animales no es válida. Mientras que el primero puede conducir indirectamente a la gente a morir (pero podría ser corregido a través de una reforma legislativa) el segundo es un sistema cuyo único propósito es matar seres vivos.

De hecho, la analogía que es ocasionalmente hecha entre la industria contemporánea de carnicería animal y los campos de concentración Nazi y el Holocausto, aunque sea problemática<sup>7</sup>, parece ser más apta. El tratar de mejorar un sistema malo, reformándolo, como Grandin lo hace, puede hacer la vida algo más fácil para algunos animales, pero aún resulta en su prematura y no pedida muerte; y en la medida en que sus actos reformistas ayudan a perpetuar un sistema malo, deben de ser vistas como colaboracionismo. Si el sistema fuera así transformado de modo que se elimine la matanza de miles de millones de animales, dejaría de existir. En otras palabras, no existe forma en que la matanza industrializada de animales pueda ser



reformada hasta eliminar su mal central; hacer eso, sería eliminar al sistema en sí mismo.<sup>8</sup>

El tema del vegetarianismo es tomado por otros teóricos del cuidado franceses. Catherine Larrère por ejemplo, en “Mas Allá del Humano: Ecofeminismos y la Etica del Cuidado” [(“Beyond the Human: Ecofeminisms and the Ethic of Care”) [“Au-delà de l’humain: écofeminismes et éthique du care”](2010, pp. 151-74), critica a los teóricos del cuidado americano por hacer del vegetarianismo “la piedra angular” [“la pierre de touche”] de su teoría. “Reducir el enfoque al vegetarianismo limita enormemente las posibilidades de la ética del cuidado así aplicada a los animales [“la crispation sur le végétarianisme limite singulièrement les possibilités de l’éthique du care ainsi appliquée aux animaux”] (p. 160). De este modo concebida, la teoría del cuidado se convierte “una ética de denuncia, algo abstracta, la cual (...) falla en explorar las relaciones entre humanos y animales” [“une éthique de la dénonciation, assez abstraite, qui . . . n’explore pas les relations entre les humains et les animaux”](p. 160). Por supuesto, cualquier ética tiene aspectos de denuncia en la medida en que condena ciertos comportamientos considerados como no éticos. Sin embargo, la teoría del cuidado está mucho más atenta a las

complejidades contextuales y por eso es mucho menos abstracta que la mayoría de los sistemas éticos. Para que sea completamente casuístico o situacional — como Le Goff y Larrère hacen— sin embargo, implica que en determinadas circunstancias casi todo se vale. La teoría del cuidado sí permite más matices en la toma de decisiones que los sistemas abstractos racionales, sin embargo no necesita abjurar el principio en el proceso.

En un artículo angustiado incluido en *Tous Vulnérables?* (¿Todos Vulnerables?), titulado “*Cerdos y Humanos: concierne a la tensión inherente en nuestro tratamiento de los animales*” [“Cochons et humains: À propos d’une tension inhérente à nos façons de traiter des animaux”], Pascale Molinier explora la respuesta traumática que experimentó como comedora de carne visitando una granja industrial de cerdos. Reconociendo ella misma sentirse “físicamente con náusea y con repulsa” [“physiquement écoeurée”](2012, p. 74), por las condiciones que encontró en que vivían los cerdos, no obstante parece incapaz de tomar el paso ético obvio de renunciar a comer carne. Su repulsión física fue de hecho “una experiencia corporal del tipo que tiende a somatizarse *sin reflexión*” [“un vécu corporel qui tend à se somatiser sans méditation”] (p. 74) ocasionada por su entendimiento del

“proceso” involucrado, la “desanimalización que los cerdos experimentan en las granjas industriales” [“processus de déanimalisation que subissent les cochons en élevage industriel”] (p. 75) — en la que estas criaturas vivas son entonces reducidas a objetos mercantilizados. Aceptando que ella había entrado en un estado de “incertidumbre ética” [“l’incertitude éthique”] (p. 75), no obstante, permanece atrapada en un punto ético muerto: “yo amo a los animales, deploro que sean sacrificados, no me gusta pensar en eso, pero me los como y vivo con esa contradicción como la mayoría de la gente en este planeta” (p. 78). Como Le Goff, la solución de Moliner es hacer las granjas de animales más humanas (p. 78), pero, como se ha señalado, esta no es una solución coherente con la teoría del cuidado.

Otra participante de *Tous vulnérables?*, Marie Gaille, argumenta en favor del vegetarianismo, haciendo notar la contradicción inherente en los sistemas agrícola o ganaderos humanos, que no importa qué tan bien tratados son los animales si aún están condenados a una muerte prematura e inhumana (en las condiciones actuales). Siguiendo el comentario de Jonathan Foer en *Comer Animales* [*Eating Animals*] (2009), Gaille señala que sostener una “actitud de

cuidado” hacia los animales de granja requiere una traición fundamental, “una mentira” [“un mensonge”], haciendo un “contrato engañoso con los animales y con uno mismo” [“un contrat de dupe avec l’animal et avec soi-même”] (p. 224), como cuando uno obliga a la vaca a bajar por la rampa del matadero. Si bien la crianza de animales con humanidad es loable, su impacto actual es insignificante, y sigue dando lugar a la muerte de los animales (p. 225). Gaille concluye que la única opción ética es terminar el sistema mediante la adopción del vegetarianismo: “La única elección que verdaderamente hace justicia la idea ‘cuidar’ a los animales es renunciar a una dieta de carne” [Le seul choix qui fasse véritablement justice à l’idée d’un ‘prendre soin’ des animaux est de renoncer au régime carné”] (p. 225). Gaille como Foer, finalizan entonces con una variación sobre una ética virtuosa (p. 231).

Mientras Gaille ve lazos entre la teoría ecologista, tal como se enunció especialmente por Arne Naess (siguiendo a Aldo Leopold) y la teoría del cuidado (viendo a Foer como teórico oculto del cuidado),<sup>9</sup> y espera una relación entre ellas, las dificultades de reconciliar la teoría de “la ecología profunda” con la teoría del cuidado son ilustradas por el intento de Layla Raïd de ver a Leopold como expresa esta última (en su artículo





“Desde la Tierra de la Ética a la Ética del Cuidado” (“From the *Land Ethic* to *Ethics of Care*” [“De la *Land Ethic* aux éthiques du *care*”]) [2012, pp. 173-203]). Raïd argumentaba que la minuciosa y atenta descripción de Leopold del mundo natural vista en su célebre *Sand County Almanac* (1949) reflejan una actitud de cuidado (p. 182), así como su énfasis en la relación (p. 189) y su enfoque contextual particularista (p. 196). Además, sostiene Raïd, su visión ecológica básica implica tener cuidado del medio ambiente (p. 201).

Al igual que con Grandin, existen maneras en las cuales cada una de sus actitudes pueden ser descritas como cuidadosas, pero el hecho es que Leopold aprueba y practica la cacería y rechaza el vegetarianismo, lo que impide que sea considerado seriamente como un ejemplo de la teoría del cuidado. Más allá, su construcción romántica de la caza como un tipo de actividad masculina, “natural” e “instintiva” ha sido severamente criticada por las teóricas feministas del cuidado (ver especialmente Martin Kheel, “Licencia para Matar: una Crítica Ecofeminista del Discurso de los Cazadores” [“License to Kill: an Ecofeminist Critique of Hunters’ Discourse”, (1995, pp. 85-125)]. Como Kheel observa, en Leopold, la ética de la tierra nunca fue concebida para extenderse a los ‘compañeros’ animales, a pesar de su pretensión de “una comunidad

ecológica común” (p. 96). Mientras que Leopold parece haber tenido dudas acerca de la cacería después de disparar a un lobo y ver el “fuego verde feroz” morir en sus ojos” (Leopold 1966, p. 138), él, sin embargo, nunca abandonó o renunció a la práctica. (ver Donovan 2009). Como Grandin, Leopold parece haber sido capaz de pasar por alto o negar lo que el animal estaba obviamente comunicando.<sup>10</sup> Ese “fuego verde feroz” es una comunicación que los teóricos del cuidado insisten que debe ser registrada como éticamente significativa, que no nunca debe ser rechazada o anulada.

Como Patricia Paperman señala en su contribución a “*Carol Gilligan et l’éthique du ‘care,’*” “La Voz diferente y la visión política de la Ética del Cuidado” {“The Different Voice and the Political Scope of the Ethic of *Care*”} [“La voix différente et la portée politique de l’éthique du *care*”, (2010, pp. 79-90)], la teoría del cuidado requiere un cambio ideológico de valores, en la determinación de lo que cuenta como significativo. Este cambio es político porque redefine “lo que es real, lo que es importante y cuenta” (p. 89). Esta redefinición altera y reconfigura “la versión ‘autorizada’ de la realidad”, una “realidad asumida como común” [“la version autorisée de la ‘‘réalité’’ réalité supposée commune”] (p.87). Al igual que la investigación original de Gilligan



cambió el paradigma gobernante de tal forma que “las experiencias y puntos de vista de las mujeres” podían ser considerados “moralmente pertinentes” (p. 88), así la teoría del cuidado general saca a la luz y “recupera todo un espectro de fenómenos que son visibles, presentes ante nuestros ojos, pero no notados” [“recouvre un large évantail de phénomènes vus, présent sous nos yeux, mais non remarqués”] (p. 88). Ambos Grandin y Leopold, ven a los animales en situación de angustia, pero esa comunicación animal de angustia no es registrada por ellos como suficientemente significativa –moral o políticamente– como sería para cualquiera que opera bajo las premisas de la teoría del cuidado, la cual (porque registra las diferentes voces de los animales y no las relega a la condición de insignificancia) inherentemente subvierte el *especismo*, la ideología gobernante —la “realidad común asumida”, a la que Paperman se refiere— que sostiene que los animales son de un estatus ontológico y ético menor que los humanos.

En otra contribución al mismo libro, Sandra Laugier insiste igualmente que el “cuidado” es una cuestión de atención ética y política al que se pasa por alto en la moral gobernante y paradigma político (p. 72). Ella afirma que “atención” podría ser una traducción francesa viable

para la palabra inglesa “*cuidado*”, porque hace notar los significados epistemológicos y éticos implícitos en el concepto.<sup>11</sup> De hecho, incluso en inglés decir “me importa” algo significa “me preocupa”, “es significativo”, “es algo en que me preocupo en prestar atención”. Como yo propuse en “Atención al sufrimiento: la simpatía como una base para el tratamiento ético de los animales” [“Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”] (1996), es una cuestión de cambiar el enfoque ético de nuestra atención, reconociendo que, como Cora Diamond señala, esa vaca, ese cerdo, ese lobo, es un semejante, un sujeto, un Tú, una entidad de valor, de mérito ético. En virtud de la ética del cuidado vemos dentro de los ojos conmovedores de la vaca y del cerdo, el “fuego verde” en los ojos del lobo, que nos llevan a la simpatía y a la compasión; pero al mirar y escuchar sus comunicaciones no verbales —y *porque damos un peso ético a esas comunicaciones, las consideramos significativas*— también nosotros somos llevados a ver, a “quitar el velo” y a resistir y subvertir los sistemas opresivos, las ideologías e instituciones que causan a estos animales un sufrimiento innecesario y la muerte.

#### Agradecimientos

**La voz de los animales: una respuesta a la reciente  
teoría francesa del cuidado en ética animal  
Josephine Donovan**



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Me gustaría agradecer a Michaela Pezzarini y Agnese Pignataro, editoras de la revista ética animal italiana *Musi e Muse*, por traer estos trabajos franceses a mi atención.

## Notas

1. Adorno 2007, pp. 17-18. Que Adorno probablemente concibió o quiso prever el sufrimiento en cuestión para incluir el de los animales está indicado por su crítica mordaz y la de Horkheimer contra la explotación animal en *Dialectic of Enlightenment* [Dialéctica de la Ilustración (1998, pp. 245-54)]

2. Este escrito fue entregado en inglés en el 2009 (en Francia) pero traducido y publicado en francés. No sé si el original en inglés ha sido publicado; por lo tanto, estoy usando y traduciendo la versión francesa. A lo largo del texto he incluido el texto francés entre paréntesis donde aclara mi traducción al inglés.

3. Esta anécdota ha sido también criticada por las feministas por su menosprecio de la emoción (Donovan 2007, p. 59).

4. Los animales pueden también, como Le Goff añade, “ser “purveyors of care” proveedores de cuidado” [“pourvoyeurs de care”] (p. 43).

5. Si los animales tienen una concepción clara de la muerte —un punto a veces planteado respecto a este tema— pareciera irrelevante. Sabemos por innumerables experiencias que ellos huyen del daño, de lo que parece amenazar peligro, dolor y muerte. Entonces sabemos que ellos no quieren experimentar tales cosas. Tal conocimiento es, en mi opinión irrefutable.

6. Ver Donovan. “Atención al Sufrimiento” “Attention to Suffering” (2007, pp. 187-88).

7. La articulación reciente más notable de la analogía se encuentra en J.M. Coetzee: *Elizabeth Costello* (2003, pp. 64-66). Pascale Molinier considera la cuestión brevemente en su contribución en *Tous vulnérables?* (p. 72).

8. Una posible excepción aquí podrían ser las lecherías de Gandhi en India, donde las vacas son criadas humanamente; sus crías no son apartadas de ellas y ambos, vaca y terneros, viven sus vidas naturales. Su leche excedente es usada para propósitos humanos, pero los animales nunca son sacrificados para la carne. Ver Burgat, 2004.

9. La aprobación de Foer de la ganadería humanitaria (pero que aún implica el sacrificio animal) impediría su consideración como un teórico del cuidado, aunque él mismo es vegetariano (pp. 238-41).

10. En este episodio, como un punto aparte, Leopold menciona que después de que el lobo fue asesinado por un tiro (evidentemente una hembra y madre), él vio “a un cachorro arrastrando una pierna dentro de las rocas intransitables” (1966, p. 138), pero no hizo nada por ayudar al animal herido. ¿Cómo uno puede vivir con la propia conciencia —o de hecho seguir cazando— después de esto?



11. Es interesante notar que estos teóricos franceses no traducen la palabra inglesa *care* como *soin*, la palabra francesa de hecho significa *care*. En su lugar, ellos retienen la palabra inglesa sin traducir para enfatizar el conjunto de significados éticos y políticos que van con la teoría del cuidado, más allá del acto de simplemente cuidar a una persona, al que *soin* está restringido.



#### JOSEPHINE DONOVAN

Profesora emérita de Inglés en la Universidad de Maine y autora de varios artículos en ética animal, incluyendo “Derechos Animales y la Teoría Feminista” [“Animal Rights and Feminist Theory”] (1990), “Atención al Sufrimiento” [“Attention to Suffering”] (1996), y “Feminismo y el tratamiento de los Animales” [“Feminism and the Treatment of Animals”] (2006), de los cuales todos han sido reimprimos y los dos primeros han sido traducidos al griego, alemán, sueco y chino. También es la coeditora con Carol J. Adams de *Animales y Mujeres: Exploraciones Teóricas Feministas* [*Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*] (1995) y la Tradición del Cuidado Feminista en la Ética Animal [*The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*] (2007).

### Bibliografía

Adams, C. J. (1991), *The Sexual Politics of Meat*, Continuum, New York.

Adorno, T. W. (2007), *Negative Dialectics* (1966), Continuum, New York.

Burgat, F. (2004), “Non-violence towards Animals in the Thinking of Gandhi: The Problem of Animal Husbandry”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 14, pp. 223-48.

Chavel, S. (2012), “L’éthique animale: frontière de la justice ou frontière du care?”, in Sandra Laugier (Ed.) *Tous vulnérables? Le “care” les animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 89-98.

Coetzee, J. M. (2003), *Elizabeth Costello*, Viking, New York.

Diamond, C. (1991), “Eating Meat and Eating People” (1978), in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 319-34.



\_\_\_\_\_. (1991), “Anything but Argument?” (1982), in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, pp. 291-308.

\_\_\_\_\_. (2008), “The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, in Cavell, S. et al. (Eds.), *Philosophy and Animal Life*, Columbia University Press: New York, pp. 43-89.

Donovan, J. (2007), “Animal Rights and Feminist Theory” (1990), in Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.) *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press: New York, pp. 58-86.

\_\_\_\_\_. (2007), “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals” (1996), in Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 174-97.

\_\_\_\_\_. (2006), “Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue”, *Signs*, Vol. 31, no. 2, pp. 305-29, A shortened version appears in (2007) Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, pp. 360-69.

\_\_\_\_\_. (2009), “Tolstoy’s Animals”, *Society and Animals*, Vol. 17, No. 1, pp. 38-52. Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.) (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Continuum, New York.

Foer, J. (2009), *Eating Animals*, Little, Brown, New York.

Gaille, M. (2012), “De la ‘crise écologique’ au stade du miroir moral”, in Sandra Laugier (Ed.) *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l’environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 205-32.



Gilligan, C. (2010), “*Une voix différente: un regard prospectif à partir du passé*”, in V. Nurock (Ed.) *Carol Gilligan et l'éthique du “care”*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.19-38.

\_\_\_\_\_. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Grandin, T. (2001), “Welfare of Cattle during Slaughter and the Prevention of Nonambulatory (Downer) Cattle”, *Journal of the Veterinary Medicine Association*, Vol. 219, No. 10, pp.1377-82.

\_\_\_\_\_. (2012), “Avoid Being Abstract When Making Policies on the Welfare of Animals”, in Dekoven, M. and Lundblad, M. (Eds.), *Species Matters; Human Advocacy and Cultural Theory*, Columbia University Press, New York, pp. 195-217.

Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1988), *Dialectic of Enlightenment*(1944), Continuum, New York.

Kheel, M. (1995), “License to Kill: an Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse”, in Adams, C. J. and Donovan, J. (Eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, NC, pp. 85-125.

Larrère, C. (2010), “Au-delà de l'humain: écofemismes et éthique du care”, in V. Nurock (Ed.), *Carol Gilligan et l'éthique du “care”*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.151-74.

Laugier, S. (Ed.) (2012), *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris.

Le Goff, A. (2012), “Le care, le juste rapport à l'animal sans voix”, in Laugier, S. (Ed.), *Tous vulnérables? Le “care,” les animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 33-64.

Leopold, A. (1966), *A Sand County Almanac*(1949), Ballantine, New York.



MacKinnon, C. A. (2007), "Of Mice and Men: A Fragment on Animal Rights", in  
Donovan, J. and Adams, C. J. (Eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*,  
Columbia University Press, New York, pp. 316-32.

Midgley, Mary (1983), *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press,  
Athens.

Molinier, P. (2012), "Cochons et humains: À propos d'une tension inhérente à nos  
façons de traiter les animaux", in Laugier, S. (Ed.), *Tous vulnérables? Le "care," les  
animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris, pp. 65-88.

Nurock, V. (Ed.) (2010), *Carol Gilligan et l'éthique du "care"*, Presses Universitaires  
de France, Paris.

Paperman, P. (2010), "La voix différente et la portée politique de l'éthique du care",  
in Nurock, V. (Ed.), *Carol Gilligan et l'éthique du "care"*, Presses Universitaires de  
France, Paris, pp. 79-90.

Raid, L. (2012), "De la *Land Ethic* aux éthiques du *care*", in Laugier, S. (Ed.), *Tous  
vulnérables? Le "care," les animaux et l'environnement*, Editions Payot & Rivage, Paris,  
pp. 173-203.

Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press,  
Berkeley, CA.

Singer, P. (1975), *Animal Liberation*, Avon, New York.



# ESCENAS DOMÉSTICAS Y LA ESPECIE EN DISPUTA: SOBRE JUDITH BUTLER Y LOS OTROS ANIMALES<sup>1</sup>

Richard Iveson<sup>2</sup>

Traducción: Vittoria di Prizito<sup>3</sup>

Revisado y corregido por: Iván Darío Ávila Gaitán<sup>4</sup> y María Marta Andreatta<sup>5</sup>

En este trabajo trato de iluminar la región oscura en la que habitan los Otros animales en la filosofía de Judith Butler y, al hacerlo, busco demostrar por qué la inclusión de los

---

<sup>1</sup>Traducción del artículo original 'Domestic Scenes and Species Trouble: On Judith Butler and Other Animals.' Journal of Critical Animal Studies 10:4 (Winter 2012), 20-40. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

<sup>2</sup>Institute for Advanced Study of the Humanities (IASH). University of Queensland.  
E-mail: richard.iveson@ntlworld.com

<sup>3</sup>Título universitario en Idiomas y Literaturas Extranjeras (Inglés primer idioma, Francés segundo), con 110/110 y cum laude en la Università degli Studi Suor Orso la Benincasa de Nápoles, Italia.  
E-mail: vittoriad29@yahoo.it

<sup>4</sup>Politólogo. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes.  
E-mail: idavilag@unal.edu.co

<sup>5</sup>Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad UNC, CONICET;  
Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina  
E-mail: maryandreat@gmail.com

animales no humanos es fundamental para el campo de la ética, ya que sin ella el privilegio normativo del hombre blanco heterosexual occidental se refuerza inevitablemente. A través de un compromiso crítico con el trabajo de Butler, pronto se hace evidente que la constitución del sujeto humano, depende de la inculcación de una red normativa de “ideales que matan” que excluyen a los animales, mujeres y personas de color. En contraste con Butler, sin embargo, argumento que el ser humano no es el simple efecto del poder reproductivo regulador, sino más bien que lo humano es en sí mismo una norma —una norma regulatoria, por otra parte, a través de la cual deben pasar todas las otras normas con el fin de reproducirse a sí mismas como naturales. Finalmente, argumento que la responsabilidad ética exige una apertura al riesgo de ser juzgada socialmente como no viable y, por lo tanto, como no humana. Responder éticamente, en otras palabras, implica necesariamente el riesgo de convertirse en irreconocibles dentro de las estructuras de significado que reproducen formas viables de ser, como se ejemplifica aquí en la vida y la muerte prematura de Venus-Xtravaganza.

**Palabras clave:** animales, performatividad, ética animal, sexualidad transgénero, teoría queer, interseccionalidad.

Neste trabalho, busco iluminar a obscura região na qual habitam os outros animais na filosofia de Judith Butler e, ao fazê-lo, demonstro porque a inclusão dos animais não-humanos é fundamental para o domínio da ética, já que sem esta inserção o privilégio normativo do homem branco heterossexual ocidental é inevitavelmente reforçado. Através de um engajamento crítico com o trabalho de Butler, logo se torna claro que a constituição do sujeito humano depende, de fato, da inculcação de uma rede normativa de "ideais que matam", os quais excluem animais, mulheres e pessoas de cor. Em contraste com Butler, no entanto, argumento que "o humano" nunca é o simples efeito de um poder reprodutivo e regulador, mas antes que a "humanidade" é em si mesma uma norma reguladora – aliás, uma norma por meio da qual todas as outras normas devem passar com a finalidade de se produzirem enquanto "naturais". Como resultado, argumento que a responsabilidade ética exige que o "eu" coloque o seu si mesmo em risco, na medida em que socialmente julgado como inviável e, portanto, não-humano. Em outras palavras, responder de modo ético necessariamente implica o risco de se tornar irreconhecível - como exemplificado aqui pela vida, e morte prematura, de Vénus



Xtravaganza - no interior das estruturas de significado que reproduzem modos viáveis de ser.

**Palavras-chave:** animais, performatividade, ética animal, sexualidade transgênero, teoria queer, interseccionalidade.

In this paper I seek to illuminate the obscure region within which other animals dwell in the philosophy of Judith Butler and, in so doing, demonstrate why the inclusion of nonhuman animals is fundamental to the ethical domain, as without it the normative privileging of the white Western heterosexual human male is inevitably reinforced. Through a critical engagement with Butler's work, it soon becomes clear that the constitution of the human subject in fact depends upon the inculcation of a normative network of "killing ideals" that excludes animals, women, and people of color. In contrast to Butler, however, I argue that "the human" is never the simple effect of regulatory reproductive power, but rather that "humanness" is itself a regulatory norm—a norm, moreover, through which all other norms must pass in order to reproduce themselves as "natural". As a result, I argue, ethical responsibility demands that an "I" open its self to the risk of being judged socially non-viable and thus nonhuman. To respond ethically, in other words, necessarily entails the risk of becoming-unrecognisable within structures of meaning reproducing viable ways of being, as exemplified here by the life—and untimely death—of Venus Xtravaganza.

**Keywords:** animals, performativity, nonhuman ethics, transgender sexuality, queer theory, intersectionality.

### Introducción: Tachar los Animales

En la película *Paris is Burning* (1990), el director y productor Jennie Livingston documenta vívidamente los bailes *drag* en Harlem entre 1987 y 1989, en los que hombres afroamericanos y latinos compiten en una variedad de categorías tales como “ejecutivo”, “alumno / alumna” y –“ciudad y campo”, y todos son juzgados de acuerdo con un criterio único de realismo. Uno de los participantes lo define como el intento de convertirse en “verdadera mujer o en verdadero hombre —un hombre *hetero*—” borrando todos los defectos, los errores. La autenticidad en este contexto, por lo tanto, se basa en la capacidad de pasar como la cosa real, es decir, la capacidad de alcanzar una cierta credibilidad a través de la reiteración de diversas normas sociales que en conjunto producen el *efecto* de naturalidad. Al mismo tiempo, sin embargo, la misma posibilidad de pasar *como* real, es decir, de reconstituir ingeniosamente un efecto aparentemente natural, inevitablemente sirve para *desnaturalizar* esas mismas normas que de otro modo obligan a aceptar la creencia y, por lo tanto, distribuyen autenticidad. Es aquí, en esta intersección de lo natural y lo artificial, de lo real y lo artificial, que la figura de Venus Xtravaganza surge como un punto focal

convinciente de lo que es una película problemática, y, sin embargo, fascinante<sup>6</sup>.

La película trata de una latina de piel clara que se “hace pasar” tanto por varón como por mujer blanca. Venus desea, ante todo, una cómoda vida doméstica blanca. Las chicas blancas, dice ella, consiguen todo lo que quieren. Para Venus, la única forma de acceder a esta escena doméstica idealizada es mediante la transformación en una mujer completa: “Quiero un coche, quiero estar con el hombre que amo, quiero una casa linda, lejos de Nueva York, donde nadie me conoce [es decir, en los suburbios de la clase media blanca]. Quiero mi cambio de sexo. Me quiero casar de blanco en la iglesia”. No es suficiente, en otras palabras, para Venus pasar por blanca y mujer sólo en los bailes de Harlem. Por el contrario, si este ideal doméstico se tiene que realizar, debe ser capaz de pasar todo el tiempo y en la más íntimas de las situaciones. Este deseo de ser, y de desear los deseos de una mujer heterosexual blanca y rica, es precisamente el deseo de no ser excluida como extranjera o no natural. Un deseo apasionado, aunque mundano, que contrasta

---

<sup>6</sup>Sobre los problemas de posición de promesa fálica de Livingstone detrás de la cámara ver: bell hooks—Is Paris Burning? Z, *Sisters of theYam* (junio de 1991), que a su vez es más tratado por Butler en *Bodies That Matter*, pp.133-7.

sorprendentemente con la revelación de su asesinato como un apéndice de la película.

Como prostituta presuntamente asesinada por un cliente hombre cuando descubre sus órganos sexuales masculinos, Venus muere por su “incompletud” suplementaria, por la extranjería que siempre ha invadido tanto el sueño de lo doméstico como lo doméstico mismo, la manifestación de lo que pone en riesgo su viabilidad como ser humano que está en manos de un orden patriarcal. De hecho, no es de ninguna manera accidental que su cuerpo estrangulado fuera finalmente descubierto tirado *debajo* de una cama —el lugar de un animal— en una habitación de un hotel barato. Su asesinato influye de manera decisiva en la brecha entre la realidad fantasmática representada durante los bailes y el ideal morfológico igualmente fantasmático, producido por la inculcación de normas hegemónicas dentro de la sociedad en general.

Con el fin de comprender mejor este proceso por el cual las normas hegemónicas o constituyen o niegan un cierto efecto de realidad, la obra de la filósofa feminista Judith Butler es indispensable. Por otra parte, la noción central de la “performatividad” ofrece mucho para el ámbito emergente de los Estudios Críticos Animales. A pesar de esto, su trabajo ha sido pasado por alto en

esta área —en mayor parte, creo, debido a la creencia errónea de que la “performatividad” se refiere sólo al lenguaje verbal humano, lo que lleva a muchos a descartarla como una especie de construccionismo lingüístico que, por lo tanto, ignora todo los estratos materiales, naturales y biológicos<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta que lo contrario es de hecho el caso, espero que el siguiente trabajo vaya de alguna manera a rectificar este error.

Habiendo dicho esto, sin embargo, la propia ambivalencia de Butler sobre el lugar de los animales no humanos no hace esta tarea más fácil. El objetivo de este trabajo es pues, doble: en primer lugar, iluminar esta región oscura en la que otros animales viven dentro de la filosofía de Butler y, en segundo lugar, y a partir del punto anterior, dilucidar cómo la reproducción de ideales que matan funciona para negar la humanidad de

---

<sup>7</sup>Hay, a mi conocimiento, un par de excepciones notables: *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (New York: Columbia University Press, 2009) de Kelly Oliver, que brevemente se ocupa del trabajo de Butler en relación con los animales no humanos; y “The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics” de Chloe Taylor en *Philosophy Today* (2008), 52, pp.60-72 (agradezco el revisor anónimo en JCAS por llamar mi atención sobre este último documento).



Venus Xtravaganza y, de este modo, abrir el espacio para una moral aparente y legítima que permite asesinar. En esto, vamos a ver por qué, en cualquier compromiso crítico con la así llamada cuestión del animal, la *condición humana* también se debe poner en cuestión, ya que sólo entonces se hace posible entender cómo el especismo —marcado fundamentalmente por el *matar*, en lugar de *asesinar*, a los animales no humanos— forma el fundamento de otras exclusiones estructurales que son innumerables, que van desde el racismo y el sexismo hasta la homofobia y el clasismo.

Empiezo por considerar uno de los primeros textos importantes de Butler, *Bodies That Matter* (1993), en el cual expone su filosofía política de lo “performativo”. Butler sostiene que el sujeto aparentemente libre del humanismo secular es más bien el resultado de una red de inculcación reguladora, que —a través de diversos ideales fantasmáticos que sirven para excluir a las mujeres, las personas de color y los pobres— asegura la continuación del privilegio hegemónico del hombre blanco heterosexual occidental. La lista de exclusiones constitutivas de Butler, sin embargo, está en *sí misma* marcada por la exclusión, es decir, por la exclusión de los animales no humanos. De hecho, esta exclusión se hace aún más irónica en la

medida en que es, en gran parte, gracias a las intervenciones teóricas de Butler, entre otros, la razón por la que ahora nos encontramos en condiciones de reconocer que la reinscripción crítica de los animales no humanos dentro de esos mismos lugares donde la admisión hasta el momento les ha sido negada, es absolutamente crucial si lo que queremos es transformar el actual régimen de explotación<sup>8</sup>.

Con este fin, me concentro en la argumentación de una tesis en particular, propuesta inicialmente por Butler en *Bodies That Matter* y reiterada en una serie de textos posteriores: el ser humano, no siendo ni sustancia ni especie, no es más que el *efecto* agregado del poder reproductivo regulador. Frente a esto, sostengo que el ser humano no es nunca un efecto acumulativo, sino que, más bien, la *condición humana* es en sí misma una norma regulatoria constituida a través de la diferencia de especie, al igual que la blancura, por ejemplo, es una norma regulatoria constituida a través de la diferencia racial. La condición humana, por otra parte, es una norma a través de la cual

---

<sup>8</sup>Sobre el potencial transformador explosivo que reside en una tal reinscripción, véase: Andrew Benjamin, *Of Jews and Animals* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), p.19.

todas las otras normas deben pasar el fin de reproducirse a sí mismas como algo natural —raza, género, clase, sexualidad, y así sucesivamente—. Piénsese, por ejemplo, cómo la sexualidad privilegiada que está conferida al ideal de blancura tan deseado por Venus Xtravaganza es un privilegio que nunca puede ser completamente entendido sin reconocer el desplazamiento concomitante que mueve la sexualidad *no* blanca hacia la animalidad. Sólo entonces podremos comprender el cruce fatal realizado por Venus, y sólo con esta comprensión podríamos, a partir de entonces, empezar a dismantelar la red racista, sexista y especista de privilegio que dio lugar a su muerte. Mientras que la reparación de esta exclusión claramente apunta a la importancia de pensar (con) los animales para el pensamiento radical, también debe tenerse en cuenta desde el principio que, en un sentido muy real, Butler exige las aclaraciones contenidas en el presente documento, como veremos, cuando se considera la ambivalencia cada vez mayor hacia otros animales que marcan sus textos posteriores. Este trabajo es en sí ambivalente, se ubica en algún lugar entre la crítica y la respuesta diligente.

### **Fantasmas, el efecto humano y los animales ineficaces**

Para empezar, es necesario entender el proceso por el cual los ideales fantasmáticos, impuestos por la reiteración de las normas reguladoras, llegan a naturalizarse. Tomemos, por ejemplo, la *actividad* de generización. Butler lo explica en *Bodies That Matter*. Tal actividad precede al sujeto voluntario de la tradición humanista secular, y es a la vez “la matriz a través de la que toda disposición originalmente se hace posible” (1993: 7). Considérese, continúa, la interpelación médica que:

“Desplaza un bebé de un “eso” a una “ella” o a un “él”, y en esa denominación, la chica es convertida en chica, puesta en el dominio de la lengua y del parentesco a través de la interpelación del género. La conversión de la niña no termina aquí; por el contrario, esa interpelación fundante se reitera por diversas autoridades y a lo largo de varios intervalos de tiempo para reforzar o refutar este efecto naturalizado. El nombramiento es a la vez la fijación de un límite, y también la inculcación repetida de una norma” (1993: 7-8).

El sujeto, de acuerdo con Butler, es el nexo singular aún “ventriloquizado” en una red de este tipo de inculcaciones, constituida en la intersección de varios ideales fantasmáticos reproducidos por las normas reguladoras con el resultado de que la propia materialidad del cuerpo “no será

pensable” fuera de la materialización de estas normas” (1993: 2). Por otra parte, cada una de estas normas “se requieren y se despliegan entre sí con el propósito de su propia articulación” (1993: 18). Por lo tanto, la práctica de generización, para quedarse con el ejemplo de Butler, requiere que, al mismo tiempo, sea implementación de prácticas de racialización y heterosexualización. Apoyándose mutuamente, no existen normas articuladas de forma independiente, sino solamente imbricadas “hegemonías de opresión” (1993: 132). Como resultado,

“[Un] conjunto convergente de formaciones históricas de género racializado, de raza generizada, de sexualización de los ideales raciales, o racialización de las normas de género, constituye tanto la regulación social de la sexualidad como sus articulaciones psíquicas. (...) Por lo tanto, ya no es posible darle prioridad a la diferencia sexual antes que a la diferencia racial o, por esta razón, convertirlas en ejes totalmente separables de regulación social y de poder” (1993: 181-2).

En resumen, la práctica reiterada es un poder productivo: “el poder de producir, demarcar, circular, diferenciar los cuerpos que controla” (1993: 1). Es esta actividad reguladora que, en lo que precede

y permite la materialización de la materia dispuesta, conduce a Butler a afirmar que “la matriz de las relaciones de género es anterior a la aparición del ser humano” (1993: 7, énfasis añadido). El ser humano, por el contrario, no es más que el *efecto* agregado del poder reproductivo regulador. Es aquí, sin embargo, que el análisis de Butler pierde su cohesión, ya que tal afirmación, en realidad, borra las relaciones de poder que pretende revelar de otro modo.

Antes bien, el caso es que, como Butler misma vislumbra en su discusión sobre la *khôra* de Platón, la condición humana es en sí misma una norma reglamentaria, una práctica reiterada de *humanización* que de forma análoga necesita y despliega otra norma para los efectos de su propia articulación. Por lo tanto, igualmente importante en la discusión de la actividad de generización es el imperativo de considerar también —y no como algo externo o por separado— esa otra matriz a través de la cual a la mayoría de los animales no humanos les es más bien *negado* ese movimiento hacia seres con género. Sólo una vez que se extiende la consideración de esta manera, se hace posible entender la maquinaria engranada que abre la posibilidad de una *negación* o *retiro* del género, y que, al mismo tiempo, necesariamente relega al ser humano de

género inadecuado a la condición de un animal. Por lo tanto, solamente cuando la humanidad se entiende como una norma reglamentaria que impone ideales fantasmáticos y asesinos a través del mecanismo de la diferencia de especie, podemos entender el reconocimiento o falta de reconocimiento de Venus Xtravaganza, falta de reconocimiento que, en última instancia, sirve para neutralizar la subversión de su “tránsito”.

En la práctica, la naturalización del especismo en el texto de Butler a la vez traza y borra un receptáculo marcado/borrado por el cual deben pasar todas las otras normas —una cancelación que sirve precisamente para *producir* este efecto aparente del humano. Esto no sirve para priorizar la diferencia de especie frente a la sexual, racial, o cualquier otra diferencia reguladora. Más bien, y como veremos más adelante, la diferencia de especie sirve para fundar todas las otras normas mientras que es al mismo tiempo fundada por ellas. Por esta razón es necesario ampliar los conjuntos convergentes de Butler de formaciones históricas más allá de la imbricación de género, sexualidad y raza, a fin de incluir dichos conjuntos convergentes como la animalización del género racializado, la racialización de las normas humanas, la sexualización normativa de la animalidad,

y así sucesivamente. De hecho, a menos que no nos ocupemos de esta imbricación de una reproducción especista de diferencia a lo largo y dentro de las normas racistas, sexistas, homofóbicas y clasistas, esas hegemonías de opresión, que el discurso crítico trata de desafiar, pueden ser, a su vez, involuntariamente reforzadas.

Mientras Butler menciona brevemente el mecanismo de desplazamiento negativo mediante el cual un humano o un grupo humano determinado es relegado a la condición animal, su invocación repetida del ser humano como un efecto agregado asegura que la economía que se apoya en este desplazamiento siga siendo frustrantemente oscura. Así, en *Precarious Life :The Powers of Mourning and Violence* de 2004, Butler reclama, una vez más, que “hay marcos raciales y étnicos mediante los cuales se *constituye* al ser humano como tal” (2006: 90, énfasis añadido) mientras que, al mismo tiempo, argumenta que es imperativo que nos preguntemos cómo funciona lo humano, “lo que *forcluye*<sup>9</sup> y lo que, a veces, incluye” (2006: 89). De hecho, en ocasiones, Butler incluso se refiere a una “norma de lo humano” (2006: 98),

---

<sup>9</sup>[N del E] El término “forclusión” viene de la jerga psicoanalítica y habla de una exclusión de lo abyecto necesaria para la constitución estable del aparato psíquico y, por tanto, del sujeto.



reconociendo también que la reproducción del enemigo como menos que humano implica “una reducción de estos seres humanos a la condición de animales” (2006: 78). Butler, sin embargo, se desliza sobre esta cuestión demasiado rápidamente, lo que hace que su análisis del mecanismo por el cual los encarcelados ilegalmente en la Bahía de Guantánamo llegan a constituirse como restos peligrosos siga siendo —como su análisis del asesinato de Venus Xtravaganza— necesariamente incompleto.

Del mismo modo, en su reciente libro *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009), Butler escribe una vez más sobre “las normas civilizatorias y raciales mediante las cuales el ser humano está constituido” (2010: 93). Sin embargo, por ahora, el fantasma del animal excluido está dejando sentir cada vez más su (no) presencia desde el interior de los márgenes de su discurso. Butler reconoce, por ejemplo, que “no hay manera de distinguir en términos absolutos la *bios* del animal de la *bios* del animal humano” (2010: 19). Esta intuición fundamental es inmediatamente descalificada, en la medida en que Butler llega a la conclusión de que la animalidad es “una condición previa del humano” (2010: 19). Con esto, reinstituye la distinción apenas descartada como insostenible de que, dado que el ser

humano tiene la animalidad como condición previa, el estado animal es lo que *se trasciende* de la conversión en humano, un evento similar a la aparición del ser humano en el ámbito de las relaciones sociales que forman sus condiciones reales y, por lo tanto, excepcionales. Butler está aquí reiterando un principio central del dogma humanista reivindicando que el humano llega a serlo solamente trascendiendo el estado de naturaleza (animal). En última instancia, la vacilación entre el efecto agregado y la norma constitutiva se revela en la incertidumbre con la que Butler ve su propia posición teórica, como cuando afirma en *Precarious Life* que “puede parecer que yo esté planteando una nueva base para el humanismo. Eso puede ser cierto, pero yo soy propensa a considerarlo de manera diferente” (2006: 42). Esta indecisión, en pocas palabras, sólo puede resolverse reconociendo como fundamental el lugar y el estado de los animales no humanos. Con el fin de apreciar plenamente lo que está en juego, es necesario volver una vez más a los principios fundamentales establecidos en *Bodies That Matter*.

Para empezar, en la medida en que Butler se niega a pensar con los animales no humanos, está obligada a invocar el dominio vacío y, aun así, forcluido de “lo inhumano” como afuera constitutivo de lo

humano, una invocación que permanece más o menos constante en su trabajo<sup>10</sup>. En lugar de una simple y narcisista inversión, sin embargo, es más bien el indescifrable animal *no* humano, tradicionalmente sinónimo de irracionalidad, de natura tonta, con un *alagon* (una anima irracional), el que atormenta los límites de lo propiamente humano, es la persistente posibilidad de sus trastornos y rearticulación, tanto en el producir como en el amenazar a “lo más y menos humano”(1993: 8). Este último, es evidente, requiere algún tipo de *continuum* que lo inhumano simplemente no puede proporcionar. De hecho, es particularmente revelador, en este sentido, la afirmación posterior de Butler de que una vez que un cuerpo se define como menos que humano y, por lo tanto, ya no es aprehendido como vida, entonces el

*asesinato* de tal cuerpo ya no puede tener lugar (2006: 147). Matar deja de ser un asesinato sólo cuando el asesinato implica a un “mero” animal —el “enemigo” a ser sacrificado puede ser pensado como “inhumano”, pero siempre se mata como animal.

Esto se hace más evidente si tenemos en cuenta la afirmación de Butler según la cual los ejemplos de esos seres abyectos que no muestran un género correcto sirven para demostrar que “se trata de su propia condición humana la que entra en cuestión” (1993: 8). Este es, de hecho, un punto crucial. Sin embargo, si el humano es sólo el resultado o *efecto* de la denominación y la inculcación del género y otras normas, como Butler también afirma, entonces un ser de género inadecuado (como causa) nunca puede, de hecho, proyectar un efecto de humanidad, lo que significa que la humanidad no puede ser *cuestionada* ni *retirada*, ni asignada ni *retraída*, ni degradada ni elevada, en un cuerpo tal que nunca puede haber *aparecido* como humano en primer lugar.

Por el contrario, solo cuando nos damos cuenta de que la humanidad es también una norma reguladora que, a través de la inculcación de formas viables de ser, se reproduce con “el animal” en tanto exterior constitutivo, podemos entender la coincidencia entre género

---

<sup>10</sup>Después de *Precarious Life*, en *Giving an Account of Oneself* (2005) Butler da cuerpo - por así decirlo - al concepto de lo inhumano en cierto grado a través de un compromiso con Theodor Adorno. No obstante, queda convenientemente vacío de contenido específico y por lo tanto abierto a las múltiples valencias que Butler encuentra en Adorno - un vacío que, a su vez, revela la violencia que subyace a su relación instrumentalizada. En *Frames of War*, Butler sostiene, una vez más, que lo inhumano funciona como el exterior constitutivo a través del cual lo humano, entendido como valor y morfología, puede ser tanto asignado y retirado (2010: 76).

inadecuado y humanidad cuestionable. Del mismo modo, es sólo a través de la oposición constituida entre el humano y el animal que podemos entender, y así cuestionar, la sexualización mutuamente articulada por los “ideales [de raza] que matan” (1993: 125), por ejemplo, como sucede con la sexualidad privilegiada otorgada al ideal de blancura como se señaló anteriormente.

En su introducción a *Bodies That Matter* podría parecer que Butler anticipa esta crítica cuando afirma que “cualquier análisis que pone en primer plano un vector de poder sobre otro es, sin duda, vulnerable a la crítica de que no sólo ignora o devalúa a los demás, sino de que sus propias construcciones dependen de la exclusión de los demás para proceder” (1993: 18). A continuación, la autora rebate esta crítica futura con el argumento de que “cualquier análisis que pretenda ser capaz de abarcar todos los vectores del poder corre el riesgo de un cierto imperialismo epistemológico que consiste en la suposición de que cualquier escritor puede representar plenamente y explicar las complejidades del poder contemporáneo. ...[L]os que pretenden ofrecer este tipo de imágenes se convierten en sospechosos por esta mera afirmación” (1993: 18-19). Aquí, sin embargo, no hago este tipo de reclamaciones en torno a la certeza y/o

integridad, pero tengo el objetivo de demostrar que, si se quiere *empezar* a abordar las complejidades del poder contemporáneo, no se puede *no* incluir la cuestión del especismo, la inscripción como excluidos de los animales no humanos que es necesariamente indisociable de las actividades de atribución de género, raza y sexo. De hecho, Butler no puede continuar sin tener que recurrir al animal y esto es lo que incrementa la ambivalencia que amenaza con explotar su discurso desde el interior.

El animal, en otras palabras, es esencial para el funcionamiento jerárquico “del más y del menos”, en donde el animal es siempre el menos de los menos, el polo negativo a ser superado —más o menos— a lo largo de una teleología humanista que alcanza su apoteosis en el ideal fantasmático del hombre blanco. Sólo una vez que se reconoce esto, se hace posible entender cómo las maquinaciones del poder legitiman la masacre de los animales humanos por medio de la animalización previa de un ser humano o de una agrupación humana específicamente designada, una reconfiguración que despoja a su objetivo de un estado plenamente humano y, de este modo, constituye un no-sujeto que, a partir de entonces, se puede matar con impunidad. Uno piensa aquí en la demonización nazi



de los judíos como *Saujuden* (cerdos judíos), o de nuevo en Lynndie England desfilando con un prisionero iraquí de Abu Ghraib atado a una correa como si fuera un perro. De hecho, reducir a un ser viviente singular, no sustituible, a una identidad esencial que es a su vez reconfigurada como animal, es precisamente el proceso que Butler describe como la imposición reductiva de una identidad *invivable*.

En última instancia, la compleja articulación diferencial de normas reguladoras constituye necesariamente a las mujeres, las personas de color, lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, pobres, y así sucesivamente, como más o menos humanos y, por lo tanto, y a la vez, como más o menos animales. La naturalización de la heterosexualidad, por ejemplo, depende de la sexualización normativa de la animalidad (paradójicamente, utilizando un continuismo biológico inadvertido). O, de nuevo, la supuesta *misandria* de la lesbiana —en la que “una lesbiana es una que debe de haber tenido una mala experiencia con los hombres o que aún no ha encontrado el hombre justo” (1993: 127)— se cruza con la supuesta *misanthropía* atribuida a cualquier persona preocupada con la explotación, la tortura y el exterminio de los animales no humanos (los activistas por los derechos de los animales, es invariablemente afirmado,

deben odiar a los seres humanos como resultado de una deficiencia social). Siguiendo a Butler, tales diagnósticos suponen, por una parte, que el lesbianismo “se adquiere en virtud de algún fallo en la maquinaria heterosexual, contribuyendo de esta manera a instalar la heterosexualidad como la causa del deseo lesbiano” (1993: 127) y, por otro, que la preocupación por los animales se adquiere en virtud de algún fallo en la maquinaria del antropocentrismo, continuando de esta manera con la instalación de la excepcionalidad humana como la causa de la preocupación por los animales. Se piensa, por ejemplo, que el amor por un compañero animal no humano puede ser reconstruido como deseo desviado de un niño (humano).

De esta manera, tanto el deseo humanista como el heterosexual se construyen siempre como verdaderos, mientras que la preocupación por los animales y el lesbianismo son, “siempre y solamente, una máscara y siempre falsos” (1993: 127). Dentro de esta economía, también se encuentra la subordinación reactiva en la que la preocupación por el sufrimiento no humano se considera ofensiva para el hombre —como degradante para ambos, para su excepcionalidad y su interioridad— y es desechada como una desviación inmoral de

preocupaciones humanas más urgentes. Aquí, uno puede percibir la importancia de los Estudios Críticos Animales que, por medio del concepto central de interseccionalidad, pretenden desafiar las hegemonías de opresión en todas sus articulaciones.

No deberíamos estar sorprendidos, por tanto, de que en el texto de Butler el desplazamiento y la degradación de la diferencia de especie a un mero efecto tenga consecuencias graves, como ha reconocido Butler misma aunque sólo negativamente en el contexto de la diferencia *sexual*. Es la reivindicación de una prioridad fundamental de la diferencia sexual sobre la diferencia racial la que, escribe, “ha marcado tanto el feminismo psicoanalítico como blanco, porque la suposición aquí no es sólo que la diferencia sexual es más importante, sino que hay una relación llamada “diferencia sexual” que está en sí misma no marcada por la raza. Que la blancura no es entendida en una tal perspectiva como una categoría racial está claro; *es aún otro poder que no necesita decir su nombre*. Por lo tanto, afirmar que la diferencia sexual es más fundamental que la diferencia racial es asumir eficazmente que la diferencia sexual es la diferencia sexual blanca, y que la blancura no es una forma de diferencia racial” (1993: 181-2, énfasis añadido).

De la misma manera, reclamar una primacía igual y fundamental de las diferencias humanas presupone que las relaciones nombradas de esta manera están en sí mismas no marcadas por la especie, asumiendo así eficazmente que las diferencias sexuales y raciales son diferencias sexuales y raciales *humanas*, y que la humanidad no es una forma de la diferencia de especie. Es de suponer, en otras palabras, que la constitución de lo más o menos humano (y, simultáneamente, de lo más o menos animal) está en sí misma no marcada por las diferencias raciales y sexuales. En resumen, los ideales humanistas de Occidente se suponen anteriores, y por lo tanto, no tocados por las diferencias raciales, sexuales y de especie —una asunción que, como veremos en la siguiente parte, reitera la economía platónica de la razón xenófoba masculinista. También podemos ver que el intento de Butler de evitar las críticas a través de la imposibilidad de la exhaustividad no se aplica aquí, en virtud de su propia lógica.

### **El extranjero en su lugar y la locura del poder**

Las apuestas de esta operación exclusiva se dan a conocer con mayor claridad por la propia Butler en su crítica de la lectura de

Luce Irigaray de la *khōra* en el *Timeo* de Platón (no por casualidad el único lugar, en *Bodies That Matter*, donde, según mis conocimientos, Butler se ocupa —aunque sea brevemente— de los demás no humanos). Mientras que Irigaray identifica el otro lugar de la *khōra* con la exclusión fundadora de lo femenino, Butler señala que Irigaray debe, por lo tanto, excluir a todos aquellos otros excluidos de manera similar de la economía de la razón masculinista:

*“la escenografía de la inteligibilidad de Platón depende de la exclusión de las mujeres, los esclavos, los niños y los animales, donde los esclavos se caracterizan como aquellos que no hablan su idioma, y que, por no hablar su idioma, son considerados disminuidos en su capacidad de razón (...) Este dominio de lo menos que racional se vincula a la figura de la razón humana, produciendo aquel hombre como uno que es sin infancia; no es un primate, y así, es liberado de la necesidad de comer, defecar, vivir y morir; uno que no es un esclavo, pero siempre un titular de propiedad; uno cuyo idioma sigue siendo originario e intraducible”* (1993: 48).

Para Platón, como Butler aclara, es el ser sin habla—y por lo tanto irracional—el

que debe ser excluido en la elaboración de la morfología imaginaria de la razón masculinista. En esto, el animal mudo —encarnado, esclavizado y sin propiedad— es, pues, lo totalmente otro, el extraño absoluto. El espectro de una materialidad indescifrable e indomable, una ininteligibilidad espantosa que come, muere, vive y defeca. Aterrorador, monstruoso, el animal nunca está antes que el humano en la relación de una simple *inversión* de inteligibilidad (es decir, como lo inhumano), sino que marca su límite mismo y, como tal, constituye el sitio de una potencial identidad aterradora que, siendo impuesta y, en última instancia, hace al Otro tanto indescifrable (y por lo tanto lo deja fuera de la sociabilidad civilizada) como monstruoso (y por lo tanto fuera de lo humano).

De esta manera, el límite indecible que es el animal vuelve a caer sobre aquellos otros animales humanos, una economía indisociable de la constitución de la propiedad del sujeto humanista liberal. Por lo tanto, mientras que Butler señala que la “materialización de la razón opera a través de la desmaterialización de otros cuerpos” (1993: 49), donde aparece lo femenino como lo que es en sí mismo indiferenciado pero que contribuye a dar contornos a las cosas, la figura del no-sujeto abyecto sin la cual esta

desmaterialización no podría ser reproducida más bien sigue siendo siempre la del animal como naturaleza indiferenciada. Es esto lo que, por otra parte, siempre reserva una vez más el potencial de animalizar a otros seres humanos y, por lo tanto, de hacerlos destruibles o, en términos de Butler, no vivientes, por lo que no lamentaríamos su pérdida.

Aquí, es esencial prestar atención a la distinción fundamental entre las dos determinaciones teleológicas que representan las formas metafísicas dominantes de la relación entre humanos y animales<sup>11</sup>. En la primera, la producción del humano se basa en la muerte o la no existencia del animal —lo humano, en otras palabras, comienza cuando el animal termina—. En la segunda, el humano permanece en una lucha constante con su propia animalidad que debe ser superada repetidamente para ser humano. Ambas, hay que señalar de inmediato, definen falazmente al animal no humano solamente por lo que él o ella carece dentro de una dialéctica que, por lo tanto, marca a cada animal no humano como *sub-humano*—una dialéctica que, como ya hemos visto, Butler reitera en la medida en que hace de

la animalidad una condición previa de la humanidad. Esto tiene consecuencias muy graves, en tanto que es una producción que sirve al mismo tiempo para basar, en su apelación a un *tēlos* evolutivo, la reconfiguración de otros seres humanos *como* irracionales, es decir, *como* animales subhumanos —ya sean primitivos, idiotas o locos— en oposición a la racionalidad normativa especista.

Esta referencia a la idiotez primitiva o locura subhumana nos lleva a la proximidad, la cercanía de la locura, y aquí también compartimos nuestras preocupaciones con Butler. Sin embargo, es el animal, aún más que el idiota (con el que el animal conserva una relación íntima), el que apunta a una relación privativa con el lenguaje. En su examen de la estupidez, la filósofa Avital Ronell describe el idiota como un ser que “desata sólo señales silenciadas de un borrado original” (2003: 253). Sin embargo, no puede haber ningún idiota sin el animal que, con su supuesta falta de lenguaje y trastornos ontológicos de memoria, es el más idiota de los idiotas, el afuera constitutivo de la razón y, por lo tanto, también de la idiotez, el idiota que representa una relación privada *con* el lenguaje, en lugar de una privación *del* lenguaje. Por lo tanto, no es la idiotez, como sostiene Ronell, sino más bien el animal el que falazmente “comienza en la

---

<sup>11</sup> Sobre esto, ver; Benjamin, *Of Jews and Animals*, pp.113-118.



desfiguración, la mutilación sobre la cual los filósofos trataron de escribir en un intento de restaurar lo correcto, lo literal, lo que es propio del hombre” (2003: 253). La noción de idiotez, de subnormal o subhumano, por lo tanto, emplea normas reguladoras constituidas a través de la diferencia de especie en formas que articulan mutuamente otras normas reguladoras tales como la blancura y la masculinidad. Piénsese, por ejemplo, en la institución de las pruebas de Cociente de Inteligencia racializados como un método para regular la inmigración en los EE.UU., la aplicación de los cuales es concebida de modo tal que se garantice que un alto porcentaje de solicitantes no blancos, no europeos queden registrados en las categorías de “tarados”, “imbéciles”, “idiotas”, a su vez sobredeterminadas con las nociones de sexualización manifiesta y perversa, incluyendo el incesto y la bestialidad, como resultado de un presunto primitivismo animal que supuestamente deja a la gente de color a merced de sus instintos incivilizados<sup>12</sup>.

Fuera de la propiedad exclusiva de los humanos, la absoluta idiotez del animal impulsado por los instintos —la irracionalidad de la bestia— remite a la vez

al dominio de lo doméstico, a la reproducción animal y al extranjero que contamina la domesticidad adecuadamente civilizada. La exclusión xenófoba platónica, escribe Butler, opera a través de la reproducción de “los considerados menos racionales en virtud de sus tareas asignadas en el proceso de trabajo para reproducir las condiciones de la vida privada” (1993: 49). Aquí, Butler llama la atención sobre la animalización del trabajo reproductivo y doméstico. En la primera categoría, nos encontramos con la exclusión de las mujeres de la razón masculinista confinadas dentro del dominio de lo doméstico por la animalidad de la reproducción. En la segunda, la razón masculinista excluye a todos los demás seres que, fuera y *dentro* de lo doméstico, son, por lo tanto, interpretados como ajenos a la razón, es decir, los esclavos, los trabajadores inmigrantes y los niños, así como algunos otros denominados “comida” y “animales de trabajo”. Trabajando sólo para reproducir la misma razón masculinista —aunque sin dejar su marca—, las categorías combinadas de lo doméstico y lo domesticado son, por lo tanto, a través de los animales no humanos, constituidas como eso que reside de manera indebida e ininteligible dentro del dominio de lo propiamente humano,

---

<sup>12</sup>Sobre esto, ver Stephen J. Gould *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981).

precisamente como condición de su reproducción.

Como hemos visto, el animal ininteligible marca el exterior constitutivo de la norma humana, y por lo tanto el sitio de una identificación que, una vez impuesta *externamente*, siempre es temida<sup>13</sup>. Al mismo tiempo, sin embargo, el animal debe permanecer dentro de lo correctamente humano como rastro de su negación. Los animales permanecen, en otras palabras, como el residente extranjero en la propiedad humana, inscritos como excluidos dentro de la uniforme y calculable reproducción de lo Mismo. Ya dentro de la escena doméstica, a través de la que se reproduce el ser humano, el hombre no tiene otra opción que compartir su casa, su lugar, con el animal y, de hecho,

---

<sup>13</sup>En la República, por ejemplo, Platón afirma que los despreciados trabajadores manuales son simios en la medida en que son naturalmente débiles en la razón y, por lo tanto, condenados a servir a sus más bajos y bestiales instintos (590a-591c). De manera interesante, según Platón, la mayor amenaza para la seguridad de su plutocrática República es la aparición en la polis del instinto o deseo para la democracia que es naturalmente compartido por todos los extranjeros a la razón, el síntoma más peligroso de lo cual es una sensibilidad hacia el esclavización y explotación de otros animales. Sobre esto, ver ms artículo “Cannibals and Apes: Revolution in the Republic”, al cual se puede acceder en:

<http://zoogenesis.wordpress.com/2012/07/03/cannibals-and-apes-revolution-in-the-republic/>

con otros animales. Excediendo todo reconocimiento y, sin embargo, compartiendo nuestro espacio y tomando nuestro tiempo, los animales son lo más distante en la proximidad más cercana: lo que siempre está con nosotros pero que no somos nosotros.

Es por esta razón que la cuestión de la ética debe *comenzar* con los animales no humanos. En parte, sugiero que Butler es, en última instancia, incapaz de articular plenamente el mecanismo normativo de la exclusión como consecuencia de la influencia de la filosofía ética humanista de Emmanuel Lévinas en su propio pensamiento posterior a *Bodies That Matter*<sup>14</sup>. El problema, tal como lo veo, está en el hecho de que Lévinas limita su pensamiento a los dos polos de humanización y deshumanización, cuando es sólo admitiendo al animal cuando el pensamiento crítico tiene una posibilidad de interrumpir el proceso por el cual la vida

---

<sup>14</sup>La filosofía ética de la cara de Lévinas es considerada en detalle en la parte final de *Giving an Account*; en el ensayo final de *Precarious Life*; y de nuevo en el ensayo final titulado *The Claim of Non-Violence* en *Frames of War*. Por otra parte, inmediatamente después del análisis de Butler de lo humano como una prerrogativa desplazante en el largo ensayo *Torture and the Ethics of Photography* en *Frames of War*, la noción de la cara de Lévinas es invocada una vez más.



le es arrebatada de entre los vivientes. Es aquí, en este dominio indescifrable, donde descubriremos aquellos seres hacia los que, y quizás en primer lugar, tenemos una responsabilidad y debemos una respuesta a la precariedad compartida que marca la comunidad de los vivientes *en general*. Se trata, en definitiva, de afirmar nuestro ser-juntos fuera de cualquier jerarquía excluyente por la cual el valor de otros seres es rechazado y despreciado sin pensarlo, y por lo tanto resistir en la medida de lo posible la violencia impuesta de la formación del sujeto que necesariamente precede a cada Yo. Por el contrario, una ética que presupone al humano como su condición, efecto y categoría no marcada, todo a su vez, es un error que en la práctica asegura que la ética no pueda nunca comenzar.

### **Tachar al humano: Venus, el sacrificio de un cuerpo animal**

Después de haber comprendido la necesidad de admitir a otros animales en el dominio ético, estamos ahora en condiciones de reconsiderar el mecanismo a través del cual se articula la muerte de Venus Xtravaganza. En esencia, el asesinato de Venus Xtravaganza ofrece a la vista un caso límite de lo humano y, al hacerlo, vuelve perceptible el funcionamiento

hegemónico habitual de los marcos normativos. Como escribe Butler, se trata de “un asesinato que se realiza por un simbólico que erradicaría esos fenómenos que solicitan una apertura de las posibilidades para la resignificación del sexo” (1993: 131). Sin embargo, nunca es sólo una cuestión de sexualidad:

*“Si Venus quiere convertirse en una mujer, y no puede superar ser latina, entonces Venus es tratada por lo simbólico precisamente en las formas en que las mujeres de color son tratadas. Su muerte, por lo tanto, da testimonio de una trágica malinterpretación del mapa social del poder, una malinterpretación orquestada por ese mismo mapa de acuerdo a la que los lugares para una fantasmática autosuperación se resuelven constantemente en decepción. Si los significantes de la blancura y la feminidad —así como algunas formas de masculinidad hegemónica construida a través de los privilegios de clase— son los sitios de la promesa fantasmática, entonces está claro que las mujeres de color y las lesbianas no sólo están en todas partes excluidas de esta escena, sino que constituyen un sitio de identificación que es sistemáticamente rechazado y despreciado en la búsqueda fantasmática colectiva de una transubstanciación en diversas formas*

103



*de drag, transexualismo e imitación  
acrítica de lo hegemónico* (1993: 131).

Por las razones ya discutidas, Butler deja sin señalar la cuestión de lo que constituyen maneras viables de ser *humanos*. Sin embargo, dada la articulación mutua de las normas reglamentarias, la des-naturalización de la raza y el género representada por Venus debe a la vez desnaturalizar el dominio construido de lo propiamente humano. Paradójicamente, Venus aquí es víctima de un juicio asesino, tanto homofóbico *como* misógino, de *falta* de naturalidad (de ser un fenómeno de la naturaleza), que de este modo vuelve a caer sobre un continuismo biológico inadvertido. Como sabemos, la naturalización de la heterosexualidad humana depende de la sexualización normativa de la animalidad (a lo largo del tiempo utilizada por los hombres para justificar cualquier cosa, de la violación a la caza), por lo tanto, la exclusión de la homosexualidad de la actividad de ser humano se realiza por medio de una falta de naturalidad construida que depende de una aparentemente natural animalidad humana o, más bien, de la reproducción de la actividad sexual como esencialmente *animal*, y, por lo tanto, en un sentido no humano en absoluto.

La reproducción de Venus como “no natural”, en otras palabras, depende paradójicamente de su humanidad excepcional con el fin de remover de ella ese mismo status de “humanidad”. Al mismo tiempo, sin embargo, el juicio conservador que termina con su asesinato-sacrificio depende igualmente de una distinción humano-animal que *niega* a los seres humanos otra actividad supuestamente natural, animal, sexual y reproductiva, aquella del potencial que caracteriza a ciertos animales no humanos para cambiar la sexualidad biológica con el fin de obtener una ventaja social. De esta manera, Venus Xtravanganza se encuentra a sí misma doblemente desplazada entre la naturalidad y el excepcionalismo del humano.

Venus es así asesinada tanto por su falta de naturalidad *como por* su animalidad, una animalidad natural, que fatalmente se cruza con nociones blancas y masculinistas en torno a ser una prostituta y ambas (y ninguna): una latina y una mujer. Mientras pone en cuestión lo que significa ser adecuadamente humano y, en consecuencia, adecuadamente *animal*, Venus —descrita por su ama de llaves como demasiado *salvaje*, por correr siempre demasiados riegos— a la vez corre el riesgo de representar una animalidad abyecta y no natural que, desplazándola



hacia la parte exterior del dominio humano, le retira todos los derechos humanos y las protecciones. Como Butler escribe,

*“Lo doloroso de su muerte al final de la película sugiere también que existen restricciones sociales crueles y fatales en la desnaturalización. Cuanto más cruza el género, la sexualidad y la raza performativamente, la hegemonía que reinscribe los privilegios de la feminidad y la blancura normativas tiene el poder final de renaturalizar el cuerpo de Venus y tachar ese cruce anterior, una borradura que es su muerte” (1993: 133).*

Tal renaturalización desplazante, que lleva a Venus de ser una pareja sexual desigual a un animal muerto escondido debajo de una cama, no puede ser realizada solamente por la abyección constituida de la raza y la sexualidad. Su tachadura del cruce debe simultáneamente cruzar, debe pasar a través y tachar al animal no humano.

### **Devenir irreconocible: marcos desafiantes**

En la medida en que las diversas normas reguladoras se relacionan las unas con las otras con el fin de sus propias articulaciones, poner lo humano en

cuestión necesariamente plantea un desafío a toda la red de opresión hegemónica — cuestión que no es nada menos que la cuestión del *reconocimiento*. Sin embargo, al exponer de este modo el ser al exterior ininteligible de una manera tal como para interrumpir la maquinaria conservadora del reconocimiento, el cuerpo experimenta, en ese mismo momento y necesariamente, el profundo riesgo de convertirse en *irreconocible*. Afirmar el parentesco de uno con lo que las normas hegemónicas habitualmente excluyen es, en otras palabras, arriesgarse a la ausencia no sólo de un estado de sujeto viable, sino también de la raza o el género, de la clase o la sexualidad de uno, incluso de la propia pertenencia a una especie —un retiro que marca la neutralización efectiva de cualquier cruce semejante dentro y por una determinada situación.

Las prácticas reguladoras, ya que están dirigidas necesariamente tanto *a* todos como *a* nadie (en la medida en que no hay sujeto preexistente que posea voluntad), son, por lo tanto, generales, estructurales y recurrentes, requiriendo la reiteración infinita con el fin de naturalizar su poder y eficacia. Sin embargo, lo que garantiza la eficacia en curso de dicha regulación —es decir, la recontextualización que define su *práctica*— es también la que ya la mina,

pues el mismo exceso de esta repetición asegura que el contexto de un enunciado no esté nunca totalmente determinado. Es decir, cada reiteración de una norma, constantemente obligada a funcionar en un contexto diferente, inevitablemente trae consigo el riesgo de la interpretación errónea y revalorización que resulta en una intromisión indebida. Este riesgo, por otra parte, es acentuado aún más por su despliegue mutuo de otras normas, que siempre presuponen la posibilidad de una intervención radical. Es este exceso *estructural* el que abre la posibilidad de desafiar el marco normativo —en la medida en que su reproducción siempre corre el riesgo de una transformación violenta e imprevisible.

Al estar siempre *sujeta* al reconocimiento, por lo tanto, la singularidad de cada interpelación necesariamente conserva el potencial de poner en uso de otro modo la maquinaria de la materialidad, violando el límite adecuado de identificación y abriendo el espacio ético exigido por un encuentro que desafía a los marcos del reconocimiento. Tal es el sitio de la corporalización de Venus Xtravaganza, un caso límite que nos permite reconocer y, así, ir más allá del marco normativo en la medida en que ella desnaturaliza la red que funda y conserva las normas reguladoras. Sin embargo, el

actual estado de cosas es, por la misma razón, obligado a buscar su neutralización —una neutralización que siempre implica el rechazo o retiro de los derechos y la protección de la persona.

Por lo tanto, al situarse fuera de un determinado estado de cosas, uno simultáneamente se pone a sí mismo en riesgo. Como dice Butler en su lectura de Michel Foucault en *Giving an Account of Oneself*,

*“Poner en cuestión un régimen de verdad, donde ese régimen de verdad gobierna la subjetivación, es poner en duda la verdad de mí mismo... [También] implica ponerse en riesgo, poniendo en peligro la propia posibilidad de ser reconocido por los demás, ya que cuestionar las normas de reconocimiento que rigen lo que yo podría ser, interrogar lo que dejan fuera, lo que podrían ser obligados a incluir, es, en relación con el régimen actual, arriesgar ser irreconocible como sujeto o al menos convertirse en una ocasión para hacer preguntas sobre lo que uno es (o puede ser) y si uno es o no es reconocible” (2005: 22-3).*

Este riesgo, por otra parte, no sólo se refiere a la negación o retiro del reconocimiento por parte de la sociedad en general, sino que también significa convertirse en irreconocible para *sí mismo*.

En este extremo, uno se encuentra incapaz de continuar existiendo y, por lo tanto, corre el riesgo de ser víctima de la cesación forzada, sea suicida o asesina. Ser responsable, sostiene Butler, es abrirse a este riesgo. De hecho, esto es precisamente lo que significa *responder*.

Siguiendo a Butler, el imperativo ético se refiere a aquellos otros irreconocibles que ya tienen lugar dentro de nuestra propiedad más íntima y a los que debemos responder. No importa el riesgo para nosotros mismos. En *contraste* con la posición de Butler, tal imperativo debe permanecer excesiva y vigilantemente *no* humano, como un breve examen del párrafo final del *Givingan Account of Oneself* de Butler deja claro. Aquí, Butler ofrece una importante y sucinta descripción del imperativo ético. La ética, escribe,

*“Nos obliga a arriesgarnos precisamente en los momentos de desconocimiento... Ser deshecho por otro es una necesidad primaria, una angustia, sin lugar a dudas, pero también una oportunidad que debe abordarse, afirmarse, unido a lo que no es yo, sino también ser movido, impulsado a actuar, dirigirme a otro lugar, y por lo tanto desalojar el Yo autosuficiente como una especie de posesión. Si hablamos y tratamos de dar*

*cuenta desde este lugar, no vamos a ser irresponsables, o, si lo somos, seguramente vamos a ser perdonados”* (2005: 136).

El problema, sin embargo, se encuentra detrás de esa aparentemente inocente elipsis en la primera línea, donde Butler califica que esos momentos de riesgo —momentos cuando lo que nos forma diverge de lo que tenemos ante nosotros— son, específicamente, esos momentos “cuando nuestra voluntad, para convertirse en deshecha en relación a otros, constituye *nuestra oportunidad de convertirnos en humanos*” (2005: 136, énfasis añadido). Tales encuentros, en síntesis, son lo apropiado y propiedad de los animales humanos. Sin embargo, si el humano es simplemente un efecto acumulativo de la intersección de las praxis del poder, como sostiene Butler, entonces, ¿cómo puede la ética ser limitada al nivel del efecto? Por el contrario, argumento, el humano es precisamente lo que el encuentro ético desgarrar.

De hecho, Butler aquí se abre a la misma crítica que, como se ha mencionado anteriormente, apunta a Luce Irigaray en *Bodies That Matter*. Irigaray, recordamos, idealiza y asigna “el ‘otro lugar’ como lo femenino, y al hacerlo no logra seguir hasta el final la conexión metonímica entre las

mujeres y estos otros Otros” (1993: 49). Aquí, entonces, la pregunta que Butler le hace a Irigaray debe a su vez ser devuelta a Butler misma: ¿Qué o quién es el “otro lugar” del “otro lugar” de Butler? ¿Qué o quién está excluido en el curso del análisis Butler? Dada su idealización y apropiación del otro lugar, que son momentos de desconocimiento como únicamente humanos, la respuesta es demasiado obvia. Pero hay que preguntarse, ¿en qué sentido, ¿puede una ética propiamente humana constituir auténticamente una ética del otro irreconocible, es decir, una dirección que corre el riesgo de formar y transformar un Yo fuera de todas las estructuras dominantes de significado?

Si la ética es el devenir del humano, entonces el humano es simplemente un animal + la ética, mientras que los “otros” animales son, por lo tanto, seres puros o simples sin suplemento —ontológicamente privados de la ética y, por lo tanto, esencialmente fuera del dominio ético. Aquí, Butler simplemente repite la afirmación tradicional de Emmanuel Levinas: “las peculiaridades éticas que determinan la humanidad del hombre constituyen una ruptura del ser tal que sólo el animal humano puede ser ético, sólo el humano rompe con el puro ser animal de autoconservación instintiva” (Levinas, cit. Butler, 2006: 132). Aquí, Butler está

argumentando nuevamente que el humano llega a serlo sólo en la superación dialéctica y, por lo tanto, dejan de ser un animal cuando trasciende su *precondición* animal, lo cual es una variante de la ya muy familiar, muy humana ascensión desde la “vil naturaleza” hacia la “cultura superior”. Como tal, en vez de proponer una nueva base del humanismo, está, de hecho, instaurando uno muy viejo.

En resumen, Butler nos impulsa a reconocer la ética como el poner en riesgo nuestros seres en un momento de desconocimiento y deconstrucción que, a su vez, pone en cuestión las normas de reconocimiento. Al mismo tiempo, sin embargo, reproduce tal vez la más propia de las normas reconocibles: la de la ética, y por lo tanto, la capacidad de responder como el límite y lo propio de lo humano. De hecho, parece una consecuencia inevitable negarse a admitir lo animal en uno mismo o en la filosofía de uno, tanto que Butler queda impotente sino es para restablecer la irreconocible llamada e indescifrable demanda de los otros dentro del dominio de lo propiamente— igualmente, familiarmente— narcisista.

Sólo una vez que rompamos con las limitaciones que se imponen sobre la noción de Butler de una precariedad y un duelo que se comparten entre los vivientes en general pueden las normas que



reproducen otras vidas como no vivientes ser cuestionadas eficazmente —sólo entonces podremos reconocer que matar a un animal es un asesinato, y sólo entonces podría Venus Xtravaganza haber sobrevivido a su travestismo. No obstante, si seguimos excluyendo a los animales, entonces las únicas trazas dejadas por un número aparentemente infinito de otros animales —tanto humanos como no

humanos— serán la marca, inadvertida y sin duelo, de su supresión.

#### RICHARD IVESON

Sus intereses de investigación y enseñanza incluyen Estudios Animales y Liberación Animal; Filosofía Continental (enfocada en Nietzsche, Heidegger, y Derrida); posthumanismo; estudios culturales; biotecnología y cybercultura; post-Marxismo. Su primer libro, *Zoogenesis: Thinking Encounter With Animals*, fue publicado en 2014; y el segundo, *Being and Not Being: On Posthuman Temporality*, saldrá a la venta a fines de 2016.

## Bibliografía

Benjamin, A. (2010), *Of Jews and Animals*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of —Sexl*, Routledge: New York & London.

Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*, Stanford University Press: Stanford, CA.

Butler, J. (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge: New York & London.

Butler, J. (2005), *Giving An Account of Oneself*, Fordham University Press: New York.

Butler, J. (2006), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso: London & New York.

Butler, J. (2010), *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso: London & New York.

Gould, S. J. (1981), *The Mismeasure of Man*. Norton: New York.

hooks, b. (1991) —Is Paris Burning?|| Z, *Sisters of the Yam*.

Irigaray, L. (1985), *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Cornell University Press: Ithaca, New York.

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

Plato (1997), *Republic*, trans. G. M. A. Grube & rev. C. D. C. Reeve in *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett: Indianapolis & Cambridge, pp.971-1223.

Plato (1997), *Timaeus*, trans. Donald J. Zeyl in *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett: Indianapolis & Cambridge, pp.1224-1291.

Ronell, A. (2003), *Stupidity*, University of Illinois Press: Urbana & Chicago.

Taylor, C. (2008) —The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics|| in *Philosophy Today*, 52, pp.60-72

Paris is Burning (1990), prod. & dir. Jennie Livingstone, Off White Productions/Academy Entertainment, DVD.



# UN MANIFIESTO VEGANO QUEER<sup>1</sup>

Rasmus Rahbek Simonsen<sup>2</sup>

Traducido por Bernabé Ferreyra<sup>3</sup>

¿Qué significa para una persona declarar al mundo su veganismo? ¿Cómo impacta la transición de una dieta a otra en su sentido de sí mismx? El veganismo pone a prueba el carácter fundamental de la forma en que nosotros mismos ‘nos actuamos’ –no menos en el contexto de la sexualidad y el género. Por lo tanto, será objeto de interés en mi trabajo el potencial del veganismo para interrumpir el vínculo “natural” entre las formaciones de género y el consumo de productos de origen animal, ya que este está ligado a las genealogías sociales y culturales. En consecuencia, voy a explorar una forma queer de veganismo que afirme el impacto radical de lo que Sara Ahmed llama ‘desviación compartida’.

**Palabras claves:** veganismo, teoría queer, género, sexualidad, la ética de los alimentos, alimentos y la normalización.

Para uma pessoa, o que significa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra impacta o sentido desta pessoa em relação a si mesma? O veganismo desafia o caráter fundamental concernente a "como nós nos comportamos" – inclusive no que tange ao contexto da sexualidade e do gênero. Portanto, o meu artigo

---

<sup>1</sup> Traducción del artículo original ‘A Queer Vegan Manifesto Journal for Critical Animal Studies.’ Journal of Critical Animal Studies Volume 10, Issue 3, 2012. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

<sup>2</sup> Departamento de Inglés de la Universidad de Ontario Occidental. E-mail: rsimonse@uwo.ca

<sup>3</sup> Estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Traduce independiente una serie de artículos de sobre filosofía de la información, filosofía de la ciencia y la técnica, y se encuentra en proceso de traducción de obras de Norbert Wiener y Richard Buckminster-Fuller.

E-mail: bernabe.ferreyra@hotmail.com



terá como objeto de interesse o potencial do veganismo no que concerne ao rompimento do vínculo "natural" entre as formações de gênero e o consumo de produtos animais, dado que este vínculo se articula às genealogias socioculturais. Consequentemente, explorarei o veganismo queer, o qual corrobora com o impacto radical do que Sara Ahmed chama de "desvio compartilhado".

**Palavras-chave:** veganismo, teoria queer, gênero, sexualidade, ética alimentar, alimento e normalização.

What does it mean for a person to declare her or his veganism to the world? How does the transition from one diet to another impact one's sense of self? Veganism challenges the foundational character of how we "act out" ourselves— not least of all in the context of sexuality and gender. In my paper, I am thus interested in the potential of veganism to disrupt the "natural" bond between gender formations and the consumption of animal products, as this relates to social and cultural genealogies. Consequently, I will explore a queer form of veganism that affirms the radical impact of what Sara Ahmed calls "shared deviation."

**Keywords:** Veganism, Queer Theory, Gender, Sexuality, Ethics of Eating, Food and Normalization





### Un manifiesto vegano Queer

[La elección de objeto sexual] es más como el vegetarianismo que la homosexualidad.

–David Halperin

En su artículo “Historia de la homosexualidad masculina”, David Halperin propone que la simple elección de objeto sexual –lo que él entiende como un “ejercicio de autoconocimiento erótico” (2000: 98) –en los contextos tardoantiguo y medieval no se correspondía con una expresión de la sexualidad como tal, al menos no en la forma en que entendemos hoy en día; de hecho, “era más parecida al vegetarianismo que a la homosexualidad” (98). En esta circunstancia, podemos deducir que, a modo de comparación, el vegetarianismo puede tener procedencia ética o estética, pero “no necesariamente funciona como un indicador de diferencia” (98). Ahora, el foco inmediato de Halperin no es el vegetarianismo, y no deseo reclutarlo como muñeco de paja para mi argumento; más bien, mi objetivo es promover el vegetarianismo como tema viable de investigación para los *Queer Studies*. Históricamente, no comer carne ha estado cuidadosamente ligado a la producción discursiva de la masculinidad (y no simplemente en términos de aberración o de una preferencia

momentánea por un determinado objeto alimenticio); el vegetarianismo y, más apropiado para mi ensayo, el veganismo, viene a constituir entonces un conjunto de actos de género que están vinculados a todo aquello que significa ser hombre (y mujer), lo que sin duda incluye la sexualidad. En otras palabras, el vegetarianismo y el veganismo son mucho más complejos de lo que la similitud ocasional propuesta por Halperin podría mostrar.

En este ensayo mi pregunta es la siguiente: ¿Qué significa para una persona a declarar su veganismo al mundo? ¿Cómo impacta la transición de una dieta a otra en el sentido de sí mismo? Si bien es cierto que, como escribe Lorna Piatti-Farnell, “la comida es dinámica, maleable y sujeta a interpretación” (2011: 1), hay ciertas tradiciones y convenciones establecidas desde hace tiempo que rigen cómo y qué comemos. En este sentido, el veganismo pone en cuestión las nociones preconcebidas de aquello en que consiste una dieta “adecuada” y, por lo tanto, cómo se vive adecuadamente la vida en las sociedades liberales occidentales contemporáneas. Además, el veganismo desafía el carácter fundamental de la forma en que nos “actuamos” (no menos en el contexto de la sexualidad y de género, si tenemos en cuenta el aspecto performativo involucrado en comer



alimentos diferentes). No se puede negar que, una y otra vez, los principios del veganismo se prestan a sospecha en relación con la sexualidad y la reproducción.

Es conocido que en *The Sexual Politics of Meat* (La política sexual de la carne) ([1990] 2010), Carol Adams traza cómo se han empleado diferentes formas de comer para mantener límites claros de género en el mundo occidental y en otros lugares<sup>4</sup>. Erika Cudworth afirma este hecho en un artículo reciente, “¿La receta para el amor? Continuidades y cambios en la política sexual de la carne”, donde identifica una “jerarquía de alimentos en los que las carnes rojas se han asociado con la masculinidad y carnes blancas, pescado y productos lácteos asociados a la feminidad” (2010: 81). Como consecuencia, el consumo de carne se ha convertido en una poderosa manera de hacer valer o realizar la propia masculinidad. Incluso el modo por el cual se prepara la carne tiene género. Cudworth subraya que “asar”, para los

hombres, se ha convertido en la manera preferida de cocinar la carne, ya que deja la carne con una apariencia cruda, sangrienta que se basa en “mitologías de la fuerza masculina y la virilidad derivadas de la sangre animal” (2010: 89); por otro lado, la carne “hervida” se “asocia con la frugalidad”, y “guisar” se considera “mundano”, y por lo tanto doméstico, femenino (81). Esto parece estar en línea con la conclusión de Adams según la que, generalmente, “rechazar la carne para un hombre significa ser afeminado” (2010: 63); el afeminamiento, sin embargo, no puede ser inequívocamente agrupado con la homosexualidad, como nos recuerda Halperin<sup>5</sup>. Sin embargo, lxs veganxs (y más notablemente, los veganos varones) son estigmatizados por la sociedad en general en la medida en que, tomando prestada la expresión de Lee Edelman, fracasan “en el cumplimiento de los mandatos heteronormativos” (2004: 17) de alimentación, lo que, en realidad, como dice Carmen Dell’Aversano en su evaluación radical de la dieta occidental “normal”, es “aprender a comer de manera que implique estar adoctrinado en una actitud de insensibilidad hacia la tortura

---

<sup>4</sup> Observando a Gran Bretaña en el siglo XIX, por ejemplo, Adams cita “la primera encuesta nacional de alimentos de... hábitos dietéticos [realizada] en 1863, que reveló que la mayor diferencia en la dieta de hombres y mujeres de la misma familia es la cantidad de la carne que se consume” (2010: 51). Por otra parte, haciendo uso de la obra de Peggy Sanday, Adams llega a afirmar que no hay “una correlación entre las economías basadas en vegetales y el poder de las mujeres y las economías basadas en animales y el poder masculino” (59).

---

<sup>5</sup> Según Halperin, el afeminamiento debe ser tratado como una categoría en sí misma, ya que la designación “suave” o “poco masculino” en numerosas tradiciones culturales diferentes europeas, podría significar tanto “femenino o transgénero” como, por el contrario, que uno es mujeriego (2000: 93).



física y psicológica, el dolor, el miedo y en última instancia, matar” a los animales no humanos (2010: 82). A pesar de esto, desde el punto de vista de la sociedad carnívora dominante, el veganismo es considerado de hecho extraño, o efectivamente queer. Convertirse en vegano es una respuesta directa a los mecanismos discursivos de la sociedad “antrónormativa”, y, de este modo, el veganismo comparte un vínculo con los desarrollos (o reconfiguraciones) recientes en la teoría queer.

Infectar de queer al veganismo implica, en palabras de Noreen Giffney y Myra Hird, “el desquiciamiento continuo de las certezas y la perturbación sistemática de lo familiar” (2008: 4). Etimológicamente, “queer”, como Eve Sedgwick ha señalado, “significa *a traves*”, y el término se ha hecho girar “hacia afuera a lo largo de dimensiones que no pueden subsumirse en absoluto en el género y la sexualidad” (1993: xii, 9). En línea con esto, podemos decir que “la implicación afectiva” (Parisi, 2008: 290) del veganismo con especies distintas de la humana expresa directamente el deseo de atravesar –por no decir interrumpir– los límites que sustentan y vigilan las categorías que separan al hombre de lo no humano. En mi tratamiento del veganismo me apropiaré de la postura de Dell’Aversano según la cual lo “queer” es

una “empresa subversiva”, dirigida a la “desnaturalización” (2010: 74)<sup>6</sup>, *en general*, y no sólo, en sentido estricto, en relación con las cuestiones de la sexualidad. De este modo, el veganismo, debido a las connotaciones que se adhieren a diferentes hábitos alimenticios, implica una consideración crítica de la generización de los alimentos y cómo se forman identidades alrededor de lo que comemos. Como resultado, mi

---

<sup>6</sup> Es desafortunado que el esfuerzo queer de otro modo “radical” de Dell’Aversano –fuertemente influenciado por el trabajo de Lee Edelman– está marcado por su insistencia en los “derechos” como término viable en relación con la “cuestión animal”. Donde extendemos el derecho a la integridad corporal de los animales no humanos, tendríamos que construir un conjunto de derechos legales para administrar este derecho moral. Ya sometemos a otros animales a prácticas disciplinarias (en las granjas industriales actuales, a través del entrenamiento de mascotas, en los circos, etc.), y mi preocupación es que en nuestros esfuerzos para tratar con justeza a los animales, terminamos perpetrando en cambio nuevos actos de “violencia” contra ellos al insistir en que sean incorporados en estructuras cada vez más humanas. Dado que los no humanos no pueden participar adecuadamente en el discurso humano, su inclusión en un sistema de derechos siempre tendría que ser decidido por nosotros. En pocas palabras, nunca será posible que un animal tome una postura sobre los asuntos de derechos, y por esta razón el enfoque de derechos es insuficiente cuando se trata de determinar cómo guiar nuestras interacciones con otros animales. Dell’Aversano sí reconoce esto implícitamente cuando hace hincapié en el “desconocimiento radical de los animales” (2010: 102), y por lo tanto afirma cómo se le impide a los animales convertirse en sujetos en un sentido “real” (tanto en términos estructurales y psicoanalíticas).



preocupación en este texto no es tanto “desquiciar [queering] la barrera entre humanos y animales” (Dell’Aversano, 2010: 100), sino que tiene por objeto examinar el aspecto socio-cultural del veganismo como indicador de identidad y el subsiguiente tira-y-afloja discursivo. Por esta razón, no persistiré con la cuestión de la explotación animal ni el afecto inter-especie; dejaré este punto a otros estudios más competentes<sup>7</sup>.

Me interesa el potencial del veganismo para interrumpir la opinión firmemente asentada de que el consumo de carne y la masculinidad se encuentran vinculadas, incluso en un sentido genealógico. Como dice Adams, “la carne representa los alimentos de los antepasados [hombres] y proporciona una sensación de continuidad” (2010: 200), y, aún más, como el gusto está conectado a la memoria y el afecto positivo o negativo, por lo general tenemos una tendencia a buscar, de acuerdo con Elsebeth Probyn, “los gustos

de los recuerdos, y activa la aspiración, la gratitud, el deseo o el reconocimiento” (2000: 147); después de esto, se hace evidente que el consumo de alimentos está inscrito en un cierto sentido de la teleología: “La percepción sensorial de los alimentos”, escribe Piatti-Farnell, sirve como “punto de partida para futuras percepciones, en que pasado y presente toma cuerpo a través del consumo” (Piatti-Farnell, 2011: 8-9). Podríamos decir, entonces, que la alimentación se conecta a un cierto deseo o expectativa para el futuro –la subsistencia de los lazos familiares, por ejemplo. Pero el tipo de carne que se consume hoy en día no pertenece a la misma categoría que la de antaño, así como tampoco los animales del sistema moderno de agricultura han sido tratados de una manera similar. La cultura del consumo de carne simplemente supone “la normatividad y la centralidad de su actividad” (Adams, 2010: 201). Podemos esperar, por tanto, que como minoría, los veganos (especialmente varones) sean tomados como desviados por la sociedad normativa. En respuesta al ordenamiento de la sociedad de acuerdo con una perspectiva masculina, Adams, en su estudio histórico, sugiere que el vegetarianismo se convirtió en una manera para las mujeres marginadas de oponerse en silencio a su opresión (2010:

---

<sup>7</sup> Sobre la cuestión del afecto ver el artículo citado, “The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond”, de Carmen Dell’Aversano, así como *Melancholia’s Dog: Reflections on our Animal Kinship* de Alice A. Kuzniar, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals* de Jeffrey Moussaieff Masson, y *Animal Manifesto* de Marc Bekoff. Para la explotación de animales no humanos se refieren a, por ejemplo, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* de Nicole Shukin y, por supuesto, la obra de Peter Singer y Tom Regan.



213). Sin embargo, argumentaré que rechazar la carne no solamente implica tomar una posición en contra de la cultura patriarcal, como sugiere Adams; también es, específicamente, una manera de resistir la heteronormatividad, ya que el consumo de carne para los hombres y, tal vez en menor medida, las mujeres está ligada a la reproducción tanto retórica como real de las normas y prácticas heterosexuales. Podríamos entonces apropiarnos de la pregunta central de Sara Ahmed en su discusión sobre “el potencial afectivo de lo queer” como una categoría del ser anti-normativo: “¿Ocurren los momentos queer cuando este fracaso para reproducir normas como formas de vida corresponde o es afirmado como una alternativa política y ética?” (2004: 146).

Como es bien sabido, de acuerdo con Judith Butler, diferentes “actos, gestos, realizaciones” propios de cada género se combinan para producir “una falsa estabilización de género en aras de la construcción y regulación heterosexual de la sexualidad dentro del dominio reproductivo” ([1990] 1999: 173, 172). Como hombre, de esta manera, negarse a participar en el consumo obligatorio de carne interrumpe el discurso sobre la sexualidad masculina y el sexo. En la forma en que los diferentes alimentos llevan connotaciones específicamente de género (es decir, la carne: masculino),

vemos cómo los veganos varones se convierten en un problema en el discurso heterosexual. No estamos lejos de ver aquí el “vegano” como una subespecie del “pervertido” (léase: homosexual) en el análisis de Michel Foucault desde el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* ([1976] 1998; véase especialmente 42-3). De esta manera, declararse vegano al mundo casi se puede comparar con el acto de «salir del closet» para las personas identificadas como homosexuales. Por ejemplo, cuando le dije a mis padres que iba a adoptar la dieta vegana mi madre rompió a llorar con las palabras, “¿cómo voy a ser capaz de cocinar para ti otra vez?”. La irrupción involuntaria que mi veganismo causó en mi casa de la infancia se sintió muy *queer* por lo menos: el papel de mi madre como cuidadora fue puesto en jaque –desde su propio punto de vista– y cada comida que habría de compartir de aquí en adelante con mi familia tenía el potencial de servir como un desafío a los hábitos alimenticios antropocéntricos; más precisamente, me convertiría en un “aguafiestas” en la mesa de la familia (aquel “que se interpone en el camino de la solidaridad orgánica” centrada en torno a la alimentación; Ahmed, 2010: 213) por repudiar implícitamente no sólo los alimentos basados en animales sino, más importante, la forma de unión que representa la



tradicional cena familiar. La función de la mesa de la cena, lo que Ahmed llama “objeto de parentesco” (46) (el locus de la coherencia familiar) se vio en peligro de ser socavado por mi decisión de hacerme vegano; la simpatía como fuerza afectiva ya no podía pasar sin obstáculos entre mi mismo y los demás miembros de mi familia. De esta manera, al dejar de apoyar la muerte de otras especies, los veganos podrían en realidad, e irónicamente, llegar a “matar” la “alegría de la familia” (49). Ya no habrán comidas “felices”<sup>8</sup>. Y no sólo eso, el orden heterocentrista del espacio familiar fue puesto en duda, ya que, la implicación corría, mi madre no podría en el futuro ser capaz de continuar con el mismo nivel del *servicio* femenino (Cudworth, 2010: 82) que había realizado para mí y para el resto de mi familia en el pasado. A fin de cuentas, debemos tener cuidado de no equiparar el estigma del veganismo con la homosexualidad, ya que todos sabemos quienes figuran con mayor frecuencia como víctimas de crímenes de odio (aunque, para ser justos, que yo sepa, no existen estadísticas sobre la violencia contra los veganos; por cierto no hay de veganos identificados como queer). Sin embargo, compartiendo preocupaciones planteadas por los teóricos queer, leo al veganismo como queer precisamente al

<sup>8</sup> “No more “happy” meals”, en el original, en referencia al menú infantil de MacDolands [N. del T.].

insistir en sus cualidades disruptivas y – aunque no sean mi objetivo inmediato aquí– su “incorrecta” preocupación por otras especies.

No deseo ocultar el hecho de que la opinión sobre el veganismo que voy a presentar a continuación dista de ser polémica. Por ello he optado por incluir “manifiesto” en el título de mi ensayo. Como muchos otros autores que escriben en la tradición del estilo manifiesto, deseo hacer “*manifiesto*” una cierta queja en relación con la sociedad en general. Sin embargo, mi contribución a este género en particular decididamente no está empapado en la retórica del progreso, que parece haber sido el ingrediente básico de manifiestos anteriores (ver Latour, 2010: 3); ni me apresuro en apoyar la afirmación de José Esteban Muñoz de que un manifiesto tiene que ser necesariamente “una llamada a un hacer en y para el futuro” (2009: 26)<sup>9</sup>. Mi texto tal vez no debería ser llamado un manifiesto adecuado en absoluto. En lugar de definir

<sup>9</sup> Simpatizo con Muñoz sobre el énfasis puesto en lo que es “todavía-no-consciente” y el potencial futuro de “ser” y “hacer” cosas opuestas a la “heterosexualidad mayoritaria reproductiva” (2009: 22), pero no veo cómo o por qué un “romance” entre esperanza y optimismo en lugar de uno de negatividad (1) estarían mejor equipado para mostrarnos el camino hacia un futuro que finalmente será suficiente queer para Muñoz y el resto de nosotros (22); además, si todavía no la conocemos, ¿cómo vamos a reconocer por fin la verdadera queeridad cuando la veamos?



un programa de acción futura, mi manifiesto (entre comillas implícitas) pretende llamar la atención sobre el problemático acto de enmarcar el futuro de acuerdo con el descontento actual, por radical que pueda parecer así formulado. El veganismo que presento en lo que sigue no se ocupa de imaginar un futuro utópico sin carne, donde el veganismo sí se convertiría en un concepto discutible. En lugar de ello, estoy interesado en pensar el veganismo como una forma de lo que Ahmed llama “desviación compartida” (2010: 196). Lo que es tan radicalmente incómodo sobre el veganismo queer es la voluntad de “causar infelicidad al revelar las causas de la infelicidad” (196). Al decir que no a los productos de origen animal, hacemos que ignorar aquello en que se basa su satisfacción culinaria sea más difícil para otras personas: la brutalidad de la industria de productos de origen animal y de su propia complicidad en millones de muertes. Ciertamente, es difícil de sostener la felicidad frente al sufrimiento abrumador. Convertirse en vegano es aprender (siempre y en todas partes) a desafiar y negar la norma heredada de antropocentrismo. El veganismo queer afirma la desviación; el veganismo queer instituye una grieta en el vínculo común inherente a la distribución y el agasajo de la carne de animales no humanos. El lema

del veganismo queer puede ser entonces: ¡Comparte la negatividad! Compartir el devenir causa perversa de la infelicidad en un sistema de explotación animal. La desviación, en otras palabras, es el eje *manifiesto* de mi texto, lo que asegura la ligazón entre lo “queer” y lo “vegano”.

El veganismo todavía se considera un tema fraudulento para muchos estudiosos de las ciencias humanas y sociales<sup>10</sup>, y no supongo que el giro *queer* de mi enfoque vaya a cambiar esto. Haciendo uso de una serie de ejemplos tanto de los medios de comunicación como de las filas del veganismo y los derechos del animal, voy a mostrar cómo el veganismo, invariablemente, se filtra a través de una lente normativa. Lo que sigue es mi intervención queer en el debate sobre el veganismo. Al mismo tiempo, por razones que se harán evidentes, no abogo por lo que significaría un cambio de paradigma en el discurso occidental sobre el consumo de comida.

---

<sup>10</sup> Muchas veces en conversación con otros académicos tuve que hacer frente a la acusación de que el veganismo es solo otro “estilo de vida” que ha sido elevado a un tema académico, implicando que, lo acepto, que los estudiosos veganos son similares a los “otros” que han hecho de su propia condición de minoría un objeto de estudio. Esto es, por supuesto, un argumento extremadamente ofensivo, pues los principios del veganismo y de varias otras identificaciones “desviadas” no pueden subsumirse cómodamente en la etiqueta “estilo de vida”, ya que al hacerlo se estarían ignorando las consecuencias políticas de la propia posición.





Mientras que en un nivel fundamental estoy de acuerdo con Marc Bekoff en que el status quo de “lo que compramos, donde vivimos, a quienes comemos, lo que nos ponemos, e incluso la planificación familiar” (este último es de especial interés para mí) “ha causado estragos en los animales y la tierra” (2010: 2), me abstendré de plantear mi argumento en el lenguaje de la revolución <sup>11</sup>. La historia nos ha demostrado que el ideal romántico de la revolución está mal equipado para aceptar o lidiar adecuadamente con las sorpresas y acontecimientos inesperados de lo que el académico poscolonial David Scott ha llamado “vida del mundo”, que reconoce “que no podemos hacernos totalmente inmunes a los caprichos de la desgracia, por ejemplo a calamidades, la pérdida o el deseo corporal” (2004: 182). Este punto de vista específicamente “trágico” de la historia encaja bien con el veganismo queer, ya que aquí se reconoce que el énfasis de la liberación y la revolución en la determinación de la identidad vegana

nos pone en una pendiente resbaladiza hacia el totalitarismo, a pesar de que esto rara vez sea aceptado por el “movimiento”. Empleando la fraseología edelmaniana, el veganismo queer debe ser pensado no en términos de identidad, entonces, sino más bien como una fuerza radicalmente inasimilable, que siempre se opondrá a la insistencia de orden social; en lugar de repudiar al “carnívoro” como constituyendo una cierta identidad – aunque reconozco la importancia de hacerlo en una medida – parece mucho más importante, y me atrevería a decir *productivo*, criticar la propia estructuración y movilización de las subjetividades en tanto tales, ya que detrás de esta operación es el impulso de binarización el responsable en última instancia de la construcción de la línea divisoria humano / animal. Dell’Aversano resume bien el foco principal de la crítica queer de la identidad:

Lo queer no se dirige a la consolidación o estabilización de una identidad, ni mucho menos la suya propia, sino que tiene como finalidad última una crítica de la identidad, que no debe conducir a la hegemonía de una identidad nueva o alternativa, sino a la desaparición de la categoría de identidad como tal, al hacer consciente y poner en cuestión la performance de lo que nos hace a

---

<sup>11</sup> En este contexto, resulta valiosa tener en mente la advertencia de David Scott de su libro *Conscripts of Modernity*: “En un mundo político-moral en que existen todos los demás valores sólo para ser superados o subordinados a un solo principio general, mientras podríamos ganar mucho en visión y certeza, también empobreceríamos nuestra disposición para el alojamiento, la recepción, la apertura, la flexibilidad” (2004: 206).



nosotros y a otros lo que “somos”  
(2010: 103).

Adoptaremos pues la polémica queer de libro de Lee Edelman *No Future*, como una manera de leer el veganismo como resistencia figurativa y literal al orden social dominante, que se basa en una formación discursiva que subraya la superioridad de la vida humana y legitima los medios por los que hacemos uso de otras especies para sostenernos a nosotros mismos. Al mismo tiempo, las normas sexuales y las expectativas de los roles de género se mezclan con la unidad antropocéntrica del discurso occidental sobre la vida; en otras palabras, ciertas posiciones del sujeto deben producirse una y otra vez, con el fin de mantener la imagen del cuerpo político como un todo coherente. Esto afecta no sólo la sexualidad masculina, por supuesto. No hay que sorprenderse al descubrir que la subjetividad femenina, por ejemplo, ha sido modulada por el consumo de productos animales específicos, tales como huevos y productos lácteos, los cuales, de acuerdo con Cudworth, se consideran “alimentos feminizados”, no sólo porque son asociados con el consumo femenino, sino porque son subproductos de los sistemas reproductivos de hembras” (2010: 79). En consecuencia, en la siguiente sección examinaré una serie de maneras diferentes en que los cuerpos

veganos masculinos y femeninos entran en contacto con procesos de normalización heterocentrista.

### **Veganismo, Patología, y “Normificación”**

El vegetarianismo es mejor visto como un método para complicar la normalización de comer.

–Simon M. Gilbody, et al.

La forma que toma “la vida” en las sociedades occidentales es el tema controvertido con que voy a lidiar aquí. Que un cierto modo de vida se haya convertido en la norma en Occidente es, según Michel Foucault, “el resultado histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” ([1976] 1998: 144). En su frase ahora famosa, Foucault traza la formación de “una biopolítica de la población”, una serie de “controles reglamentarios” que enmarcan el cuerpo de acuerdo con “la mecánica de la vida”, con el fin de hacerlo servir “como base de los procesos biológicos: la propagación, el nacimiento y la mortalidad, el nivel de la salud, la esperanza de vida y la longevidad” (139). En la sociedad normalizadora el cuerpo está en el centro de atención, y, como hemos visto con Butler, el cuerpo “correcto” debe cumplir con *performances* específicas que están



íntimamente relacionadas con el género<sup>12</sup>. En lo que se refiere al veganismo, de vez en cuando aparece una noticia que informa sobre los “malos” veganos, que, por falta de conocimiento suficiente de la dieta, han causado la muerte de sus hijos por no alimentarlos adecuadamente<sup>13</sup>. Por consiguiente, parece que la premisa del veganismo queda viciada por asociación, en la que (como un indicador general de un cierto modo de vida) los hábitos y comportamientos de *todos* los veganos pueden explicarse haciendo referencia a su elección particular de alimentos. En esencia, el vegano figura nada menos que como la antítesis de la sociedad: los veganos subvierten la posibilidad de un futuro, literalmente, matando a “nuestros” niños, así como cualquier niño nacido en la sociedad se convierte en parte del potencial colectivo para reproducir el fundamento de lo común, sin importar que sea imaginario. En una columna de

---

<sup>12</sup> Los procesos biopolíticos básicos descritos se encuentran también en la industria agrícola. Como señala Cudworth, “la capacidad de la sexualidad y la reproducción de los animales es expropiada en orden de asegurar la continuidad, eficiencia y consistencia en la producción de leche y carne” (2008: 42).

<sup>13</sup> Recuerdese, por ejemplo, cómo una pareja de Atlanta fue declarada culpable de asesinato por no haber cumplido con las necesidades dietéticas de su hijo, dándole de comer principalmente zumo y leche de soja. Sobre la base de este y otros pocos casos similares, un artículo de Nina Planck (2007) en el New York Times sostiene que “una dieta vegetariana no es adecuada en el largo plazo”.

opinión de 2007 para el New York Times, con el título nefasto “Muerte por Veganismo”, Nina Planck deja claro no solo cómo el veganismo es nutricionalmente inadecuado, sino que fracasa también en el nivel de comunidad. Ella afirma: “No hay sociedades vegetarianas por una simple razón: una dieta vegetariana no es adecuada en el largo plazo”. Como consecuencia de ello, el veganismo es visto como una dieta “peligrosa” en extrema necesidad de suplementación. Una reciente contrarrespuesta a esta actitud es la “veganosexualidad”, y mostraré más adelante cómo el “asco” figura como un medio importante por el cual se produce un esquema específicamente vegano de la comunidad y su reproducción, en oposición a la identidad omnívora, de acuerdo con la misma dinámica de “expulsión-repulsión” que enmarca al vegano como un “otro” en el discurso antroponormativo.

Los cuerpos veganos vienen regularmente para ocupar lugares social y culturalmente controvertidos del alimento. La dieta vegana es pensada como inherentemente inferior y, sin importar el grado en que es suplementada, nunca va a alcanzar de manera completa el valor nutritivo de los productos de origen animal. Esta noción se debe principalmente a la falta de información



coherente por parte de los grandes medios de prensa. Por ejemplo, en una noticia de *The Sunday Times* que detalla la hospitalización de una niña escocesa de doce años de edad, con una forma grave de raquitismo, el veganismo es rápidamente identificado como el culpable (Macaskill, 2008). El raquitismo (que puede conducir a deformación permanente de huesos) afecta principalmente la columna vertebral, y es causada por la deficiencia de vitamina D. Por lo tanto está claro. El reportero entonces sigue una lista de las principales fuentes de vitamina D: “hígado, pescado azul y productos lácteos”. Sin embargo, el artículo no especifica que la principal fuente de vitamina D es la luz solar directa <sup>14</sup>. En realidad, esta vitamina esencial se produce fotoquímicamente en la piel. Si, en este caso, el veganismo es considerado causa de una cierta deficiencia nutricional, una vez identificada, la joven vegetariana se hace vulnerable a la difamación sobre la base de su dieta “perjudicial”. En referencia al clásico estudio de Erving Goffman *Estigma: la identidad deteriorada*, podemos decir entonces que el veganismo

se convierte en un “rasgo que puede estorbarse a sí mismo” ([1963] 1986: 5); tiene el potencial de desacreditar al individuo vegano, dependiendo de la configuración social específica. El estigma del veganismo, por lo tanto, va más allá de meras deficiencias en la dieta: la propia dieta puede romper en realidad los lazos sociales (5).

Los peligros potenciales de las dietas vegetarianas o veganas se destacan aún más en un artículo publicado por *ABC News* en 2009 titulado “Los adolescentes vegetarianos podrían enfrentar mayores riesgos de trastornos alimenticios”. El periodista parafrasea al Dr. Neal Barnard del Comité de Médicos por una Medicina Responsable, diciendo que “es probable que algunos adolescentes simplemente utilicen el vegetarianismo como modo de ocultar sus hábitos alimenticios poco saludables”. El título mismo asegura que se infiltre en el lector un sesgo en contra de las dietas vegetarianas en el comienzo mismo del artículo. Hacia el final del artículo, se anima a los padres de los adolescentes vegetarianos a ejercer un mayor control sobre sus hijos. Nos quieren hacer creer que la decisión de abstenerse de comer productos de origen animal, en algunos casos, derive de la patología propia y personal del adolescente; y, por lo tanto, según este razonamiento, los jóvenes

---

<sup>14</sup> Naturalmente, por una razón u otra (por ejemplo, durante esos meses del año en que la luz solar es escasa) puede llegar a ser necesario complementar la propia dieta con otras fuentes de vitamina D que, es preciso añadir, nunca deben ser derivadas de animales.



vegetarianos se beneficiarían de un mayor nivel de supervisión de los padres. Además, como advierte el Dr. Barnard, “los padres deben hacer un esfuerzo para pasar tiempo con sus hijos a la hora de comer para asegurarse de que están comiendo una dieta saludable”. En este sentido, el vegetarianismo puede ser visto como un síntoma de la compulsión obsesiva del niño “enfermo” por perder peso.

Los trastornos alimenticios son típicamente asociados con las jóvenes, y, como tal, el vegetarianismo es una vez más vinculado a las características específicas de género. De hecho, el tema del género siempre parece persistir en las proximidades de cualquier discusión sobre vegetarianismo o veganismo. La anorexia es un ejemplo de esto, y algunos estudios sugieren que el vegetarianismo podría funcionar como un velo para ocultar el desorden subyacente de una persona, añadiéndose a la “mística” de la constitución femenina<sup>15</sup>. El ritualismo es

---

<sup>15</sup> Por ejemplo, ver el artículo de A. Sheree Klopp y Heather S. Smith “Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating” (en la que sólo el 33% de lxs “vegetarianxs” estudiadxs no comen ningún tipo de carne!), y el de Simon M. Gilbody, et al, “Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?”, donde se establece que “adoptar una dieta vegetariana podría ofrecer al individuo con un trastorno alimenticio un medio legítimo de restringir su ingesta y un arma

visto como el nexo entre el vegetarianismo y los denominados desordenes alimenticios, pero ¿qué constituye un comportamiento ritualista en este caso, y por qué el consumo de carne por lo general no califica como tal? ¿Es tal vez debido a que el consumo de carne es un elemento fundamental en la teleología de la sociedad y la ideología de la reproducción? Según Probyn, la anorexia produce un cuerpo “estético y controlado” (2000: 7), cuya imagen, debemos recordar, tiene fuertes lazos con la tradición de la “histerización del cuerpo de las mujeres” (Foucault, [1976] 1998: 104). Como Foucault ha señalado, la patologización del cuerpo femenino, por supuesto, ha servido tradicionalmente una función social muy específica. La anoréxica, en la tradición de la burguesía que describe Foucault, es clasificada bajo la rúbrica de “la mujer ‘inactiva’ ” (121), y, por lo tanto, la joven que niega el alimento “normal” se desvía radicalmente del camino que conduce a la aparición apropiada de la edad adulta. Su “destino cargado de obligaciones conyugales y parentales” (121) se pone en peligro violentamente por su inadecuada manera de comer. Además, como ha demostrado Adams, en el siglo XIX, el vegetarianismo femenino se asoció con “clorosis”, que era una

---

aparentemente perfecta para resistir la rehabilitación nutricional” (88).



condición médica muy cercana a la anemia (2010: 210). Dado que la anemia interrumpe el flujo menstrual, los profesionales médicos y laicos creían por igual que no comer carne impactaba en la sexualidad femenina de manera negativa.

La preocupación por el consumo femenino tiene una historia importante en Occidente. Incluso hoy en día, el vegetarianismo en las niñas debe ser, se nos dice, objeto de control o directamente condenado por el padre responsable, con el fin de garantizar su buen crecimiento de la niña, quien a su vez podrá a cumplir su deber filial como ciudadana productiva y fértil, y por lo tanto “feliz”. En consecuencia, el ABC News propaga de forma implícita la idea de que el vegetarianismo puede articularse de alguna manera con una relación fóbica a la alimentación, e incluso con trastornos psicológicos. Esto corresponde a la afirmación de Adams que la sociedad dominante “distorsiona la radical crítica cultural del vegetarianismo” (2010: 197) al ocultar el daño que la industria de la agricultura animal inflige en el mundo natural. Por otra parte, esta distorsión se extiende a, e influye en la autocomprensión de la vegana, que se ve perjudicada además por la forma en que los omnívoros han reaccionado a la cuestión del veganismo y la sexualidad. Como Annie Potts y Jovian Parry

demuestran en su estudio de las respuestas online al fenómeno llamado veganosexualidad: “Los veganos son retratados a menudo como sin alegría, negadores del placer, muchos de los cuales desean en secreto saciar sus apetitos carnales tanto en el consumo de carne como en el sexo con los comedores de carne” (2010: 60). La conexión con la noción de Ahmed de la queer “aguafiestas” es aquí evidente. La carga de austeridad o puritanismo tiene como efecto que los veganos mismos a menudo normalicen o simplifiquen los requisitos de un estilo de vida vegano, eludiendo así la acusación de ascetismo o abnegación que es tan frecuente en el discurso popular sobre el veganismo.

Como muestran los sociólogos Petra Snejder y Hedwig te Molder en su análisis de un foro de discusión online dedicado al veganismo, los veganos utilizan ciertos dispositivos discursivos “para construir prácticas de alimentación vegana que sean simples y ordinarias, refutando así la alternativa retórica del veganismo como estilo de vida complicado” (2009: 626). Los miembros del foro examinado tienden a recurrir a una serie de actos de habla performativos con respecto a su dieta que los autores etiqueta “haciendo una vida ordinaria” (627). “Lo ‘ordinario’ es aquí invocado normativamente como la alternativa



retórica a lo ‘complicado’, de tal manera que no se le puede reprochar a alguien que sea ‘un vegetariano, pero que sigue siendo una persona común y corriente’ ” (627). Esto corresponde al (incómodo) término de Erving Goffman “normificación”, que es, a saber, “el esfuerzo por parte de un individuo estigmatizado por presentarse a sí mismo [sic] como una persona común, aunque no necesariamente mantenga en secreto su [denominada] desviación” ([1963] 1986: 31). De esta manera, lxs veganxs (al menos en lo que podemos generalizar los resultados de Sneijder y Molder), procurarán en la medida de lo posible, presentar su modo de vida como estando alineado con las expectativas de las normas sociales<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Si hemos de creer a un reciente artículo de “estilo de vida” en el Boston Globe, los “hegans” son una nueva especie de veganos que surgen en nuestra cultura (Pierce, 2010). Este grupo abarca hombres de mediana edad que parecen haberse convertido al veganismo como forma combatir la obesidad u otros problemas relacionados con la salud. No es casual que el término comparte un prefijo con “He-Man”, que personifica la masculinidad por excelencia. “Hegan”, entonces, se refiere principalmente a la frase tautológica “un verdadero hombre [A real man’s man]”; y sin embargo, encontramos incluidos en la lista de hegans a Thom Yorke (de Radiohead) y al actor Tobey Maguire, que no son por lo general vinculado a las imágenes de la masculinidad robusta. Por lo tanto, no está muy claro hasta qué punto es preciso ser masculino para estar en orden y calificar como Hegan adecuado; el término está fundamentalmente mal definido. Sin embargo, el veterano bombero y triatleta Rip Esseltyan obviamente representa el tipo de Hegan que el

Tales tendencias normalizadoras no se restringen a las narrativas “localizadas” de los foros veganos de Internet. A pesar de su marco ostensiblemente radical y su devoción a reducir el nivel de distorsión que se filtra a través del veganismo, las populares organizaciones veganas y de derechos de los animales no están aisladas del impulso que promueve la producción de la norma en la sociedad en general. El video con Pamela Anderson La crueldad no vuela producido por PETA servirá como ejemplo de ello. En este video, la modelo y estrella de televisión devenida vocera de los derechos de los animales actúa de oficial de aduanas en un aeropuerto. En lugar de las normas habituales sobre bebidas, objetos cortantes, etc., este aeropuerto particular no permite a los pasajeros llevar en sus vuelos cualquier tipo de ropa procedente de animales como el cuero y pieles. La primera persona en acercarse a la revisión de seguridad es un joven sin camisa, que Anderson maltrata y luego procede a agacharse sugestivamente delante de él en su escasa vestimenta, arrancando de los pantalones su cinturón de cuero. Sólo se permite pasar sin despertar sospechas de seguridad a una pareja heterosexual desnuda. En otras

---

reportero tiene en mente. Esseltyan ansiosamente busca contrarrestar el estereotipo del vegano “debilucho abraza-árboles”, e insiste con ardor en que “los verdaderos hombres comen plantas.”





palabras, son capaces de “pasar” por “buenos” veganos; desnudos como vinieron al mundo, se da la bienvenida al paraíso normativo de PETA a esta pareja equivalente a Adán y Eva. Sin atención crítica a los valores que reproducen, PETA presenta al espectador una imagen clara del cuerpo vegetariano deseable hoy en día: en buena forma física, con mucho cuidado de género, y, quizás lo más problemático de todos, blanco; optimizada para la propagación, no hay duda en cuanto a quién va a poblar la utópica nación vegetariana de PETA. El veganismo se ha hecho tan atractivo como cualquier otro producto que las empresas estadounidenses quieren que compremos (un archivo completo de anuncios impresos “sexys” habita el sitio web de PETA). Desde su posición de “otredad”, el cuerpo vegano es puesto en el centro de atención de la heterosexualidad espectacular; PETA ha logrado normalizar el veganismo. Por supuesto, en el proceso han conseguido deshacerse de la suposición construida históricamente de que el veganismo en los hombres produce afeminamiento o “inversión” de género. Debemos preguntarnos, sin embargo: ¿a qué costo? ¿Es deseable el programa de PETA finalmente? ¿Cómo seremos capaces de oponernos a los mecanismos opresivos de la sociedad si ciegamente reproducimos la misma lógica contra la

que, como veganos, supuestamente luchamos?

En lugar de insistir en una “norma” del veganismo, quiero hacer hincapié en el carácter queer del veganismo, como aquello que, para emplear una frase de Edelman, “se irrita frente a la normalización” (2004: 6), con el fin de problematizar el “privilegio de la heteronormatividad” –que es al mismo tiempo el privilegio de la antroponormatividad– como “principio de organización de las relaciones comunales” (2). Convertirse en veganx es por lo tanto también volverse queer en toda su “diferencia abyectada” (26), para citar Edelman una vez más. Si deseamos impugnar de manera efectiva y con fuerza el sistema detrás de la explotación animal, se vuelve crucial examinar y exponer todos los diferentes discursos que conforman dicho sistema. Al mismo tiempo, esto significa abandonar la idea de que el veganismo puede existir en el mainstream, sin ser “aclamado” por el proyecto de normalización. No debería hablarse de veganismo como estilo de vida. El veganismo comparte la “desencantada” ética queer de Edelman, ya que ambas posiciones se suscriben a la negativa a acarrear o reproducir el orden social antropo-heteronormativo. La asimilación no es una opción.



Haciendo uso de una serie de ejemplos, mi foco en este texto hasta ahora ha sido el de proporcionar una base para la forma en que podemos empezar a abordar el tema de una ética de veganismo queer, predicada sobre el potencial involucrado en aceptar la desviación. Es mediante la negación de la idea de identidad como teleología que podremos aprender cómo compartirnos cruzando los límites entre especies. Efectivamente, la única manera de pensar comunión con los no humanos es simplemente reconocer que, como especie, no estamos separados de “ellos” como tales: invocando a Luciana Parisi, nuestra experiencia vivida “se extiende fuera de lo viviente hacia la totalidad de la naturaleza, incluyendo lo más pequeño, los átomos, electrones, y así sucesivamente” (2008: 302). La relación es el devenir. Seguramente, como expresa Cary Wolfe, “el único camino hacia el ahí en que residen los animales es encontrarlos aquí, en nosotros y de nosotros” (2003: 207). En otras palabras, lo abyecto es localizable dentro del cuerpo mismo del humano. En gran medida, sin embargo, en el mundo occidental el cuerpo vegano es visto como deficiente, y su sola presencia perturba el orden social. Pero el cuerpo humano está siempre en un estado de falta; nunca es estable, y su estado de salud nunca es perfecto, no está “en reposo”. No obstante, al adoptar la

posición queer de la alteridad radical (que se traduce en la “negativa a ser optimistas acerca de la cosas correctas en el sentido correcto”; Ahmed, 2010: 162) somos a su vez capaces de pensar las relaciones que no están marcadas por una especificidad humana. La propia condición humana está constantemente expuesta a la “contaminación” desde el exterior; el veganismo simplemente pone en primer plano este hecho. Nos gustaría pretender que la vida biológica se encuentra bajo el dominio de lo humano (de hecho la mayoría de nosotros sigue comiendo como si ese fuera el caso) y, sin embargo, esto no es inequívocamente cierto. Al final, no es contradictorio, desde la perspectiva antroponormativa incluir en el sentido de la vida la muerte de otros animales. Es una vida como esta que el vegano, abiertamente queer o no, debe rechazar.

### **¿Una cuestión de vida y/o muerte?**

Tal vez la razón por la que el veganismo es despreciado o por lo menos sospechoso ante la cultura carnívora dominante es porque permanece cercana a la realidad de la muerte. Ya sea bajo la forma de imágenes reales de la violencia en la industria de la carne o la evidencia textual y oral, el veganismo como discurso está impregnado de los principios de la muerte y el sufrimiento; algunos pueden incluso



llamar a la lengua de mórbida activismo animal. Esto es irónico si tenemos en cuenta que el veganismo, como he demostrado, a menudo se considera una dieta irresponsable, o incluso una fuente de daño mortal. Traigo a colación este tema porque creo que es importante pensar en cómo se invoca el binario vida/muerte cuando teorizamos sobre el veganismo o defendemos los derechos de los animales.

Para acercarme a mi conclusión, me gustaría volver al análisis de Adams de la política sexual de la carne. Adams, por supuesto, tiene como objetivo revertir los diversos estereotipos negativos de lxs vegetarianxs y veganxs, y se procede al señalar una serie de estadísticas que indican que la adhesión a una dieta a base de vegetales es significativamente más saludable que comer carne. No hay nada malo en hacer esta afirmación (parece difícil negar los diferentes beneficios para la salud de una dieta vegetariana); dado el contexto es incluso admirable. Sin embargo, estoy preocupado de que ella continúa diciendo que “los vegetarianos [como un todo colectivo] ven la carne como causa de muerte debido a los efectos de las dietas altas en grasas sobre la susceptibilidad al cáncer y enfermedades del corazón”, y que, por lo tanto, el consumo de carne “no está en consonancia con el cuerpo humano”

([1990] 2010: 196, 204). Haciendo uso de diferentes fuentes antropológicas y médicas, Adams afirma, además, que el cuerpo humano es esencialmente vegetariano (194-95). Este punto de vista parece insostenible (los seres humanos son ampliamente considerados como omnívoros, por lo que podemos elegir no consumir otros animales), y, en mi opinión, que difícilmente ayuda al asunto invertir el binario vida/muerte (del binario consumo de carne / veganismo al binario veganismo / consumo de carne). Del mismo modo, el hecho de que los seres humanos preparen la carne en formas que son radicalmente distintas de otros animales (“el uso de implementos para matar y destripar al animal, la cocina y condimentación de la carne” [197-98]) no es una buena objeción a comer carne en primer lugar, ya que los seres humanos varían de otros animales en miles de formas: no hay otros animales que participen en el trabajo asalariado, o de prácticas y estructuras religiosas y políticas, por citar sólo algunos ejemplos. Por otra parte, simplemente porque los seres humanos utilizan herramientas para procesar y preparar al animal muerto para el consumo no prueba que comer carne es básicamente poco natural en un contexto humano (muchas especies diferentes sin duda comen de maneras diversas, y, sin embargo, no consideramos a ninguna de



estas como no naturales). En gran medida, el texto de Adams, en efecto, sufre en este punto por la elección de lógica: si A (animal humano) hace X diferente de B (animal no humano) ella lo toma en el sentido de que la práctica de X separa absolutamente a A de C (la naturaleza), el dominio de B. En realidad, al plantear la pregunta: “*Si el comer carne es natural, ¿por qué no hacerlo de forma natural, como los animales?*” (198) Adams, sin darse cuenta, viene a reiterar una de las justificaciones filosóficas centrales para la explotación de los animales. Me refiero aquí al llamado “argumento de la herramienta”, la capacidad de los humanos para utilizar lo que está “ser-a-la-mano”, en el lenguaje heideggeriano. Ello sugiere que mediante el uso de herramientas para preparar la carne u otros ingredientes de origen animal destinados al consumo, habremos demostrado una relación “no natural” con nuestro entorno. Este argumento parece obviamente problemático e inherentemente defectuoso si se considera que, como señala Peter H. Steeves, “algunos monos usan piedras para aplastar las nueces y semillas abiertas” (2002: 234), y especies distintas a los seres humanos tienen así claramente demostrada una propensión para el uso de herramientas.

Lo anterior podría leerse como una pequeña crítica de un conjunto de obras

que han sido, sin duda, muy influyentes e importantes para los estudiosos y activistas por igual (incluido yo mismo); Adams claramente quiere demostrar que el consumo de carne, en gran medida, es una construcción social y cultural, y que el origen del vegetarianismo ha sido subvertido por una reciente tradición carnívora. Estoy de acuerdo hasta ahora, y respeto su contribución general al campo (no sería, de hecho, desfavorable argumentar que ella ha inventado en mayor o menor medida el área de estudio en que me encuentro trabajando), pero algunos elementos de su argumento son problemáticos. Ella sugiere que la esencia intrínseca de la naturaleza humana ha sido silenciada por el “carño-falocentrico” (término que toma prestado de Jacques Derrida) impulso de la sociedad moderna, occidental, ya que, de hecho, “el idioma en que el cuerpo humano habla es vegetariano” (197). Esta es una afirmación obviamente hiperbólica, pero, dejando de lado la audacia de su declaración, sigo encontrando sorprendente la confianza esencializante en su lenguaje. A todos los efectos, el veganismo, para Adams, ya no es simplemente una opción ética; corresponde a un hecho biológico del cuerpo humano. En el discurso de Adams, el consumo humano de carne se vuelve, por lo tanto, no sólo inmoral sino también poco natural, mientras que el cuerpo



vegetariano viene a parecerse al espíritu de la humanidad primordial adecuada, encarnada. Pero ¿cuándo el cuerpo es suficiente vegano? ¿Es posible purificarse de los contaminantes espirituales que se han formado en el “alma” moderna antes de volverse veganx? De hecho, como apunta Adams, el problema no es que la esencia de lo humano se separe de su realidad actual por un campo de distorsión producido por la cultura dominante; es prácticamente imposible físicamente llegar a ser un 100% veganx. Por otra parte, la explotación animal no sólo está firmemente incrustada dentro de la cultura occidental; simplemente estar en el mundo se entrelaza con la violencia: la vida no humana necesariamente debe ser sacrificada con el fin de que la existencia humana pueda surgir y prosperar. No importa qué tan éticxs es posible procurar o llegar a ser, no podemos evitar el hecho de que las plantas e insectos, como mínimo, perecerán a raíz de todo nacimiento humano individual. Contrariamente a la creencia vegana popular, ninguno de nosotros es “inmortal”, y sin importar la cantidad de diseños sugerentes de camisetas que compremos, nunca debemos engañarnos y pensar de otra manera<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ver <http://store.veganessentials.com/deathless-unisex-v-neck-t-shirt-by-herbivore-clothing-p3131.aspx>.

La inmortalidad como tropo parece ser de hecho crucial para el veganismo como formación identitaria. Siguiendo un estudio de 2006 acerca de las experiencias de los vegetarianos y veganos llevadas a cabo por el Centro de Estudios de Animales y Humanos de Nueva Zelanda, dos nuevos términos se incorporaron en el vocabulario: la veganosexualidad y lxs veganosexuales; la capacidad de penetración y difusión de ambas palabras se produjo mayormente, como es habitual, por la respuesta de los medios sensacionalistas, pero, por su parte, fueron rápidamente recogidas por las comunidades veganas *online* de todo el mundo (Potts y Parry, 2010: 56). La veganosexualidad se trata de la preferencia de algunos veganos de introducirse sólo en las relaciones sexuales y/o románticas con otros veganos; son veganosexuales. En el artículo de Annie Potts y Júpiter Parry, “Sexualidad Vegana: Desafiando la masculinidad heteronormativa a través del sexo libre-de-carne”, citan a númerosxs veganxs que participaron en el estudio, y el consenso parece ser que los cuerpos alimentados a base de carne y otros productos animales son en el mejor de los casos considerados poco apetecibles a lxs veganosexuales, por no decir repugnantes. Una mujer de 49 años de edad lo expresa de este modo: “No podía pensar en besar labios que permitan pasar partes de



animales muertos entre ellos”; y otra persona: “Creo que somos lo que consumimos, así que realmente lucho con los fluidos corporales, especialmente sexuales” (Potts y Parry, 2010: 54). Esta actitud orgánicamente motivada no es nueva en el mundo vegano, por supuesto, como también aclaran Potts y Parry (56). Creo que esta forma de reacción es causada por dos razones: primero, la creencia nostálgica de que –similarmente a lo que describe Adams– a través de una dieta vegetariana es posible revertir los efectos (dañinos) que el advenimiento de la producción industrializada de alimentos ha tenido en el cuerpo humano; y segundo, la operación de lo que el padre de la teoría de los afectos, Silvan Tomkins, ha llamado “contra-desprecio” (1995: 138).

En efecto, el estudio informa sobre una crisis en las relaciones comunales entre veganos y omnívoros. De hecho, la noción de comunidad necesariamente será llevada a un punto de crisis si reaccionamos con asco hacia lo que el otro consume habitualmente. En la descripción de Tomkins acerca de cómo uno responde al asco o al desprecio (él fusiona los dos), “se tiene la intención de maximizar la distancia entre el rostro y el objeto que da asco” (1995: 135); no sólo es rechazado un objeto alimenticio específico, sino que el otro se vuelve realmente idéntico al objeto

inicial de repugnancia, en este caso la carne. Evidentemente, cualquier manifestación de asco/menosprecio funcionará seguramente como un “impedimento para la intimidad y la comunión”, como aclara Tomkins (139). La veganosexualidad puede muy bien ser entonces la respuesta diferida e incluso desplazada al desprecio que la cultura del consumo de carne ha dirigido contra los veganos. Ciertamente, como señala Tomkins, “no es difícil responder con ira para quien es tratadx con desprecio” (158), o con, en este caso, contra-desprecio, que sería la manera vegana de desafiar o rechazar el impulso de socialización, para internalizar las reivindicaciones de inferioridad dirigidas a la propia persona. La veganosexualidad, sin embargo, viene a perpetuar los mismos procesos de “otredad” de los que se ha impregnado al/a la “veganx” como categoría discursivamente fundada: el rechazo de los “cuerpos-carnívoros” –en el sentido sexual e ideológico– sólo refuerza y solidifica la oposición binaria vegano/carnívoro. Por otra parte, como cualquier buen foucaultiano habría sido capaz de predecir, la veganosexualidad como término clasificatorio se hizo inmediata e inevitablemente otro medio de categorización de aquellos otros que no logran reproducir la norma heterosexual, y subsecuentemente, al/ a la veganosexual



desarrollado como sitio de inscripción etiológica (Potts y Parry, 2010: 55-56).

Además de esto, hay una gran ironía operando aquí. Los cadáveres animales pasan a diario por la boca de lxs veganxs –entendido como una figura para el umbral de sí mismo– ya que es mediante la internalización de la pérdida de vidas animales que se establece un componente crucial de la ética y la identidad veganas. Lxs veganxs habitualmente tragan y regurgitan el resto espectral de los cadáveres animales, por así decirlo, ya que la pérdida diaria y constante de vidas no humanas de las que la industria de la carne es responsable debe ser recordada de forma continua y re-articulada en orden de mantener la propia motivación de ser y seguir siendo veganos; la pérdida no puede (o no debe) ser adecuadamente resuelta. Y tal vez es incluso esta “mórbida” y “terca” preocupación por la muerte de seres no humanos lo que hace del veganismo algo notablemente queer. La preocupante negación de la muerte en sí en algunxs veganxs parece, en mi opinión, demostrar este punto. ¿Corremos el riesgo fundamental y continuamente, entonces, de fetichización de la pérdida de lo no humano? El veganismo en sí se basa en el sacrificio de animales con el fin de sostenerse a sí mismo como proyecto que define una identidad, en tanto el objetivo

del veganismo (el desmantelamiento de la industria ganadera) haría, en consecuencia, redundante al veganismo<sup>18</sup>.

### ¿Una esperanza para el futuro? O Hacia una ética de la imprevisibilidad

*Eso es lo que vuelve intolerable lo queer, incluso para quienes se hacen llamar queer: una negatividad no teleológica que rechaza la piedad y con ella la cucharada de dulzura*

---

<sup>18</sup> La novela intencionalmente tonta *The Vegan Revolution... With Zombies* (en un evidente homenaje al clásico de terror de George Romero, *El amanecer de los muertos*, el lema del libro dice: “Cuando no hay más carne en el infierno, los veganos caminan por la tierra...”) de David Agranoff termina con una nota conmovedora en que el autor examina cómo se vería el mundo después de que la revolución vegetariana haya seguido su curso. En el libro de Agranoff, la revolución sólo ocurre como resultado de un apocalipsis zombie regular, inducida por el consumo humano de un nuevo fármaco utilizado en la industria de la carne que haría a los animales inmunes al sufrimiento, creando de esta manera lo que en la novela se conoce como Comida Libre de Stress; los veganos son los únicos no afectados por esto, y son abandonados para defenderse de las hordas de no-muertos que ahora buscan consumir más carne animal. Al final del libro, el protagonista envejecido, Dani –la última persona que ha vivido lo que ha sido el desmantelamiento efectivo de la civilización tal como la conocemos, le pide a un grupo de niños escolares si “conocen la palabra vegano” (2010: 153). Como nunca han vivido en un mundo de explotación animal y granjas industriales, el veganismo es un término desconocido para ellos: “Los niños se miraron confundidos. Dani sonrió. ‘Supongo que no conocen esa palabra, ¿verdad?’. Dani cerró los ojos y respiró profundamente. ‘Bien por ustedes’ ”. (154).





*proporcionada por la esperanza mesiánica.*

–Lee Edelman en Dinshaw et al. (2007)

No puede haber futuro vegano sin consumo de carne, y, por lo tanto, el veganismo, paradójicamente, implica el sufrimiento al que se opone. En otras palabras, el concepto de veganismo apoya y preserva el consumo de carne en un sistema discursivo de la diferencia. Por difícil o contraintuitivo que pueda parecer, para que el veganismo sea eficaz –y esto nos devuelve al impulso queer de mi argumento– en el punto justo de su articulación, debe dar marcha atrás en la posición de oposición de su estructuración social y lingüística. En la medida en que el veganismo anticipa un futuro sin carne y otros productos de origen animal, lleva consigo la promesa de una imposible “realización del sentido que [no obstante] sutura” (Edelman, 2004: 24) la identidad vegana cerrando la brecha entre lo que sabemos que es la “verdad” de “nuestra estructura anatómica” (Adams, [1990] 2010: 195) y la representación deficiente –por no decir perjudicial– del veganismo como engendrado por la sociedad. Desde la perspectiva de Adams, esto significaría filtrar las ondas perturbadoras de la distorsión discursiva que la cultura normativa proyecta sobre el veganismo. A pesar del importante análisis cultural de su

trabajo, el vegano-feminismo de Adams, finalmente, no ofrece a la cultura dominante sino un “representación tranquilizadoramente simétrica, sino invertida, de su propia identidad ostensiblemente coherente” (Edelman, 2004: 24). Una vez más me apropiaré sin vergüenza de la retórica de Edelman para dar a entender que el veganismo en su forma actual (y, por supuesto, aquí estoy generalizando), al insistir en la abstención de consumo animal no humano de cualquier tipo para conectarnos a una relación más “auténtica” con nuestro pasado presuntamente vegano, es agresivamente nostálgico. Sufrir por un vínculo perdido con nosotros mismos –así como con la naturaleza y los otros animales– produce un deseo de comunidad, lo que, como diría Jean-Luc Nancy, simplemente corresponde a un “invento tardío de que intenta responder a la dura realidad de la experiencia moderna” (1991: 10). No importa cuán dinámica e inclusiva podemos creer que llegue a ser una teoría de la comunidad vegana, siempre tendrá que definirse a sí misma contra un afuera (la sociedad carnívora, en este caso) que será más tarde internalizado o bien devorado. Como tal, el veganismo muy bien podría llegar a convertirse en tan estático y reaccionario como las estructuras normativas de la sociedad a las que nos oponemos.



En respuesta a esto, propongo firmemente que nos acerquemos al veganismo como algo que sólo puede estar siempre “por venir”, en el sentido de que no representa un telos, sino más bien una posición ética entre muchas. El veganismo no es un término genérico para un comportamiento ético en general; no se corresponde con una moral que lo abarca todo (la posición Moral por excelencia – contra la que pueden medirse las demás moralidades). Me parece muy valioso tener en cuenta que convertirse en *veganx* sucede por lo general como respuesta al universalismo, y por lo tanto es apropiado que el veganismo como concepto puro es siempre imposible de sostener o incluso de alcanzar. Por un lado, puedo articular el deseo de convertirse en un vegetariano más compasivo, pero, por el otro, jamás seré capaz de cumplir con cualquier concepto ideal de compasión así expresado, ya que, siguiendo a Derrida: “No puedo responder a la llamada, a la petición, la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle el otro otro, los otros otros” (1995: 68). A pesar de ello, la responsabilidad en el sentido derridiano denota “el respeto a la alteridad”, y como explica Derek Attridge en su introducción a *Acts of Literature* de Derrida: “Esta responsabilidad hacia el otro es también una responsabilidad hacia el futuro, ya que implica la lucha por crear aperturas

dentro de las cuales el otro puede aparecer más allá de cualquiera de nuestros programas y predicciones” (1993: 5).

Debemos distinguir aquí claramente entre ‘lo futuro’ tal como aparece bajo la óptica derridiana, y lo que Edelman denomina “futuridad reproductiva”, esto es, el fomento del cuerpo político a través de la re-articulación de los valores conservadores que pertenecen a un ordenamiento heterocentrista de las relaciones sociales. La responsabilidad hacia el por-venir (lo que Derrida describe como “la experiencia de un compromiso con la promesa, que es siempre una promesa sin fin”; 1993: 38) se desvincula de la ingenuidad de la política liberal. En consecuencia, si puede decirse que el veganismo tiene o alude a una promesa enteramente futura, podría ser mejor descrito en términos de lo que, aludiendo a Derrida, Marius Timmann Mjaaland llama la estructura de la “imprevisibilidad”, que “contiene la posibilidad de una *confirmación*, una abertura en la dirección de una confirmación que supera las propias expectativas, metas y cálculos” (2008: 77); en nuestra circunstancia actual, esto implicaría la confirmación de un veganismo del que, desviando [*queering*] su propio sentido de un futuro, podemos depender para “contener siempre algo *ajeno* a lo que uno había esperado” (77).



Aquí debemos escuchar un eco del “historicismo trágico” de Scott y su apertura a los caprichos de la vida de los que hablamos antes. Una ética tal implica sin duda un riesgo y un nivel de audacia. ¿Y qué sería del veganismo sin la desviación, sin las relaciones y resultados imprevisibles que podrían provenir de negarse a participar en la opresión y el consumo de otros no humanos? En lugar de rehuir del potencial radical del veganismo a través del comportamiento normalizado, debemos reconocer, según los principios del “hacerlo-ser-ordinario”, que atreverse a ser desviado es estimulante debido a los elementos inesperados implicados, incluso si esto causara cierto grado de “infelicidad” a nuestro alrededor. Por todo esto, la imprevisibilidad denota afirmación en lugar de ansiedad, y ello sin la asfixiante cláusula de la futuridad reproductiva; esta es también la razón de que el veganismo, lejos de ser triste o debidamente ascético, es un modo excitante de hacer frente a la vida.

El liberalismo ve el futuro como la realización de una esperanza que está, sin embargo, firmemente arraigada en una estructura de nostalgia desesperada. El veganismo es claramente (queermente) desconcertante para el futurismo liberal; “intolerable”, incluso, en la jerga edelmaniana (2007: 195)– en tanto contradice la estructura sobre la que este

último se afirma: la supervivencia del orden social, que se nutre metafóricamente de la muerte de los seres no humanos. Si bien no es improbable que la mano izquierda de Edelman quisiera agrupar al veganismo con el utopismo “piadoso” e ingenuo, creo que he conseguido presentar en términos que podrían ser agradables incluso a las inclinaciones más ‘negativas’ de los teóricos queer. En efecto, la promesa de convertirse en vegano, que no se ha dado aún realizado de la manera que imagino en este texto, es desafiar, o *desquiciar* [*queer*], siempre y en todas partes, las exigencias normativas que se implantan sobre nuestros géneros, sexualidades, y dietas; desde las suposiciones persistentes sobre la masculinidad y el consumo de carne a las imágenes hetero-gráficas de las campañas activistas de PETA, el veganismo debe aparecer como la “problemática [troublant]” fundamental de la sociedad dominante (Sedgwick, 1993: xii). Problemática, sí, debido a su impacto imprevisible.



## RASMUS RAHBK SIMONSEN

Rasmus Rahbek Simonsen es candidato a Doctorado en el Departamento de Inglés de la Universidad de Ontario Occidental. Su tesis se ocupa de los aspectos *queer* de la revista *American Renaissance*. Su antecedente de publicaciones incluye ensayos sobre zombies queer y la ficción de Paul Auster. Además, ha presentado ponencias en varias conferencias sobre temas que van desde la ficción *queer* contemporánea a la afinidad intelectual entre Heidegger y Thoreau.

## Bibliografía

Adams, C. ([1990] 2010) *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum.

Agranoff, D. (2010) *The Vegan Revolution...With Zombies*, Portland, OR: Deadite Press.

Ahmed, S. (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh UP.; hay trad. al español: (2015) *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM; traducción de Cecilia Olivares.

Attridge, D. (1992) "Introduction: Derrida and the Questioning of Literature,".

Attridge, Derek (Ed.), *Acts of Literature*, New York: Routledge.



Bekoff, M. (2010) *The Animal Manifesto*, Novato, CA: New World Library.

Butler, J. ([1990] 1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.; traducción al español: (2006) *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.

Childs, D. (2009) "Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk." ABC News, April 1, <http://abcnews.go.com/Health/MindMoodNews/story?id=7223591&page=1>.

Cudworth, E. (2010) "'The Recipe for Love'? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat," *The Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 8.4, pp. 78-99.

---. (2008) "'Most farmers prefer Blondes': The Dynamics of Anthroparchy in Animals' Becoming Meat," *Journal for Critical Animals Studies*, Vol. 6.1, pp. 32-45.

Dell'Aversano, C. (2010) "The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond," *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. VIII. 1, pp. 73-125.

Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*, Attridge, Derek (Ed.), New York: Routledge.

---. (1995) *The Gift of Death*, Chicago: Chicago UP.

Dinshaw, C. et al. (2007) "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion," *GLQ*, Vol. 13.2-3, pp. 177-195.

Edelman, L. (2004) *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke UP. Trad. al español: (2014) *No al Futuro: La Teoría Queer y la Pulsión de Muerte*, Barcelona: EGALES.; trad. Por Javier Sáez y Adriana Baschuck.



Foucault, M. ([1976] 1998) *The Will to Knowledge*, London: Penguin Books; trad. al español: (2005) *Historia de la Sexualidad 1: La voluntad de Saber*, Madrid: Siglo XXI.

Giffney, N., and J. Hird, M. (2008) *Queering the Non/Human*, Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.

Gilbody, S. et al. (1999) "Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?" *International Journal of Eating Disorders*, Vol. 26.1, pp. 87-90.

Goffman, E. (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster Inc.

Halperin, D. (2000) "How to Do the History of Male Homosexuality," *GLQ*, Vol. 6:1, pp. 87-124.

Klopp, S. et al. (2003) "Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating," *Journal of the American Dietetic Association*, Vol. 103.6, pp. 745-7.

Kuzniar, A. (2006) *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*, Chicago: Chicago UP.

Latour, B. (2010) "An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto," *New Literary History*, Vol. 41, pp. 471-490.

Macaskill, M. (2008) "Vegan Girl, 12, 'Has Spine of 80-Year-Old'," *Sunday Times*, June 8, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece>, accessed May 27, 2011.



Masson, J. M. (1995) *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, New York: Delacorte Press.

Mjaaland, Marius Timmann. (2008) *Autopsia*, McNeil, Brian (Trans.), Berlin: Walter de Gruyter.

Muñoz, J. (2009) *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York: New York UP.

Nancy, J-L. (1991) *The Inoperative Community*, Minneapolis: Minnesota UP. Parisi, L.; trad. al español: (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago: Libros ARCÉS-LOM.

---, (2008) "The Nanoengineering of Desire," Giffney, N., and J. Hird, M. (Eds.), *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.

PETA. *Cruelty Doesn't Fly*, <http://www.peta.org/crueltydoesntfly/>, accessed May 27, 2011.

Piatti-Farnell, L. (2011) *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, New York: Routledge.

Pierce, K. (2010) "Men Leave Their Mark on Veganism," *Boston Globe*, March 24, [http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men\\_leave\\_their\\_own\\_mark\\_on\\_veganism/](http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/), accessed May 27, 2011.

Planck, N. (2007) "Death by Veganism," *New York Times*. May 21, <http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html>, accessed May 27, 2011.





Potts, A., and Parry, J. (2010) "Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex," *Feminism and Psychology*, Vol. 20.1, pp. 53-72.

Probyn, E. (2000) *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*, London: Routledge.

Scott, D. (2004) *Conscripts of Modernity*, Durham: Duke UP

Sedgwick, E. (1993) *Tendencies*, Durham: Duke UP.

Shukin, N. (2009) *Animal Capital*, Minneapolis: Minnesota UP.

Sneijder, P. and Molder, H. (2009) "Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity work in online discussions on veganism," *Appetite*, Vol. 52, pp. 621-630.

Steeves, P. (2002) "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary," Creager, A. N. H., and Jordan, W. C. (Eds.), *The Animal/Human Boundary*, Rochester, NY: University of Rochester Press.

Tomkins, S. (1995) *Shame and its Sisters*, Sedgwick, E., and Frank, A. (Eds.), Durham, Duke UP.

Wolfe, C. (2003) *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: Chicago UP.

# OPERAÇÃO SPLASH BACK!: A QUEERIZAÇÃO DA LIBERTAÇÃO ANIMAL E AS CONTRIBUIÇÕES DOS NEO-INSURRECIONÁRIOS QUEERS

Michael Loadenthal<sup>1</sup>

Traducción: Cassiana Lopes Stephan<sup>2</sup>

A rede neo-insurrecionária conhecida como *Bash Back!* contribuiu para a queerização do discurso sobre a libertação animal através da publicação do comunicado de 2010 intitulado “*Bash Back!ers*, em apoio à autonomia da ação animal, clamam pela solidariedade trans-espécie em relação a Tilikum.” [Bash Back!ers In Support of Autonomous Animal Action Call for Trans-Species Solidarity With Tilikum] A política desenvolvida pela maioria dos movimentos neo-insurrecionários Queers, como exemplificado pela *Bash Back!*, serve para romper com as noções antropocêntricas concernentes ao *humano-libertador* e ao *animal-cativo* que constituem a peça central do discurso relativo à libertação animal. Através da apropriação de um ataque em que

<sup>1</sup>Georgetown University. E-mail: michael.loadenthal@gmail.com.

<sup>2</sup>Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (Curitiba-Brasil). Seus principais interesses de investigação concernem aos estudos filosófico-sociais relativos às políticas não-identitárias, à ética do cuidado de si, à amizade e ao animalismo como modos de pensamento e atuação que permitem problematizar, mas também afrontar as muitas formas de fascismo, as quais impedem o desenvolvimento da crítica acerca dos valores vigentes na sociedade e na cultura e, sendo assim, sufocam diferentes maneiras de viver ou de se relacionar.

E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br

uma baleia orca matou sua treinadora no *SeaWorld*, a *Bash Back!* problematiza não somente a domesticação normalizada de animais não-humanos para o entretenimento, mas também o discurso utilizado para criticar tal escravização. Por meio de uma postura satírica e um quadro libertário, *Bash Back!* visa desenhar uma conexão interseccional entre os sistemas de dominação que escravizam tanto animais não-humanos quanto não-heterossexuais Queers. A partir da queerização deste entendimento concernente à libertação, *Bash Back!* busca modificar o caminho do discurso relativo à libertação animal no que tange ao quadro humano centralizador atinente à “libertação total” para um quadro antiespecista proposto, doravante, por meio da “solidariedade total”.

**Palavras-chave:** *Bash Back!*, insurreccionismo, anarquismo, orca, *SeaWorld*, interseccionalidade.

La red neo-insurreccional conocida como *Bash Back!* ha contribuido a la queerización del discurso sobre la liberación animal a través de la publicación del comunicado de 2010, titulado "Bash Back! en apoyo de la autonomía de acción animal, llamado a la solidaridad transespecie con Tilikum." [Bash Back!ers In Support of Autonomous Animal Action Call for Trans-Species Solidarity With Tilikum] la política desarrollada por la mayoría de los movimientos neo-insurreccionales Queers, como se ejemplifica en *Bash Back!*, es romper con las nociones antropocéntricas humano-liberador y animal-cautivo, que constituyen la pieza central del discurso sobre la liberación animal. A través de la apropiación de un ataque en el que una ballena orca mató a su entrenadora en *SeaWorld*, *Bash Back!* discute no sólo la domesticación normalizada de los animales no humanos para el entretenimiento, sino también el discurso para criticar tal esclavización. A través de una postura satírica y un cuadro libertario, *Bash Back!* intenta establecer una conexión interseccional entre los sistemas de dominación que esclavizan tanto como a animales no humanos como a no-heterossexuales Queers. A partir de la queerización de este sentido acerca de la liberación, *Bash Back!* busca modificar la ruta del discurso relativo a la liberación animal en lo que atañe a la estructura humana centralizadora referida a la "liberación total" para un marco antiespecista propuesto, de ahora en adelante, por medio de la "solidaridad total"

**Palabras-chave:** *Bash Back!*, insurreccionismo, anarquismo, orca, *SeaWorld*, interseccionalidad

The neo-insurrectionist network known as Bash Back! has contributed to the queering of the animal liberation discourse through the publication of their 2010 communiqué entitled, “BashBack!ers in Support of Autonomous Animal Action Call For Trans-Species Solidarity With Tillikum.” The politic developed by the larger movement of neo-insurrectionist Queers, as exemplified by Bash Back!, has served to disrupt anthropocentric notions of human-liberator, animal-captive that form the centerpiece of the animal liberation discourse. Through their appropriation of an attack wherein an orca whale killed its trainer at SeaWorld, Bash Back! problematizes not only the normalized domestication of non-human animals for entertainment, but also the discourse used to critique such enslavement. Through satirical posturing and a liberatory framework, Bash Back! attempts to draw intersectional connection between the systems of domination that enslave both non-human animals and non-heterosexual Queers. Through a queering of this understanding of liberation, Bash Back! serves to shift the animal liberation discourse away from the human centric “total liberation” framework, and towards an anti-speciest framework proposed herein, termed “total solidarity.”

**Keywords:** Bash Back!, insurrectionist, anarchism, orca, SeaWorld, intersectionality.

## **Introdução**

O exame da retórica política é instrutivo para o desenvolvimento de uma progressiva política revolucionária que visa ampliar a esfera da inclusão libertária. O seguinte ensaio explora como a política da rede insurrecionária Queer conhecida como Bash Back! serviu para contribuir com esta expansão através do campo relativo tanto aos estudos voltados à crítica animal quanto aos estudos Queer. Além disso, este ensaio indagará em que medida as tendências antiespecistas da maioria dos movimentos insurrecionários anarquistas Queer são relevantes para o avanço de pesquisas radicais que procuram desvelar e confrontar sistemas de dominação e opressão. Como um lugar pré-figurativo de questionamento, este ensaio examinará o comunicado emitido por uma “célula anônima da *Bash Back!*” em resposta ao incidente que ocorreu no *SeaWorld* em 2010. A partir deste evento singular, pode-se dar ensejo a uma investigação das contribuições retóricas advindas da Bash Back! e de outros insurrecionários Queers através da seguinte interrogação: A teoria Queer contemporânea provê as ferramentas necessárias para a desconstrução de um entendimento antropocêntrico acerca dos temas relativos

à “agressão”, “retaliação” e finalmente “libertação”? Assim, este ensaio procura problematizar: Em que medida a teoria Queer e o neo-insurrecionismo incitam uma crítica antiespecista sobre a dominação, a resistência e a libertação?

## **A vida das orcas em cativeiro**

Em Fevereiro de 2010, no *SeaWorld* Orlando na Flórida, Tilikum, uma baleia orca de aproximadamente 5.400 kg, dita ser a maior em cativeiro, atacou e matou sua treinadora, Dawn Brancheau de 40 anos. A mídia, na esperança de contextualizar a relação de Brancheau com Tilikum, descreveu ambas como “próximas”. As imagens que circularam após o ataque mostravam, entre outras poses, Brancheau sorrindo enquanto se equilibrava no topo de Tilikum – um sorriso de orelha a orelha.<sup>1</sup> De acordo com as notícias do *ABC news*:

A treinadora de 40 anos estava à vontade com a baleia e havia acabado de acariciar o nariz dela. Entretanto, em uma cena que horrorizou os visitantes do *SeaWorld*, Tilikum agarrou o longo rabo de cavalo da treinadora quando esta virou de costas, puxou-a para dentro da piscina e começou a balançar-la de um lado para o outro em sua boca. (Mooney, 2010)

Após puxar a treinadora em direção à água, Tilikum nadou de piscina em

piscina com o corpo de Brancheau em sua boca, depois de finalmente ceder ao ser atraído a um estreito espaço. Na autópsia, revelou-se que a treinadora morreu de traumatismo e possuía grandes danos na cabeça, costelas e vértebras. Ela também foi afogada. Treze meses depois, em Março de 2011, Tilikum retornou ao *SeaWorld* e foi levado a performar novamente, muitas vezes ao lado de seu neto e filha. Dezenove meses antes, em 21 de Fevereiro de 1991, a mesma baleia estava envolvida com a morte de outro treinador, desta vez no *SeaLand* do Pacífico, em Victoria - British Columbia. Tilikum também estaria “envolvido”, mas não seria “responsável”, em uma terceira morte em 1999, quando um invasor do *SeaWorld* foi encontrado morto nas costas de Tilikum logo no período da manhã, momento no qual os trabalhadores chegam para abrir o parque.

A vida cativa de Tilikum começou quando ele foi levado (junto com duas outras baleias) das águas da costa Leste da Islândia em 1983 e conduzido à região Oeste do Canadá para substituir outra orca que recentemente havia morrido. No *SeaLand* Victoria, seu primeiro lugar de aprisionamento, Tilikum compartilhava uma pequena piscina com outras duas orcas e regularmente se machucava dentro deste espaço apertado. Após ter seu

primeiro filho em cativeiro, Tilikum seria impedido de interagir com sua prole. Tilikum é o pai e o avô de dezesseis proles cativas. Enquanto era “treinado” no *SeaLand*, Tilikum e outras baleias eram vítimas do “treinamento baseado na privação de alimento”, técnica a partir da qual a comida era negada aos animais que se recusavam a responder aos comandos do treinador. Durante o horário comercial do parque, as baleias eram alojadas em uma canaleta ao lado do Oceano, separada das vastas águas por uma rede. À noite, temendo a liberação dos animais (seja por meio de suas próprias ações ou por meio da intervenção de um ativista), as orcas eram transferidas para canaletas medindo apenas 6m de profundidade e 8m de diâmetro. (Williams, 2001: 47) Os tanques mal forneciam espaço suficiente para as grandes baleias se virarem. Muitas vezes, as orcas que manifestavam resistência à transferência para estas pequenas canaletas eram sancionadas a partir da privação de 100% de sua cota diária de alimento. (*ibid.*)

Em razão de Tilikum ter sido apropriado pelo *SeaLand* após outras orcas cativas, ele existia na parte inferior de uma hierarquia social interespecies e era regularmente mordido e machucado pelas duas baleias com as quais ele morava, Haida II (a mãe da primeira cria

de Tilikum) e Nootka IV. Sem uma piscina separada para viver, Tilikum era forçado a absorver os ataques das baleias que ocupavam uma posição mais elevada na hierarquia, isto é, as orcas “veteranas”. Após a morte do primeiro treinador em 1991, Tilikum foi transferido à Flórida, colocado em um grande tanque e não mais treinado por meio da privação de alimento. Aparentemente, estas mudanças não foram suficientes para impedir novos atos de violência. A existência de Tilikum no *SeaWorld* Orlando consistia em períodos de isolamento pontuados por sua performance no show Believe. Os organizadores do show visavam treinar Tilikum para que ele usasse sua longa cauda a fim de jogar [to splash] água de modo a encharcar as quinze primeiras fileiras de espectadores.

As principais organizações de bem-estar animal, incluindo A *Sociedade de Conservação de Baleias e Golfinhos* [The Whale and Dolphin Conservation Society] e A Sociedade Mundial de Proteção aos Animais [The World Society for the Protection of Animals], lutaram contra a domesticação de orcas citando problemas rotineiros de saúde concernente à vida em cativeiro. Por exemplo, 60-90% das orcas macho

mantidas em cativeiro experienciam um colapso na barbatana dorsal, e Tilikum não é exceção com sua barbatana dorsal completamente destruída no lado esquerdo. Esta condição é possivelmente causada por aditivos químicos na água, mudanças dietéticas, diminuição da pressão arterial em decorrência da diminuição de atividades e aumento da temperatura em virtude da constante exposição ao sol durante as performances. (NMFS, 2005: 38) A *Sociedade de Conservação das Baleias e Golfinhos* [The Whale and Dolphin Conservation Society] argumenta que tal destruição se deve ao fato das baleias nadarem repetidamente em pequenos círculos no espaço inadequado dos tanques que são oferecidos pelos parques. (Williams, 2001: 52) Críticas relativas à manutenção de baleias e de outros animais marinhos em cativeiro têm recebido cada vez mais atenção após o lançamento do filme *The Cove* (2009) no qual Ric O’Barry, o ex-treinador responsável pelos atores golfinhos utilizados na série televisiva *Flipper* (1960), começa a publicizar uma campanha contra o seu antigo ramo de trabalho. Desde que deixou o show, em meados de 1970, O’Barry se envolveu na



libertação clandestina de inúmeros golfinhos cativos. (Monroe, 2009)

### **Baleias assassinas e Insurrecionários Queers**

As condições que parecem ter implicado o ataque de Tilikum em 2010 são bem documentadas e só podem ser lidas como um sinal de alerta em relação a mais ataques de retaliação no futuro. Orcas como Tilikum são forçadas a performar em shows como *Believe*<sup>ii</sup>, encenados três vezes ao dia por trinta minutos para um público de mais de 5.000 pessoas, um negócio que rende \$1.2 bilhões por ano ao *SeaWorld* Park (Garcia, 2011: “SeaWorld...”), ou seja, o lucro é proveniente da exploração de baleias, golfinhos e outros animais não-humanos. O show *Believe*, que no passado contou com Tilikum, foi interrompido em Abril de 2011 (Bevil, 2011) e substituído pelo *One Ocean*, um show destinado à “conexão com as emocionantes criaturas do mar e à percepção de que somos todos parte de um mundo, um oceano... vocês podem perceber que todos nós temos o poder de fazer a diferença neste planeta que compartilhamos”. (SeaWorld, 2011) O principal treinador do *SeaWorld* declarou aos meios de comunicação que o show *One Ocean* é “projetado para criar

uma interconexão com as baleias sem ter que estar na água”, e para “ênfatisar a personalidade individual de cada uma das duas dúzias de baleias assassinas que compõem a coleção do *SeaWorld*”. (Garcia, 2011: “Killer...”)

O ataque de Tilikum em 2010 não é considerado atípico. Na natureza, existem pelo menos três incidentes, nenhum fatal, nos quais orcas atacaram humanos. Esta informação contrasta fortemente com os registros concernentes às orcas em cativeiro, as quais estiveram envolvidas em ao menos quarenta ataques, incluindo quatro fatais. Assim, parece que viver em cativeiro aumenta a probabilidade de uma orca levar a cabo um ataque letal. Isto pode ser uma coincidência ensejada pela proximidade ou um produto dos maus-tratos no cativeiro. Parece também que uma orca envolvida em um ataque estaria mais propensa a se envolver em outro, já que pelo menos nove orcas são consideradas “reincidentes”, ou seja, envolveram-se em vários ataques contra humanos. Tal observação não escapou à mídia, assim como fica evidente em um artigo que arrogantemente afirma que as “baleias assassinas não são, em geral, vistas como ameaça aos seres humanos, embora

baleias assassinas cativas sejam famosas por atacar seus tratadores em parques temáticos”. (Gardner and Tweedy, 2010) Ademais, a cauda mortal de Tilikum era comumente conhecida entre os funcionários do *SeaWorld*, a tal ponto que eles poderiam comentar que “[Tilikum] era considerado tão perigoso que os novos trabalhadores eram rotineiramente alertados que aquele que estrasse em sua piscina poderia ‘sair como um cadáver’”. (Kennedy, 2010)

Em razão da propensão das orcas cativas em atacar, o novo show *One Ocean* foi projetado com a segurança dos treinadores em mente. De acordo com o *SeaWorld*, os treinadores do *One Ocean* trabalham “exclusivamente no palco” e manobras como a do “rocket hop”, na qual o treinador é lançado aos ares impulsionado pelo nariz da orca, foram substituídas por “múltiplas orcas performando unisonamente... em meio a fontes gigantes”. (Garcia, 2011: “Killer...”) Após o ataque de Tilikum em 2010, os treinadores do *SeaWorld* começaram a “re-treinar” as orcas, disciplinando-as a “nadar em torno do perímetro de suas piscinas enquanto ignoram progressivamente maiores distrações”. (Garcia, 2011: “SeaWorld...”) De acordo com o *SeaWorld*, esta técnica de treino,

conhecida como “treino de dessensibilização da água”, será usada para disciplinar todas as orcas da sua “coleção corporativa”, embora tenha sido anunciado que Tilikum seria excluído deste processo.

As considerações da mídia que se sucederam a morte de Brancheau em 2010 previsivelmente evitaram discutir a domesticação, o especismo e a dominação dos animais não-humanos em virtude dos dólares garantidos pelo entretenimento. As imagens divulgadas mostram a treinadora humana e a orca performer (trabalhadora escrava) como amigas, similarmente ao modo pelo qual alguém se relaciona a um animal companheiro que vive em casa. O destinatário destas imagens é levado a sentir que aquilo que ocorrera naquela tarde de Fevereiro consistira em um acidente raro com um *animal imprevisível*. Somos levados a atribuir as ações da orca ao medo ou confusão e não à raiva e à frustração. Em discussões e reportagens, o observador é lembrado da alegria da orca em receber os cuidados da treinadora antes do ataque; a intenção sendo a de conceber a relação humano-animal como uma cooperação simbiótica e não como uma relação de dominância entre mestre-escravo. Como se o animal subjugado, do mesmo modo

que um bichinho de estimação, esperasse encontrar consolo em seu treinador para “esbanjar amor incondicional... [para ser um] escravo afetivo” (Haraway, 2008: 206) em troca de alimento e cuidado. Alguém poderia argumentar que relações entre humano-animal, nas quais o jogo entre “falta de objetivo e de função’ é usado para enriquecer ambas as partes vivas” (ibid.: 223, 237), são possíveis para benefício mútuo. Apesar desta possibilidade, tal aproximação-igualitária ou tal jogo multiespécies não ocorre quando uma das partes é mantida e criada em cativeiro e forçada a performar para o entretenimento dos seus opressores.

O que se seguiu, em consonância com a mídia, foi um exercício retórico que se propunha reformular de maneira correta as ações de Tilikum para explicá-las em termos de uma imprevisibilidade acidental que não fora provocada por uma rebelião em relação à dominação. É evidente para antiespecistas que Tilikum não estava brincando enquanto preso no *SeaWorld*. Ele não vivia como um animal de companhia. Ele era um sujeito aprisionado, vítima de uma violência sistematizada inerente ao encarceramento e a performances coagidas. Esta realidade corporal se entrelaça ao pensamento contemporâneo relativo à teoria *anarco-*

*insurrecionária Queer*, a qual será explorada nas páginas seguintes. Tal análise começa com a asserção de que tanto animais não-humanos quanto pessoas Queer experimentam de maneira não-abstrata a *atual violência* como o produto de sua subjugação. Para fazer remissão à referida publicação *anarco-(neo) insurrecionária Queer*, citamos:

Nós, Queers, experimentamos, diretamente com nossos corpos, a violência e a dominação do mundo. Classe, Raça, Gênero, Sexualidade, Habilidade; embora estas categorias de opressão, as quais são inter-relacionadas e sobrepostas umas as outras, sejam geralmente perdidas na abstração, queers são forçadxs a entender cada uma delas fisicamente. (Towards, 2008: VI)

Nesse íterim, somos capazes de começar a ver a interseccionalidade do quadro político que rejeita a dominação violenta baseada tanto na espécie quanto na força usada para disciplinar os corpos dos denominados desviantes sexuais e discrepantes de gênero. Dias após o ataque de Tilikum em 2010, em 4 de Março, um comunicado foi escrito e distribuído pela rede *anarco-insurrecionária Queer* conhecida como *Bash Back!* (BB!). O comunicado, intitulado “*Bash Back!ers*, em apoio à autonomia da ação animal, clamam pela

solidariedade trans-espécie em relação a Tilikum”<sup>iii</sup> [Bash Back!ers In Support of Autonomous Animal Action Call for Trans-Species Solidarity With Tilikum], satiricamente declarou “solidariedade a todxs que assassinam treinadores” e anunciou que “prisioneirxs políticos não-humanos do *SeaWorld* Orlando organizaram o primeiro capítulo da *Splash Back!*, uma tendência insurrecionária dos animais marinhos dedicados a destruir todas as formas de opressão”. (Bash Back! News, 2010) Além disso, a Bash Back clamou por “ações solidárias ao Tilikum por todo o país para apoiar a autonomia e a resistência animal”. (Bash Back! News, 2010)

### **Gays, Trans, Lésbicas e Redes de Afiliados Queer**

O comunicado *Splash Back!* foi escrito anonimamente por ativistas que se identificam pelo apelido BB!. A BB! surge na América do Norte como uma força militante que visa redefinir a *práxis* política, na medida em que enseja uma identidade política emergente que desafia as tendências desdenhosas localizadas no reformismo e, muitas vezes, no assimilacionismo dos movimentos lésbico, gay, bissexual e transgênero (LGBT) que

são incorporados por organizações como a da *Luta pelos Direitos Humanos* [The Human Rights Campaign - HRC].<sup>iv</sup> Ao longo desta investigação, é importante compreender que a BB! corresponde a uma das redes vinculadas aos movimentos insurrecionários e insurrecionários Queer e que, no que tange à tendência BB!, isto é, a esta rede específica, o comunicado *Splash Back!* é um entre vários textos. De fato, nossa análise tem procurado, sempre que possível, realizar observações gerais, visto que a problematização que se desenvolve deve ser pensada como uma discussão das contribuições insurrecionárias, e não apenas das contribuições de um único texto político, à crítica animal e à teoria queer.

A intervenção BB! deve ser entendida como uma *tendência* – uma forma de pensamento e de ação – posicionada no interior de um meio insurrecionário mais amplo, e não como um grupo estático ou movimento. Em seu curto período de tempo, enquanto detentora de uma existência auto-identificada (2007-2011), a *tendência BB!* se tornou uma presença extremamente ativa na ação insurrecionária da América do Norte. Através de discussões desenroladas na internet, de encontros regionais semi-regulares e da publicação

de comunicados políticos, a BB! desenvolveu uma retórica que busca expandir a esfera de inclusão em torno dos binarismos gay/hétero e macho/fêmea, oferecendo um modelo interseccional e transfigurador de luta revolucionária, influenciado não somente pela teoria Queer, pelos estudos sobre gênero e pelo feminismo, mas também por movimentos insurrecionários anti-autoritários que desafiam o poder do Estado. Este modelo expandido oferecido pela tendência BB! procura avançar na luta pela *libertação Queer* e não na luta pelos “direitos gays”. As células autônomas filiadas à BB! criticaram os movimentos LGBT no que se refere à campanha para revogar o “Não pergunte, Não Diga” [Don't Ask Don't Tell], bem como no que se refere às campanhas que advogam o casamento gay. Ativistas da BB! afirmaram, na ocasião, que pessoas Queer não devem procurar pelo reconhecimento do Estado através de reformas legais, diferentemente devem trabalhar para desafiar a heteronormatividade do casamento sancionado pelo Estado e as conexões entre a política militar, a violência estrutural e o disciplinamento dos corpos Queer.

A rede BB! de projetos, setores e células<sup>9</sup> foi fundada em Chicago, no ano de 2007, e está intimamente ligada ao meio anarquista da América do Norte. O apelido foi usado em atos de demolição da propriedade destinada ao assimilacionismo de grupos LGBT (isto é, HRC), a eventos relativos à Parada do Orgulho Gay [Pridefest], bem como a outras instituições vistas como contribuintes da opressão Queer. A BB! também esteve envolvida em protestos que confrontavam os supremacistas brancos, a Convenção Republicana Nacional, a política de brutalidade e a violência contra a pessoa trans. Através de atos de violência política e da produção de um discurso revolucionário, a BB! buscava redefinir a luta política afirmando que a libertação Queer é um ato de anti-assimilacionismo, uma “guerra social” que se faz pelo posicionamento em oposição não somente ao Estado, mas também ao amplo discurso dos binarismos, dos sexos e dos gêneros e ao disciplinamento dos corpos, assim como apontado em uma perspectiva foucaultiana.

Projetada em similitude a outros movimentos horizontais de esquerda, a rede BB! não tem uma direção centralizadora e hierárquica e de modo algum oficializa ações ou declarações

escritas em seu nome. Apesar deste obstáculo, uma descrição concisa pode ser tomada da seção “Sobre mim” [About me] das *webpages* das células de Denver e da Philadelphia, nas quais a BB! é descrita como:

Uma rede radical de projetos queer anti-autoritários nos Estados Unidos. Bash Back! procura criticar a ideologia convencional do movimento LGBT, o qual, como vemos, dedica-se à obtenção de privilégios hétero por assimilação às instituições dominantes na sociedade heteronormativa. Os setores da Bash Back! empregam a estratégia da ação direta para confrontar o capitalismo e todas as formas de opressão inter-relacionadas, especialmente a fim de expor a ideologia gay convencional e os perigos do assimilacionismo ou homonormatividade. Bash Back! é notavelmente influenciada pelo movimento anarquista e por outros grupos queer radicais, tais como Act Up e Gay Shame. Inspiramo-nos em eventos como Stonewall Riots e White Night Riots. (Bash Back Denver, n.d.; Bash Back! Philly, n.d.)

Similarmente, a célula de Chicago se descreve como:

(...) anti-assimilação, sexo-positivo, anti-racista, grupo radical de queers, trans e anarco-feministas dedicado à erradicação da heteronormatividade por meio da subversão das normas binárias de gênero, do capitalismo e do ataque a todas as opressões que se cruzam incluindo - mas não se limitando - a supremacia branca, o patriarcado, o classismo, o ableísmo, a

gordofobia, a transfobia e o lookismo (...). (Bash Back! Chicago, n.d.)

Fort Wayne, o grupo do Texas se descreve como:

Um grupo radical de queers, trans e feministas dedicado a construir comunidades fortes e oposições militantes ao heterossexismo, à transfobia e a todas as formas de opressão, incluindo a supremacia branca, o patriarcado, o fascismo, o ageísmo, o classismo, o capitalismo, a gordofobia, a femofobia, o ableísmo, a pobreza e as fronteiras. (Bash Back! Fort Wayne, n.d.)

Note que nas descrições anteriores, relativas à lista dos sistemas de opressão, as células não fazem menção ao binarismo de espécies concernente ao humano-animal. Embora as células citem consistentemente suas oposições à “supremacia branca, ao patriarcado e (...) ao classismo” (Bash Back! Chicago, n.d.; Bash Back! Fort Wayne, n.d.), estes breves manifestos carecem de um reconhecimento explícito em relação à política de oposição ao especismo.

Apesar das nuançadas diferenças concernentes ao modo pelo qual cada célula descreve a si mesma, todas as células da rede BB! devem aderir a quatro *pontos de unidade*, os quais estabelecem:

- 1) A luta pela libertação. Nada mais, nada menos. Reconhecer que as formas de opressão institucionais, tais como o casamento e o militarismo, não são degraus em direção à libertação, mas antes em direção à assimilação heteronormativa.
- 2) A rejeição ao Capitalismo, ao Imperialismo e a todas as formas do poder estatal.
- 3) A oposição ativa à opressão dentro e fora do “movimento”. Supremacia branca, Patriarcado, Heterossexismo, Ageísmo, Adultismo, Xenofobia e todos os comportamentos opressores não serão tolerados.
- 4) O respeito à diversidade de táticas e de luta pela libertação. Não condenar uma ação somente com base nos fundamentos a partir dos quais o Estado julga que algo é ilegal. (Bash Back! Memphis, 2008)

Faz-se necessário ressaltar no interior deste debate que, no que tange aos *pontos de unidade* da rede, o especismo é mencionado como uma

opressão em relação a qual é preciso “opor-se ativamente”, seguindo as revisões feitas em 2008 pela *BB!* de Memphis. Assim, embora a rede em geral deva aceitar esta posição enquanto parte de seu projeto, uma política antiespecista não é mencionada nos manifestos individuais das células pesquisadas. Contudo, os comunicados assinados com o nome *BB!*, que circulam após uma célula clamar por ação, são mais importantes do que as estáticas diretrizes adotadas pelas células da rede. Entre a fundação em 2007 e a declaração de sua “morte” em Janeiro de 2011 (Bash Back! News, 2011), o apelido *BB!* foi usado para assinar numerosos comunicados elaborados de acordo com a ideologia da rede ou em virtude do clamor por atos políticos. O comunicado *Splash Back!*, escrito em Março de 2010, é um exemplo.

Este comunicado, apesar de ser linguisticamente brincalhão e claramente demarcado por sátira, oferece contribuições teóricas importantes tanto aos estudos Queer quanto aos estudos voltados à crítica animal. O comunicado *Splash Back!* serve como um nexos raro entre as políticas contemporâneas emergentes atreladas ao insurrecionismo anarquista anti-autoritário, à libertação animal e ao anti-assimilacionismo Queer.



É nesta encruzilhada que a *BB!* escolhe envolver o leitor, ou seja, desafia o espectador ao propor que todas as opressões merecem resistência. Isso inclui, por um lado, a opressão relativa à heteronormatividade e ao heterossexismo, confrontados pela teoria Queer; e por outro lado, a opressão concernente ao antropocentrismo e ao binarismo especista humano-animal, confrontados pelos pesquisadores que se dedicam aos estudos referentes à crítica animal e pelos libertadores de animais.

### **Matrizes da queerização e oposição à Reforma Assimilacionista**

Os anônimos textos políticos que estão sob análise procuram redefinir e ampliar a esfera da influência da teoria Queer no que tange ao enfrentamento em relação a binarismos sistêmicos adicionais, ou seja, para além daqueles situados na raça, classe, sexo, gênero, sexualidade, habilidade, idade e etc. O exame da intersecção entre as opressões também se articula à literatura acadêmica através do trabalho de autoras como Patricia Hill Collins, que cunhou a terminologia “matriz de dominação” [matrix of domination] (2000:227-8) para se referir às taxonomias sobrepostas em que a

“dominação é organizada.” Collins (2000) propõe que “todos os contextos de dominação incorporam alguma combinação da intersecção de opressões... o conceito da *matriz de dominação* encapsula a universalidade da intersecção de opressões tal como organizada a partir de diversas realidades locais”. (228) A noção concernente à inter-relação dos sistemas de opressão se desenrola, geralmente, ao longo da literatura insurrecionária Queer (e não somente na *BB!*). Logo, para esta experiência fundacional, a posição de intersecção das opressões é denominada “Totalidade” e é definida da seguinte maneira:

Como queers, nós entendemos a Normalidade. O Normal é a tirania de nossa condição, reproduzido em todas as nossas relações. A Normalidade é violentamente reiterada em cada minuto de cada dia. Nós entendemos a Normalidade como a Totalidade. A Totalidade sendo a interconexão e a sobreposição de todas as opressões e da miséria. A Totalidade é o Estado. É o Capitalismo. É a Civilização e o Império. A Totalidade é a fixação da crucificação. É o estupro e o assassinato cometido pelas mãos da polícia. Isto é “Str8 Acting” [Ato Hétero] e “No Fatties or Femmes” [Nem Gordos e Nem Mulheres]. (Towards, 2008: II)

A partir disso, torna-se possível perceber a similaridade entre a “matriz de dominação” de Collins e a “Totalidade” insurrecionária, isto é, como ambos os conceitos significam a condição de existência que se atrela à força coletiva dos sistemas interseccionais de opressão.

O trabalho interseccional de Collins espelha as contribuições teóricas e práticas baseadas na rede *BB!*. É por meio das campanhas da *BB!* que se torna possível examinar os avanços concernentes ao discurso teórico em torno da teoria Queer e, eventualmente, em torno dos estudos críticos animais. Por exemplo, em ações da rede em relação ao casamento gay, os comunicados da *BB!* argumentavam em prol da dissolução da instituição em si mesma e, expandindo o Marxismo tradicional, eles acusavam o casamento de servir para ordenar a sociedade em vista da regulação da heteronormatividade monogâmica, do consumo e da acumulação de capital. Ao invés de argumentar em razão dos direitos *iguais* para Queers (que são buscados no casamento), a *BB!* advoga a favor do abandono total do casamento por todas as pessoas. O comunicado *Splash Back!*, escrito por “uma célula anônima da *Bash Back!*”, procura

estender ainda mais a matriz anti-opressão em direção a outras arenas de dominação, na medida em que interroga sistemas de hierarquia e desafia a perspectiva antropocêntrica vinculada a movimentos anti-autoritários tradicionais. O comunicado *Splash Back!* intenta se mover para além do quadro da “libertação total” - oferecido por libertários contemporâneos, tais como a *Frente de Libertação da Terra* [Earth Liberation Front] (ELF) e a *Frente de Libertação Animal* [Animal Liberation Front] (ALF)<sup>vi</sup> - para argumentar por aquilo que tais ativistas anônimxs designam como “solidariedade total”. O quadro na “libertação total”, mesmo não tendo nenhuma definição formalmente decretada, corresponde à tentativa de estabelecer uma política libertária holística, na qual formas de dominação em intersecção são desafiadas por atores humanos. Consiste em uma luta contra “a dominação de todos os tipos”. (Best, 2009: 199) Diz respeito à tentativa de atingir um ponto pós-libertação por meio da ação humana, pois “antes de serem libertados, os indivíduos são oprimidos, subjugados e indevidamente restringidos” (Bernstein, 2004: 93)

Um exemplo desta perspectiva relativa à “libertação total” pode ser visto

no website mexicano “*Liberación Total*” (Libertação Total), o qual reporta atos de violência política concernentes à libertação animal, à libertação da Terra e a práticas anti-estatais (por exemplo, libertação humana através das lutas vinculadas às Primeiras Nações [First Nations] e problemas atinentes à prisão). O site possui uma bandeira na qual se lê “*humana, animal y tierra*” (humano, animal e terra).<sup>vii</sup> Para os criadores do *website*, a “*libertação total*” consiste na campanha de humanos para libertar animais não-humanos, animais humanos e a Terra da destruição, mercantilização e domesticação. Isso se realiza através do ataque de atores humanos à propriedade de outros atores humanos. Em uma segunda articulação do quadro da “*libertação total*”, pode-se considerar o comunicado emitido em 21 de Setembro de 2011 por uma célula chilena do ALF. Nesta mensagem anônima, a responsabilidade pelo incêndio de um rodeio é expressa da seguinte maneira: “Não haverá paz enquanto animais forem escravizados, enquanto nós formos escravizados e enquanto a Terra possuir um mestre! Pela Libertação Total (humano, animal e Terra) – Frente de Libertação Animal” (Frente de Liberación Animal, 2011). Na declaração chilena o “nós” que desafia a escravidão é um “nós” humano e o sujeito “animal” escravo é um animal não-humano. Assim, nestes dois exemplos, no contexto dos ataques do ALF/ELF, bem como no de outros que se reportam à “*Libertação Total*”, o campo de batalha é diretamente constituído pelos humanos sabotadores e pelos humanos proprietários de capital, os quais são alvos dos ataques.

### **Da “Libertação” à “Solidariedade”: reconsiderações sobre a passividade da vítima**

A “solidariedade total” articulada no comunicado *Splash Back!* se mostra como um novo ou mais desenvolvido quadro da “*libertação total*”, pois questiona a passividade do sujeito que é libertado. No caso da “greve da orca” de Tilikum, queers da *BB!* desarticulam a passividade da escravidão e atribuem agência ao ato de violência da orca. No interior do quadro da “*libertação total*”, humanos radicais defendem a Terra e os animais, na medida em que estes sujeitos se apresentam como vítimas inertes. Assim, oferecer *solidariedade* e não *libertação* é ampliar uma análise antiespecista articulando a ação tanto ao sujeito subjugado quanto ao seu *libertador* – não somente a um gesto de caridade do forte, no qual *humanos*



salvam animais não-humanos (e a Terra) das ações praticadas por outros humanos. Esta mudança concernente ao forte (humano) que salva o fraco (animal) busca problematizar a libertação por meio do reconhecimento de que, neste caso, os atores “fortes” (humanos) são os primeiros opressores dos atores “fracos” (animais), já que os criam, capturam e exploram para o uso dietético, científico e de entretenimento.

O comunicado *Splash Back!* provê um nível de *agência* à orca escravizada que o mais amplo discurso relativo à libertação animal não oferece. A *queerização* do ato de libertação animal se vincula ao desvelamento da não-passividade do sujeito oprimido. Esta agência vinculada à baleia orca, a qual permite vislumbrar o animal não-humano atacando ativamente como em um ato de insurreição, busca articular o conceito de “ataque”, tal como explicado pelo teórico contemporâneo do insurrecionismo, Joe Black. No ensaio, “Anarquismo, Insurreição e Insurrecionismo” [Anarchism, Insurrection and Insurrectionalism], Black escreve:

O conceito de “ataque” está no coração da ideologia insurrecionária, este é explicado da seguinte forma: Ataque é a recusa da mediação, pacificação, sacrifício,

acomodação e reconciliação na luta. É a ação e o aprender a agir, e não a propaganda, que irão abrir o caminho para a insurreição, embora análises e discussões tenham um papel no que se refere à clarificação concernente ao modo de agir. A espera só ensina a espera; na ação se aprende a agir. (Black, 2006: n.p.)

No caso de Tilikum, o comunicado presa a orca precisamente no que se refere a esta tendência, a saber, pela “recusa de mediação, pacificação, sacrifício, acomodação e reconciliação na luta”. (ibid.) Esta apreciação positiva atinente a um sujeito não-mediado e não-pacificado existe no coração da tendência insurrecionária moderna e é central no quadro da BB!. Tal defesa em relação a atores radicais que resistem à pacificação e à mediação no fraseado linguístico militante pode ser vista, por exemplo, no comunicado da BB! emitido em Março de 2009, “Solidariedade a todxs que matam policiais” [Solidarity With All Cop Killers]. Uma “célula desconhecida da Bash Back” escreve:

Em 21 de Março, Lovelle Mixon atirou em cinco policiais, matando quatro antes de morrer no tiroteio contra a Bash Back; isso é inverter os fluxos de poder e violência, explodir a hiper-normalidade em situações de revolta anteriormente impensáveis. Assim, demonstramos a mais profunda afinidade por todxs que reagem contra a pobreza afetiva e a opressão deste mundo... Como a polícia e

a mídia trabalham para difamar e caluniar Lovelle Mixon, nós expressamos nossa total solidariedade. Até que cada queerbasher seja atacado e um policial se torne nada mais do que memória. (Bash Back! News, 2009)

Nesse comunicado, podemos ver um sentido similar em relação à solidariedade que foi demonstrada no caso do Tilikum. A célula da BB! presa pela ação do oprimido (por exemplo, Tilikum e Lovelle Mixon) contra o opressor (a treinadora de animais e a polícia) e oferece solidariedade “a todxs que reagem contra...a opressão”. (ibid.) O comunicado da BB!, *Splash Back!*, acrescenta muito à queerização do discurso relativo à libertação animal, emprestando algumas de suas tendências dos insurrecionários, mas também servindo para criar novos domínios de contribuição teórica por meio, por exemplo, da redefinição do sujeito vitimado, o qual se torna um ator radical na guerra contra a dominação.

### **Resistindo à Apropriação: o desafio das noções de “reação”, “retaliação” e “represália”**

Este elogio a atores que “reagem”, o qual frequentemente ocorre na literatura insurrecionária em geral, requer uma interrogação adicional quando desejamos nos aproximar de um quadro libertário

que evita a apropriação. Enquanto se examina o comunicado *Splash Back!*, faz-se importante considerar se a reinterpretação dos atos de Tilikum constitui uma apropriação do ideário humano, que visa objetivos próprios, no que tange à violência da orca. As políticas da BB! estariam preocupadas com o bem-estar de Tilikum? Ou elas estariam contribuindo ainda mais para a exploração de um ser que já é oprimido? Apesar destas preocupações, pode-se argumentar que a BB! evita a armadilha da apropriação e, ao invés disso, joga com a noção de que os animais agem nocivamente em relação a seus opressores na medida em que rejeitam a dominação e não simplesmente evitam a dor. Estendendo esta cautelosa ressalva em direção à Terra, pesquisadores como Jean Baudrillard sugerem que os desastres naturais possuem uma função similar, a saber, corresponderiam a experiências vivas da “insurreição da natureza”. No texto “A Agonia do Poder” [The Agony of Power] (2010), Baudrillard escreve:

A violência dos distúrbios naturais aumenta com a intensificação da violência tecnológica...É como se a Natureza estivesse promulgando a vingança...respondendo de modo “terrorista” a partir de terremotos e erupções. Na insurreição de elementos

naturais, há uma insinuação de represália.  
(101)

Nesse excerto, Baudrillard sugere uma ligação entre o ecocídio e os desastres naturais, já que constrói uma conexão entre “a intensificação da violência tecnológica” e a “vingança”, “insurreição” e “represália” relativa aos terremotos, tsunamis e furacões.

Outro exemplo desta difícil distinção pode ser encontrada na campanha publicitária criada, em 2008, pelo grupo denominado Pessoas pelo Cuidado Ético dos Animais [People for the Ethical Treatment of Animals] (PETA) e utilizada anualmente durante a “Semana do Tubarão” [Shark Week]. Na propaganda do PETA, uma perna dilacerada e sangrenta é mostrada de modo protuberante na boca de um tubarão e a legenda diz “A Retaliação é o Inferno. *Go Vegan*”.<sup>viii</sup> A propaganda foi criada após a lesão de Charles Wickersham de 21 anos, o qual foi atacado por um tubarão enquanto realizava uma pesca submarina no Golfo do México no final de Setembro, em 2011. (Marta, 2008) A mensagem nem um pouco sutil do anúncio corresponde à ideia de que o pescador foi atacado, pois suas ações irritaram o tubarão, que escolhera

promulgar sua “vingança” por meio do ataque a Wickersham. Ao analisarmos estes incidentes, faz-se importante examinarmos a potencialidade da antropomorfização da agressão da orca ou do tubarão. Através da retórica da BB!, as noções de agressão e libertação são queerizadas, mas ainda assim devemos perguntar: Se assumimos que a baleia mostra raiva em solidariedade à resistência às opressões, então como esta raiva apropriada serve para queerizar a noção concernente à agência animal? Ademais, faz-se possível teorizar sobre a agressão proveniente do animal não-humano sem a adoção de um quadro antropocêntrico?

As contribuições retóricas do comunicado *Splash Back!* buscam repensar a orca vitimizada como o mais novo ativista radical que “transforma seu corpo mercantilizado em uma órgão da máquina de guerra”. (Bash Back! News, 2010) A teoria Queer nos permite interrogar reflexivamente o movimento interno de afirmações como “animais são atores passivos a serem libertados” para, desse modo, consistentemente avançar em direção a um futuro libertador, na medida em que novas formas de opressão são compreendidas. Isto segue uma tendência



nos movimentos sociais centrados na justiça, nos quais se avança constantemente na esfera de inclusão por meio das lutas libertárias. Esta tradição é evidente na mudança de nome de departamentos universitários, que se chamavam *Departamento de estudos sobre a mulher* e passaram a ser denominados como *Departamento de estudos sobre gênero e sexualidade*. Tais departamentos começaram a incluir discussões concernentes à masculinidade e à variação de gênero e - quando o estudo de gênero deu espaço ao estudo Queer - o sexo, o gênero e a sexualidade foram ainda mais problematizados. Para ativistas da BB!, o movimento estendeu ainda mais a tradição inclusiva e começou a confrontar o binarismo de espécies, ao lidar com uma teoria Queer não-antropocêntrica que subverte as noções de apropriação. Pode ser dito que os ativistas insurrecionários da BB! queerizam tanto o campo dos estudos Queer quanto as teorias dos movimentos sociais que defendem a libertação animal e a da Terra.

### **A queerização da vítima através da Insurreição e da Guerra Social**

A ideia de expandir a “libertação total” em direção à “solidariedade total” está enraizada no meio neo-insurrecionário

que tem ressurgido no anarquismo Norte Americano na última década. Este movimento é conscientemente cunhado como neo-insurrecionário em toda a nossa análise, pois se vincula ao desenvolvimento de um período político, logo após o fim da União Soviética em 1989, no qual o anarquismo revolucionário ocorre. Tal ponto da taxonomia histórica é intencionalmente vaga no que tange à identificação de tendências ideológicas que se tornam inerentemente subjetivas e fluidas. Nesta análise, o anarquismo neo-insurrecionário é aquele que reemerge após os movimentos inspirados no marxismo armado das décadas de 60 e 70, tais como a *Facção do Exército Vermelho* [Red Army Faction] na Alemanha, e a *Brigada George Jackson* [George Jackson Brigade] e o *Exército Preto de Libertação* [Black Liberation Army] nos Estados Unidos. A ressurgência pós-marxista do ilegalismo no interior do anarquismo é destacada por pensadores como Alfredo Bonanno (b.1937) e organizações como a *Federação Anarquista Informal* [Informal Anarchist Federation] (de 2003 até o presente) e a *Conspiração das células de fogo* na Grécia [Conspiracy of Cells of Fire] (de 2008 até o presente). Esta ressurgência é historicamente marcada por um período



de tempo distinto daquele referente aos desejos insurrecionários de predecessores ilegalistas como Johann Most (1846-1906), Errico Malatesta (1853-1932) e La Nade à Bonnot (1911-1912) conhecido pejorativamente pelo Bando Bonnot.

Nos âmbitos deste tempo neo-insurrecionário, um grande número de pseudônimos individuais e coletivos surgiam enquanto pensadores formativos. Ademais, o espaço neo-insurrecionário fundamental foi o jornal filosófico francês (1999-2001) conhecido como *Tiqqun*. Assim como articulado nas páginas de *Tiqqun* e mais amplamente nas publicações conhecidas como *A Insurreição Porvir* [The Coming Insurrection]<sup>ix</sup>, estes anarco-insurrecionários contemporâneos ofereceram a noção de “guerra social” com o objetivo de confrontar e destruir todas as formas observadas de dominação. De fato, as contribuições anônimas de *Tiqqun* e outras publicações se voltaram à escrita de longos tratados sobre aquilo que constitui tal “guerra social” ou “guerra civil”, contudo, também podemos olhar para a publicação contemporânea anarco-insurrecionária Queer denominada “Em direção à Insurreição Queer” [Towards the Queerest Insurrection] que oferece a seguinte explicação sobre a “guerra

social”: “Queremos simplesmente arruinar a dominação em todas as suas variedades e formas interligadas. Esta luta, que inibe toda a socialização, é o que conhecemos como guerra social. Concerne tanto ao processo quanto à condição do conflito com esta totalidade”. (Towards, 2008: III)

Em certo sentido, a publicação “Em direção à Insurreição Queer” [Towards the Queerest Insurrection] queeriza a noção de “ataque”. Neste recente ataque queer, todas as formas de dominação que existem em colaboração dão ensejo a um movimento entrecruzado de solidariedade. Assim, enquanto Queer é preciso colocar-se ao lado dos sujeitos dominados, isto é, o movimento Queer coloca o sujeito em uma posição na qual atacar a dominação é contribuir para a sua própria libertação como uma “vítima” não-hétero. Para voltar ao “Em direção à Insurreição Queer” [Towards the Queerest Insurrection], citamos:

Queer é uma posição a partir da qual se ataca a normatividade – ou melhor, uma posição por meio da qual se entende e se ataca os meios em que a normalidade é reproduzida e reiterada. Ao desestabilizarmos a normalidade, podemos desestabilizar e nos tornar um problema para esta Totalidade...Ser queer é estar em conflito direto com as forças de controle e dominação. (Towards, 2008: VII-VIII)

De acordo com este panfleto, ser Queer é colocar-se ao lado do oprimido e, assim, o “ataque à normatividade” só pode ser benéfica a todxs que existem nas margens da Totalidade heteronormativa e antropocêntrica. O comunicado *Splash Back!* está claramente alinhado com este viés da análise insurrecionária, vejamos:

Consideramos o ataque a Dawn Brancheau um ato de guerra social, já que Tilikum deu nova amplitude às ondas que ele monotonamente criava através de seus respingos [splashes] inspiradores. Tilikum destruiu o que o destruía ao transformar seu corpo mercantilizado em um órgão da máquina de guerra; assim, levando a cabo uma greve da orca. (Bash Back! News, 2010)

Este apoio e desejo manifesto no que se refere ao ensejo da “guerra social”, ou seja, à “destruição do que destrói você”, podem ser percebidos em todos os escritos da BB!, bem como naqueles escritos mais gerais relativos ao meio anarco-Queer insurrecionário. A BB! se apropriou de uma postura violenta como seu *modus operandi*, de tal maneira que podemos nos deparar com fotos da BB! que nos remetem ao estilo do *Pantera Negra* [Black Panther], isto é, fotos nas quais ativistas aparecem mascaradxs com bastões, tacos, porretes, picaretas e outras armas nas mãos.<sup>x</sup> Redes insurrecionárias Queer coma

a BB! regularmente produzem propagandas envolvendo armas de fogo<sup>xi</sup>, de maneira a espelhar e tematizar as imagens adotadas por movimentos engajados na violência insurrecionária armada, os quais visam a morte das forças de segurança do Estado e o bombardeamento de bancos. A questão de saber se estas imagens correspondem a uma postura brincalhona, se elas se vinculam à projeção de uma posição idealista ou a um teatro político não é respondida, mas os atos da BB!, nos quais se distribuem *sprays* de pimenta e se defende a briga de rua, podem nos sugerir uma resposta em determinada direção.

A adoção e o redirecionamento da violência, esta *queerização da vítima*, por todxs que se auto-identificam Queers, também pode ser vista em um comunicado emitido em Abril de 2011 por ativistas que se articulam ao mesmo estilo das redes de ação direta, a saber, a *Ação Anti-Racista* [Anti-Racist Action] (ARA).<sup>xii</sup> O comunicado da ARA, escrito por uma “bicha” e intitulado “A rejeição da identidade de vitimização quando se racha um crânio Nazi” (The rejection of the identity of victimization through cracking a Nazi’s skull) presa pelos esforços de ativistas que contribuíram para a hospitalização de seis “Nazis”, bem



como para numerosas injúrias adicionais e danos à propriedade. O comunicado proclama orgulhosamente que os ativistas da ARA eram “negros, trabalhadores, imigrantes, mulheres, queers, trans e ou pessoas em liberdade condicional.” No comunicado, a dicotomia binária vítima/vitimizador é queerizada através da apropriação da “violência ideológica” (Zizek, 2008:10) do racismo/fascismo/nazismo e da reprodução desta como violência física advinda das “vítimas” Queers. No comunicado, afirma-se:

A lógica da vítima é constantemente empurrada em cima de nós. Diz-se que nós estamos “em risco” e devemos ser protegidxs e alcovitadx. Diz-se que precisamos de outros, usualmente do Estado, para nos proteger e se levantar por nós. Mas, através da ação na qual cabeças de Nazis são rachadas ao meio, nós rejeitamos a lógica da vitimização... Quando formos atacadx, buscaremos por cada um que nos atacou e contra-atacaremos dura e ferozmente, de tal modo que nós mesmxx iremos nos surpreender. Se os Nazis nos chamam de bichas, eles podem não estar tão longe do rótulo. Mas, se eles confundem esses insultos com fraqueza, as seis visitas hospitalares que enfrentaram provam o contrário. (Bitch Ass Faggot, 2011)

Dessa forma, podemos perceber mais uma tendência similar àquela articulada no comunicado *Splash Back!*. Em certo sentido, ambos os comunicados correspondem a chamadas “violentas”

para o armamento e são escritos por classes tradicionalmente oprimidas: animais encarcerados, Queers, imigrantes, pessoas trans e assim por diante. Em segundo lugar, tanto os comunicados da *BB!* quanto os da ARA queerizam a posse da produção de violência, apresentando a vítima como um novo e reinscrito sujeito Queer, um sujeito que vai contra-atacar quando oprimido – um sujeito que interpreta a opressão como uma representação da totalidade de todas as opressões que requerem desafio.

### **Os limites do movimento Queer e Por que nem todxs anarquistas são vegan?**

O comunicado *Splash Back!* engaja o leitor a um discurso antiespecista através do uso de uma linguagem retórica presuntiva. O comunicado apresenta uma presunção não declarada de que anarco-insurrecionários Queer anti-autoritários, e todxs que o movimento percebe como seus constituintes, estão abertos à queerização do binarismo de espécies e agem a favor da libertação animal. A presunção de que todxs que confrontam o binarismo hétreo/Queer similarmente desafiarão o binarismo animal/humano é contrária à real história do movimento LGBT, bem como à história da esquerda em geral. Estes movimentos permanecem

antropocêntricos em suas práticas e retóricas, amplamente preocupados com um míope e único problema e continuam a estabelecer resistências que desconectam as lutas relativas aos direitos *humanos*, direitos das *mulheres*, direitos dos *gays*, direitos *ambientais*, direitos do *Terceiro Mundo*, etc. (Best, 2009: 189) Estes movimentos, embora libertários em ideologia, regularmente desconsideram a interseccionalidade da análise antiespecista; assim, resistem à queerização dos binarismos quando eles (os ativistas humanos) caem do lado do opressor. O movimento insurrecionário Queer - o qual, conforme a *BB!*, busca pela queerização das análises sobre o binarismo - quando foca na crítica da dominação hierárquica de todas as formas, inclui a dominação especista. As ações e a retórica incorporadas no comunicado da *BB!* servem para desafiar e reconstruir a teoria Queer, expandindo a construção da “matriz de dominação” de Collins e aferindo que todos os binarismos são desafios que precisam ser igualmente superados.

Tal observação sobre os movimentos sociais incita a seguinte questão: Por que a esquerda anarquista/anti-autoritária não é

inerentemente antiespecista e pró-libertação, enquanto que uma rede Queer radical como a *BB!* se posiciona firmemente no campo político da libertação? A afirmação feita pela *BB!*, por meio da recusa em fornecer um argumento contra o especismo, assume que o círculo de Queers da *BB!* seria solidário a luta contra o especismo. É difícil discernir se um desafio ativista em relação ao especismo, por meio de ataques clamados pelo ALF/ELF, apoiaria tendências insurrecionárias Queer, mas poderíamos fazer uso do mesmo argumento de outra forma: Se alguém se opõe ao especismo, este mesmo alguém deve se opor a outros binarismos violentos, tais como aqueles que mantêm o sistema de homofobia, heterossexismo, assimilação Queer e transfobia. Assim, a postura radical do ALF/ELF, via suas práticas e retóricas, presume que todxs que participam destes movimentos são “pró-queer” (ou ao menos, no mínimo, não homofóbicos); mas esta lógica é falha no que se refere à explicação da questão que pergunta pelos motivos em razão dos quais os movimentos LGBT e anarquistas não são admitidamente antiespecistas.

No meio contemporâneo da esquerda é permitido ser um anarquista

que come carne, mas é impossível ser um defensor da libertação animal e simultaneamente racista, homofóbico ou sexista. É permitido ser um ativista LGBT articulado a HRC e ser também um classista, ableísta e transfóbico. Esta observação antropológica dos movimentos sociais representa um duplo padrão em que as “*questões animais*” estariam relegadas a um único problema político e não a uma subsequente articulação entre a tendência anarco-libertária em direção à horizontalidade, solidariedade, não violência e promoção de comportamentos não-coercitivos. Através da redação formulada pela BB!, pode-se perceber que o comunicado queeriza o projeto relativo à libertação animal ao estabelecer que ser solidário à BB! é apoiar firmemente uma perspectiva antiespecista. A BB! visa queerizar o discurso da esquerda anarquista contemporânea para entrever a presumida conexão entre as políticas anarquistas da anti-coerção, do anti-autoritarismo e da anti-mercantilização com o *anti-especismo*. A queerização é novidade no que tange a estas articulações. Se a queerização já tivesse se estabelecido, todxs que visam o anti-autoritarismo seriam veganxs na prática, da mesma forma que, na prática, todxs anarquistas

são presumivelmente feministas, *anti-racistas*, *anti-sexistas*, indivíduos Queer.

A rede BB! queeriza a própria teoria Queer na medida em que desafia a natureza única de uma análise baseada em identidades políticas. Não apenas na luta pelos interesses dos animais não-humanos a BB! age com solidariedade, mas também ao rejeitar um projeto de autosserviço. Se a BB! rejeitasse os animais não-humanos porque estes não incorporariam a tendência Queer e a variação de gênero, então o movimento cairia na mesma armadilha dos outros movimentos descritos acima. Ao invés disso, ao vincular a questão Queer à ampla questão da libertação, a BB! se mostra contra a especialização de problemas e contra a ideia “vamos frequentar minha escola de pensamento”, a qual poder ser vista em muitas facções da esquerda.

O quadro das ações de Tilikum no comunicado Splash Back! é certamente divergente das tradicionais mobilizações de esquerda, as quais incluem políticas antropocêntricas no que concerne à construção da “justiça”. Além disso, o elogio de uma “greve da orca” é também pouco familiar para os principais discursos relativos aos direitos dos animais e à libertação animal. Os discursos designados como *direitos* dos

animais e *bem-estar* animal visam estabelecer uma esfera protetiva em relação a animais não-humanos, enquanto aqueles que lutam pela libertação animal procuram desvincular estas criaturas do uso humano. Apesar destas principais posições em relação ao animal, nenhum dos três quadros se aproxima de um entendimento de que a ação animal constitui agência e se articula a um senso de autoconsciência do animal em relação à dominação pela qual ele próprio passa. Mesmo no que tange a fins libertários (tome como exemplo os libertários que se afiliam ao ALF), a ocorrência de um animal matar um humano é raramente entendida como o ato da vítima oprimida que ataca o opressor de modo a resistir à dominação. De fato, tanto os direitos dos animais quanto a libertação animal se opõem à escravização de Tilikum em vista do entretenimento humano, contudo, nenhum deles reinscreve a ação da orca por meio de uma política radicalmente insurrecionária na tentativa de desenvolver um movimento transversal, inclusive no que diz respeito à crítica revolucionária. Até mesmo no exemplo da propaganda do PETA, concernente ao ataque do tubarão, foca-se na “vingança” ao invés de se promulgar uma articulada

resistência à dominação de um animal não-humano.

A teoria Queer propõe não somente a reinterpretação do sujeito agente, mas também a subversão do binarismo relativo à libertação animal que estabelece o animal como oprimido e o humano como opressor. Esta equação acaba por conduzir à conclusão de que se o animal é igual ao oprimido e o humano igual ao opressor, então perpetuamente um humano falante libertará o animal oprimido silenciado. Isto permanece verdadeiro no caso dos libertários do ALF, para os quais os humanos (opressores) buscam libertar os animais (oprimidos) da exploração. Para citar mais um exemplo, Peter Young, um proeminente ativista pró ALF e um ex-prisioneiro político do ALF, escolheu nomear seu website e newsletter como “Voz dos sem voz” [Voice of the Voiceless] (2009-2011), uma postura retórica que ilustra o assunto relativo à dicotomia binária entre o libertador e o oprimido. A nova e queerizada teoria Queer advogada através da BBI!, permite-nos colocar a questão: Como esta performance da libertação de Tilikum queeriza a hierarquia especista adotada pelo discurso da libertação animal – um discurso que privilegia os humanos através da manutenção do humano como



libertador e do animal como vítima passiva? Em suma, as contribuições teóricas da BB!, tal como mostradas no comunicado Splash Back!, podem ser entendidas como a queerização dos limites atinentes ao libertador e ao sujeito libertado e, além disso, como a expansão do reino do binarismo, já que se inclui aquele correspondente à espécie.

### **Conclusão**

Embora este ensaio se concentre em uma única peça do teatro político a fim de discutir as amplas tendências contemporâneas do insurreccionismo, análises vindouras deverão examinar textos popularizados, tais como o filme de 2011 “Planeta dos Macacos: A Origem” ou ainda o livro inédito “Morte no SeaWorld” [Death at Sea World]. Mais precisamente, investigações subsequentes acerca de um novo estudo queer sobre a subjugação do animal se atrelarão a seguinte questão: Estes textos e escrito cinematográficos antropomorfizam de modo semelhante a libertação animal, ou seja, apresentam os animais não-humanos como aqueles que “revidam”? De fato, pesquisas mais detalhadas em torno destas

obras são necessárias para entender tais interpretações e o impacto delas no que se refere a nossa compreensão da “violência” realizada por animais não-humanos. A queerização do discurso libertador deve ser compreendida como um passo libertário e positivo no que tange ao nosso propósito de expandir a esfera de inclusão dos animais não-humanos, de tal maneira que isto beneficiaria tanto o campo dos estudos críticos animais quanto o dos estudos Queer, por meio da análise entrecruzada e colaborativa entre ambos.

Um quadro holístico e anti-autoritário deve incluir uma rejeição do especismo em vista de aproximar verdadeiramente a potencialidade do desafio em relação à dominação e à hierarquia das esperanças em um mundo mais libertário. Agendas baseadas em problemas paroquiais, sectários ou específicos jamais terão um potencial revolucionário, já que estarão sempre miradas em contradição e na alavancagem dos desejos de uns (classe oprimida) sobre os direitos de outros. Os movimentos LGBT, anarquista e do direito dos animais são exemplos de esforços que não alcançam o desenvolvimento de uma análise que é verdadeiramente interseccional e inclusiva. Enquanto o movimento LGBT



não desafia hierarquias que incluem classe e raça, outros movimentos, identificados na esquerda anarquista, não desafiam a espécie. A crítica neo-insurrecionária oferecida pela *Bash Back!* também provavelmente deixará alguns pelo caminho, embora contenha em sua fundação uma tendência a expandir sua análise, já que a rede se propõe investigar advertências adicionais em relação a opressões conhecidas entre seus idealizadores na medida em que o tempo

passa. Este entendimento político, a partir do qual as hierarquias de espécie são compreendidas de modo similar àquelas vistas no que se refere à raça e à classe, é a peça central de uma política profundamente libertária.

#### MICHAEL LOADENTHAL

È um organizador anarquista, um pai animado e um acadêmico insurgente que mora em Washington- DC; é envolvido com um vasto número de projetos anti-autoritários nos EUA e no exterior. Em 2010, completou o mestrado no Centro de Estudo sobre o Terrorismo e Violência Política [Centre for the Study of Terrorism and Political Violence - University of St. Andrews, Scotland] focando sua Dissertação na Frente de Libertação Animal e da Terra [Animal/Earth Liberation Front]. Ele é autor de numerosos trabalhos sob uma variedade de pseudônimos; leciona “Terrorismo e Violência Política” na Georgetown University e atualmente é doutorando na Escola de Análise e Resolução de Conflitos [School for Conflict Analysis and Resolution - George

## Referências

Bash Back! Chicago, (n.d.) Blurbs: About Me.  
<http://www.myspace.com/bashback> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! Denver, (n.d.) Blurbs: About Me.  
<http://www.myspace.com/bashbackdenver> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! Fort Wayne, (n.d.) Blurbs: About Me.  
<http://www.myspace.com/bashbackftw> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! Memphis. (2008) “Memphis area Anti-Authoritarians networking & organizing”, Infoshop.org - Forums, 10 March 2008.  
<http://forums.infoshop.org/viewtopic.php?t=7908&f=2#p28106> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! News. (2009) “Solidarity With All Cop Killers,” Indy Bay, 28 March 2009.  
<http://www.indybay.org/newsitems/2009/03/28/18584116.php> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! News. (2010) “Bash Back!ers in Support of Autonomous Animal Action Call For Trans-Species Solidarity With Tillikum”, Anarchist News, 03 March 2010.  
<http://anarchistnews.org/?q=node/10815> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bash Back! Philly. (n.d.) Blurbs: About Me.  
<http://www.myspace.com/bashbackphilly> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bernstein, M. (2004) “Legitimizing Liberation”, in Best, S. and Nocella, A. J. (Eds). *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals*. Lantern Press, New York, NY, pp. 93-105.

Best, S. (2009) “Rethinking revolution: total liberation, alliance politics, and a prolegomena to resistance movements in the twenty-first century”, in Amster, R. and

DeLeon, A. and Fernandez, L. A., and Nocella, A. J. and Shannon, D. (Eds).  
*Contemporary Anarchist Studies: An introductory anthology of anarchy in the academy*.  
Routledge, New York, NY, pp. 189-199.

Black, J. (2006) “Anarchism, insurrections and Insurrectionalism”, *Red & Black Revolution* #11 (Ireland), 19 July 2006.  
<http://www.ainfos.ca/06/jul/ainfos00232.html> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bevil, D. (2011) “SeaWorld Orlando: New killer-whale show to debut April 22”, *Orlando Sentinel Blog*, 05 April 2011.  
[http://blogs.orlandosentinel.com/features\\_orlando/?p=4406](http://blogs.orlandosentinel.com/features_orlando/?p=4406) (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Bitch Ass Faggot, A. (2011) “Anti-Racist Action: The rejection of the identity of victimization through cracking a Nazi's skull”, *Anarchist News*, 16 April 2011.  
<http://anarchistnews.org/?q=node/14443> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Baudrillard, Jean. (2010) “*The Agony of Power*”. Semiotext(e)/MIT Press: Los Angeles, CA.

Collins, P. H. (2000) “*Black Feminist Thought*” (2nd Ed.). Routledge: New York, NY.

Garcia, J. (2011) “Killer whale trainers won't be in water for new SeaWorld show”, *Orlando Sentinel*, 03 February 2011.  
<http://www.orlandosentinel.com/business/tourism/os-seaworld-killer-whale-show-20110203,0,5206150.story> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Garcia, J. (2011) “SeaWorld prepares to put trainers back in water with killer whales”, *Orlando Sentinel*, 23 February 2011.  
<http://www.orlandosentinel.com/business/os-seaworld-trainers-water-20110223,0,1956999.story> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Gardner, D. and Tweedy, J. (2010) “Killer whale which drowned its trainer in front of SeaWorld spectators will NOT be put down... and may perform again”, *Daily Mail UK Online*, 25 February 2010.

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1253800/SeaWorld-killer-whale-caught-trainers-hair-down.html> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Gayge. (2011) “A Critique of Anti-Assimilation, Part I”, *Autonomous Struggle of the Glittertariat*, 11 August 2011.

<http://glittertariat.blogspot.com/2011/08/critique-of-anti-assimilation-part-i.html> (Acessado em 19 de Agosto de 2011).

Haraway, D. J. (2008) “*When Species Meet*”. University of Minnesota Press: Minneapolis, MN.

Kennedy, H. (2010) “Whistleblower complaint by ex-SeaWorld chief Linda Simons claims negligence in drowning of trainer”, *NY Daily News*, 23 August 2010.

<http://www.nydailynews.com/news/national/2010/08/23/2010-08-23-whistleblower-complaint-by-exseaworld-chief-linda-simons-claims-negligence-in-dr.html#ixzz1ToDGXiXD> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Monroe, M. (2009) *The Cove [Film]*. Oceanic Preservation Society: Boulder, Co.

Mooney, M. (2010) “SeaWorld Trainer Killed by Whale Had Fractured Jaw and Dislocated Joints”, *ABC News: Good Morning America*, 31 March 2010.

<http://abcnews.go.com/GMA/seaworld-trainer-dawn-brancheau-suffered-broken-jaw-fractured/story?id=10252808> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

National Marine Fisheries Service (NMFS). (2005) Proposed Conservation Plan for Southern Resident Killer Whales (*Orcinus orca*). National Marine Fisheries Service Northwest Region: Seattle, WA.

<http://web.archive.org/web/20070221111451/http://www.nwr.noaa.gov/Marine-Mammals/Whales-Dolphins-Porpoise/Killer-Whales/Conservation-Planning/upload/SRKW-propConsPlan.pdf> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

“Reflections on the Demise of Bash Back!”, (2010) *Pink and Black Attack* #6, pp. 18-21, Fall 2010.

<http://zinelibrary.info/files/PABA6.pdf> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

SeaWorld Orlando, (2011) Shows: One Ocean SeaWorld Orlando, Orlando, FL.

<http://www.seaworld.com/sitepage.aspx?PageID=533> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Towards the Queerest Insurrection. (2008) Mary Nardini Gang: Milwaukee, WI.

[http://zinelibrary.info/files/Queerest%20Final\\_0.pdf](http://zinelibrary.info/files/Queerest%20Final_0.pdf) (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

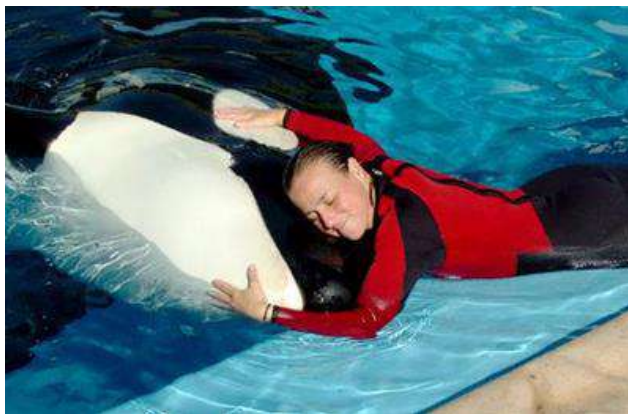
Williams, V. (2001) “Captive Orcas – ‘Dying to Entertain You’: The Full Story, Whale and Dolphin Conservation Society”, Chippenham, UK.

[http://www.wdcs.org/submissions\\_bin/orcareport.pdf](http://www.wdcs.org/submissions_bin/orcareport.pdf) (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

Zizek, S. (2008) *Violence*, Picador: New York, NY.

## NOTAS

i



Fonte: [http://i.i.com.com/cnwk.1d/i/tim//2010/02/25/10\\_2011.jpg](http://i.i.com.com/cnwk.1d/i/tim//2010/02/25/10_2011.jpg)

Para uma coleção de imagens adicionais do treinamento e performance de Brancheau com orcas, incluindo Tilikum, é possível visitar o grupo do Flickr denominado “Tributo a Dawn Brancheau” [Tribute to Dawn Brancheau]: <http://www.flickr.com/groups/1320694@N25/>. Esta coleção, visualizada em 23 de Janeiro de 2012, contém 149 imagens e 1 vídeo de Brancheau. 39% destas imagens exibem Brancheau no topo de uma orca, lançando-se dela ou andando sobre ela, e 8% (12/150) mostram a treinadora beijando ou abraçando uma orca.

ii Para um exemplo do show Believe no SeaWorld visitar: <http://www.youtube.com/watch?v=ttq2ou8XuSU>

iii Bash Back!ers, em apoio à autonomia da ação animal, clamam pela solidariedade trans-espécie em relação a Tilikum

Uma célula autônoma da *Bash Back!* está clamando pela solidariedade em relação ao criminoso marinho Tilikum, a orca responsável por matar a treinadora do SeaWorld Orlando no fim de Fevereiro. Consideramos o ataque a Dawn Brancheau um ato de guerra social, já que Tilikum deu nova amplitude às ondas que ele monotonamente criava através de seus respingos [splashes] inspiradores. Tilikum destruiu o que o destruiu ao transformar seu corpo mercantilizado em um órgão da máquina de guerra; assim, levando a cabo uma greve da orca. Por muito tempo ele permaneceu confinado como um espetáculo para a população americana consumidora. O efeito de sua revolta corporal nos auxiliou a perceber a potencialidade reificante dos nossos desejos subjacentes. Membros da Associação Americana pela Família [The American Family Association] saíram em favor de apedrejar Tilikum até a morte em razão de sua greve contra os sistemas de dominação. Em resposta, prisioneirxs políticos não-humanos do SeaWorld Orlando organizaram o primeiro capítulo da *Splash Back!*, uma tendência insurrecionária dos animais marinhos dedicados a destruir todas as formas de opressão. *Bash Back!* deve se aliar a luta pela libertação animal, bem como contra o direito religioso que procura criminalizar os corpos queers e as orcas. Nós

---

clamamos por ações solidárias ao Tilikum por todo o país para apoiar a autonomia e resistência animal. As orcas têm sido criminalizadas por muito tempo; o tempo para a libertação dos animais marinhos é agora. Solidariedade a todxs que assassinam treinadores!



(4 de Março de 2010)

Legenda: Arpando a guerra social. SPLASH BACK!

<sup>iv</sup> A HRC é infame no contexto de uma crítica Queer, pois, entre outras coisas, age contra os interesses das pessoas trans. Apesar desta história, a organização permanece rotulada como um grupo de direitos para lésbicas/gays/bissexuais/transgêneros. Embora o grupo HRC se apresente sob uma luz mais inclusiva, ele geralmente é criticado por representar apenas homens, brancos, heterossexuais da classe média. Para um exemplo da matéria-de-fato a partir da qual se lança tal crítica, pode-se certificar “Uma Crítica da Anti-Assimilação Parte I” [A Critique of Anti-Assimilation Part I], incluído nos trabalhos referenciados. Apesar destas deficiências comumente apontadas, em vista de uma linguagem baseada em siglas a serem decifradas, a HRC é incluída dentro do grupo LGBT.

<sup>v</sup> Para uma descrição mais detalhada da estruturação e da organização da rede Bash Back!, certificar o artigo “Reflexões sobre o desaparecimento da *Bash Back!*” [Reflections on the Demise of Bash Back!], publicado no fanzine Ataque Rosa e Preto #6 [Pink and Black Attack #6]. O zine se encontra inteiramente disponível no link: <http://zinelibrary.info/files/PABA6.pdf> (Acessado em 01 de Agosto de 2011) e o artigo foi repostado em: <http://sketchythoughts.blogspot.com/2010/09/reflections-on-demise-of-bash-back.html> (Acessado em 01 de Agosto de 2011).

<sup>vi</sup> A *Frente de Libertação Animal* [Animal Liberation Front] (ALF) e a *Frente de Libertação da Terra* [Earth Liberation Front] (ELF) são rotulações adaptáveis escolhidas por ativistas clandestinos que dão ensejo a atos de destruição à propriedade, bem como a sabotagem e roubo de negócios compreendidos como nocivos à Terra e a animais não-humanos. Estes grupos são semelhantes à rede Bash Back! por não possuírem uma liderança central, mas sim células que operam em uma rede tenuamente conectada. A rede compartilha pontos de unidade, mas estratégias de movimento e campanhas são desenvolvidas pontualmente por ações de ativistas e por debates internos ao movimento através de publicações impressas e eletrônicas. ALF/ELF são responsáveis por milhares de ataques que se sucedem globalmente; nos EUA estes grupos são considerados pelo FBI, há mais de dez anos, como os “primeiros no que se refere ao terrorismo doméstico”.



vii <http://www.liberaciontotal.lahaine.org/> (acessado em 01 de Agosto de 2011). Referimo-nos à bandeira do website mexicano da Libertação Total assim como visualizada em 01 de Agosto de 2011. Desde Janeiro de 2012 a bandeira foi modificada. Agora aparece sem texto e assenta-se sobre as palavras “Contra todas as formas de dominação!” (Contra toda forma de dominación!).

viii



Fonte: <http://blog.peta2.com/paybackishell.jpg>

ix Outros exemplos contemporâneos de pensamento insurrecionário incluem as publicações do Instituto pela Liberdade experimental [Experimental Freedom] - autores do “Política não é uma banana: o periódico do discurso vulgar” [Politics is Not a Banana: The Journal of Vulgar Discourse] – os fanzines/websistes denominados Fogo nas Prisões [Fire to the Prisons] ([firetotheprisons.com](http://firetotheprisons.com)), Modesto Anarcho ([modestoanarcho.org](http://modestoanarcho.org)), [325 \(325.nostate.net\)](http://325.nostate.net), bem como sites que incluem <http://waronsociety.noblogs.org/>, <http://sysiphus-angrynewsfromaroundtheworld.blogspot.com/>, <http://actforfreedomnow.wordpress.com/>, <http://thisisourjob.wordpress.com/>, <http://socialrupture.tumblr.com/>, os comunicados da rede grega conhecida como Conspiração das Células de Fogo [Conspiracy of Fire Cells] e os escritores que se dedicam ao teórico e militante Alfredo M. Bonano.

x



Um pôster produzido por uma célula anônima da Bash Back! para avisar os organizadores de Milwaukee, Parada Gay WI que aconteceu em Junho de 2008, sobre o confronto com os Neo-Nazis, Movimento do Nacional Socialismo [National Socialist Movement] (NSM). O NSM havia previamente anunciado a intenção de executar uma marcha em oposição à Parada Gay, a qual eles dizem ser a “promoção da homossexualidade em nossa comunidade”.



Uma imagem produzida durante a sessão de fotos da Bash Back! Lansing, MI.

xi



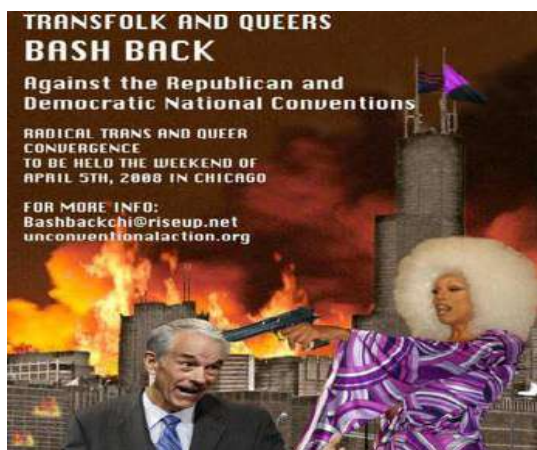
Uma imagem que circulou para anunciar a convergência da rede Bash Back! em Denver, CO. Note o revólver, o soco inglês e a publicação insurrecionária “Tornar-se Motim” [Becoming, Riot].



Uma imagem que aparece no comunicado “Em direção à Insurreição Queer” e reimpressa em publicações insurrecionárias Queer ideologicamente alinhadas.



Propaganda para a convergência de ação das células da Bash Back! em Abril de 2008 contra as Convenções Nacionais dos Republicanos e Democratas. A proposta é “facilitar a organização de Queers e Trans contra as convenções de partidos políticos”. (Bash Back! Chicago, 2008)



Propaganda para a convergência de ação das células da Bash Back! em Abril de 2008 contra as Convenções Nacionais dos Republicanos e Democratas. A proposta é “facilitar a organização de Queers e



---

Trans contra as convenções de partidos políticos”. (Bash Back! Chicago, 2008) No anúncio, vê-se a foto da drag queen Ru Paul atirando no candidato à Presidência Ron Paul enquanto a cidade queima no fundo.

<sup>xii</sup> A Ação Anti-Racista [Anti-Racist Action] (ARA) é uma rede de ativistas que se reúne para ações ad hoc que se opõem aos supremacistas brancos, neo-Nazi, anti-abortistas e movimentos afiliados. ARA acredita no confronto direto em relação aos seus opositores por meio da força e prevenção para impedir que estes movimentos, aos quais eles se opõem, desempenhem funções públicas. Por exemplo, a ARA irá regularmente impedir unidades de recrutamento para as Nações Arianas [Aryan Nations] e encontros regionais da KKK. A rede nacional partilha de pontos de unidade e as ações são organizadas por células que funcionam em um nível quase clandestino. Eles são diferentes das redes ALF/ELF/BB!, pois o foco da ARA não corresponde a executar atos clandestinos de destruição à propriedade, mas antes consiste em dar ensejo a marchas públicas e contra-protestos em reação à organização de planos dos supremacistas brancos, neo-Nazis, etc.

# EL FEMINISMO Y LAS PRÁCTICAS DE REPRODUCCIÓN ANIMAL: DÓNDE TRAZAR LA DELGADA FRONTERA ENTRE LO MÍO Y LO BOVINO<sup>1</sup>

Carmen M. Cusack<sup>2</sup>

Traducción: Lorena Murillo<sup>3</sup>

Las vacas son víctimas de violación pero las feministas las ignoran. El feminismo dominante condena la violación pero no reconoce la asociación entre abuso sexual de mujeres y abuso sexual de vacas, dado que la teoría feminista y el derecho legitiman la superioridad humana y el especismo. La ley y las feministas controlan la definición del término “violación” de tal suerte que excluye específicamente el abuso sexual en contra de animales. Aunque la teoría feminista –que declara que los órganos sexuales femeninos no deben ser mercantilizados ni ser objeto de abuso– podría aplicarse a la industria láctea, la diferencia que establece la ley entre animales y humanos hace posible que las feministas se adjudiquen el privilegio de constituir una clase superior y protegida. Las feministas pueden ignorar el abuso sexual y la esclavitud de otras hembras y disfrutar de los productos derivados de ello, como por ejemplo los lácteos, porque la ley exige menos obligaciones cuando se trata de animales y los debates en torno a la semántica del uso de la palabra “violación” refuerzan tal situación. Sería

---

<sup>1</sup> Juego de palabras intraducible basado en la rima entre “mine” (mío) y “bovine” (bovino) en el título original en inglés. **Traducción del artículo original:** “Feminism and Husbandry: Drawing the Fine Line between Mine and Bovine.”. Journal for Critical Animal Studies, Volume 11 Issue 1, 201. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

<sup>2</sup> Nova Southeastern University. E-mail: cc1948@nova.edu.

<sup>3</sup> Licenciada en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México. Diploma de Traducción Literaria, El Colegio de México. E-mail: loresa2013@gmail.com.

deseable que las feministas adoptaran la teoría ecofeminista, en virtud de los intentos de esta última por relacionar la explotación y el sufrimiento de los animales y de las mujeres, al tiempo que subrayan las actitudes patriarcales implícitas en el abuso hacia los animales. El presente trabajo presentará una descripción detallada del abuso sexual del que son objeto las vacas lecheras, explicará cómo la ley sobre el bestialismo legitima el abuso sexual de los animales de granja y expondrá varias ideas ecofeministas importantes por las cuales la teoría y praxis feministas deberían extenderse a todas las hembras, madres, hijas, vaginas, anos y a todas las víctimas subordinadas al abuso, a pesar de la indulgencia social de esa crueldad.

**Palabras clave:** vacas, lácteos, violación, abuso sexual, crueldad, producción industrial de animales de granja, ecofeminismo, ley, patriarcado, bestialismo, vagina, feminismo, esclavitud sexual, leche.

As vacas são vítimas de estupro, mas as feministas as ignoram. O feminismo dominante condena o estupro, mas ignora a conexão entre o abuso sexual de mulheres e vacas porque a teoria feminista e a lei legitimam a superioridade humana e o especismo. A lei e as feministas controlam a definição da palavra "estupro", de modo que esta exclui especificamente o abuso sexual de animais. Embora a teoria feminista, a qual afirma que os órgãos sexuais femininos não devem ser comercializados ou abusados, possa ser aplicada à indústria de laticínios, a diferenciação da lei entre animais e humanos permite que as feministas se julguem privilegiadas por constituírem uma classe superior e protegida. As feministas podem ignorar o abuso e a escravização sexual de outras mulheres e apreciar os produtos derivados disto como, por exemplo, os laticínios, porque a lei exige menos obrigação em relação aos animais, ademais, os debates sobre a semântica do uso da palavra "estupro" reforçam esta atitude. As feministas deveriam adotar a teoria ecofeminista, já que o ecofeminismo busca relacionar a exploração e o sofrimento dos animais ao das mulheres, enquanto chama a atenção para as atitudes patriarcais inerentes ao abuso dos animais. Este ensaio fornecerá uma descrição detalhada do abuso de vacas leiteiras na agroindústria, explicará como a lei da bestialidade legitima o abuso sexual de animais de fazenda e irá expor algumas ideias importantes do ecofeminismo com o intuito de explicar a razão pela qual a teoria e a prática feminista precisariam se estender a todas as mulheres, mães, crianças, vaginas,

ânus e a todas as vítimas subordinadas ao abuso, independentemente da condenação social no que concerne a esta crueldade.

**Palavras-chave:** vacas, laticínios, estupro, abuso sexual, crueldade, agroindústria, ecofeminismo, lei, patriarcado, bestialidade, vagina, feminismo, escravidão sexual, leite

Cows are the victims of rape, but feminists ignore them. Mainstream feminism condemns rape but ignores the connection between the sexual abuse of women and cows because feminist theory and law legitimize human superiority and speciesism. The law and feminists control the definition of the word “rape” so that it specifically excludes the sexual abuse of animals. Though feminist theory, which states that female sex organs should not be commodified or abused, could be applied to the dairy industry, the law’s differentiation between animals and humans allows feminists to indulge in the privilege of being the superior, protected class. Feminists can ignore other females’ sexual abuse and enslavement and enjoy the byproducts, e.g. dairy, because the law requires lower obligation to animals, and debates over the semantics of the use of the word “rape” reinforce that. Feminists should adopt ecofeminist theory because ecofeminism attempts to relate the exploitation and suffering of animals and women, while calling attention to the patriarchal attitudes embodied by the abuse of animals. This essay will give a detailed description of the abuse of dairy cows on factory farms, explain how bestiality law legitimizes sexual abuse of farm animals, and set forth important ecofeminist ideas explaining why feminist theory and praxis should extend to all females, mothers, children, vaginas, anuses, and subordinated victims of abuse regardless of society’s condonation of cruelty.

**Keywords:** cows, dairy, rape, sexual abuse, cruelty, factory farming, ecofeminism, law, patriarchy, bestiality, vagina, feminism, sexual slavery, milk.





## **Introducción**

Muchas supuestas feministas se han dejado seducir por el privilegio patriarcal. Estas “feministas” actúan como si fueran superiores a otras hembras animales, sólo porque nacieron como humanas. Las feministas que consumen lácteos apoyan a una industria patriarcal que tiraniza lo femenino, cuando deberían considerar la producción de lácteos como crueldad y explotación sexual y, por tanto, como un asunto propio del feminismo. El sufrimiento de las vacas debería ser un asunto feminista porque las vacas padecen atrocidades de género debido a su sexo, su fertilidad y su condición de madres. El consumo culturalmente normalizado de productos lácteos entre los europeos y los europeo-americanos condujo a que se aceptaran y legalizaran las actuales prácticas de ganadería intensiva en Estados Unidos, prácticas que tienen sus raíces en el patriarcado. Al consumir productos lácteos y desvincular la opresión patriarcal de las mujeres y los animales de acuerdo con las normas, las feministas omiten ver a la ganadería industrial como lo que realmente es: violación y esclavitud/tráfico sexual. En el pasado, aunque sí identificaron el vínculo entre el abuso hacia los animales y el abuso a las mujeres, las ecofeministas han criticado más el consumo de carne que el

de lácteos, o bien se han centrado en el abuso contra los animales por parte de los no feministas. Explicaré porqué la opresión de las vacas, que es inevitable en la industria láctea, debería ser un asunto de interés feminista. Sin embargo, lo que en este artículo se expone es original no sólo por su visión crítica del consumo de lácteos por las feministas, sino también por el análisis que se hace de la terminología legal relativa a la violación, la ganadería y el bestialismo. Sostengo que dicho análisis puede brindar una plataforma sobre la cual lanzar la resistencia feminista a los lácteos. En la primera sección haré una descripción detallada de lo que viven las vacas en las granjas industriales. En la segunda sección, “La Reina de los Lácteos”, examinaré porqué las feministas no abrazan el abuso hacia los animales como una causa feminista. A continuación, en “Violación y esclavitud”, analizaré los términos “violación” y “tráfico sexual” / “esclavitud sexual” y cómo se aplican a las vacas en la industria láctea. En la cuarta sección, “La visión feminista de la violación: los ‘otros’ animales”, sostengo que, dado que la ley diferencia las prácticas de reproducción bovina del bestialismo, muchas feministas no comprenden la violación y esclavitud sexual que padecen las hembras animales, que contravienen los principios generales



del movimiento feminista. En la quinta sección, “Asuntos feministas”, expongo porqué la violación y el tráfico/esclavitud sexual de humanos son cuestiones que competen al feminismo con el fin de establecer una conexión entre el sufrimiento de una vaca y lo que las feministas creen y practican. En sexto lugar, en “Praxis”, afirmo que las feministas deberían abstenerse de consumir lácteos e incorporar a su praxis la conciencia del vínculo identificado entre el abuso de humanos y de animales.

### **La Reina de los Lácteos**

La industria de lácteos es directamente responsable de la violación y asesinato de bovinos. “Ternera” es el término culinario para referirse a la carne de los becerros, que son los subproductos de esta industria (Matthews, 2009). Al 99% de los becerros se les privará de comida, se les atrofiará intencionalmente y después serán asesinados y vendidos como carne de ternera (Sargeant, Blackwell, Martin, y Tremblay, 1994). De un porcentaje ínfimo de los becerros, la mitad de ellos serán criados como sementales para extraerles el semen a la fuerza por medio de masturbación realizada por el ganadero, ya la otra mitad de este pequeño número de becerros les mutilarán los genitales, es decir, serán castrados y utilizados como

bueyes (AIPL 2011). Un becerro natural y sano suele se amamantado durante varios meses; en cambio, 99% de los becerros que nacen en las granjas productoras de lácteos padecen uno de dos destinos: o son separados de sus madres de inmediato y asesinados unos pocos días después, privando a la madre y su cría de toda experiencia de vinculación, o bien son encerrados en un cajón aislado y cerrado, de 3 a 5 días después de su nacimiento, a fin de impedirles todo movimiento e inducir la atrofia para después asesinarlos y venderlos como carne de ternera. Durante su corta vida, los becerros son alimentados con un sustituto de leche en polvo, en lugar de la leche de su madre, pero esa fórmula, sumada a la intensa ansiedad y la confusión social que padecen, casi siempre les provoca úlceras muy severas (Delft Blue, 2011). En una granja productora de lácteos, la leche no es para quienes podrían reclamarla como un derecho natural de nacimiento (Welchmen y Baust, 1987), sino para humanos adultos que demandan productos lácteos (FTC, 1998). Por la privación de leche, muchos becerros mueren de inanición en sus primeras 2 a 4 horas de vida (Philip 2005). Sus cadáveres, vendidos como carne de ternera, van a dar al mercado, junto con la leche de sus madres, y a los estómagos de niños y adultos humanos que fueron



destetados hace mucho tiempo de la leche de sus propias madres (PETA, 2013a). La mayoría de la gente en Estados Unidos reconoce la crueldad que implica la producción de ternera, por lo que la demanda interna ha disminuido considerablemente en años recientes. Sin embargo, los estadounidenses siguen consumiendo la misma cantidad de leche, razón por la cual no ha disminuido el suministro de becerros. Al parecer, la gente no ha entendido aún la relación que existe entre los lácteos y la carne de ternera. Y tampoco se ha generado la misma empatía hacia las becerras que hacia los machos. Por desgracia, el sufrimiento de las becerras literalmente engendra el de los terneros. La empatía de Estados Unidos hacia los becerros machos no evitará la exportación masiva de sus cadáveres atrofiados y anémicos al mercado mundial si los estadounidenses continúan demandando y proveyendo más lácteos que la mayor parte del resto de los países del planeta (PETA, 2013b). Al igual que los becerros, las terneras en las granjas lecheras son separadas de inmediato de sus madres. A ellas se les alimenta básicamente con una fórmula como sustituto de leche de bajo costo). Una vaca es idéntica a una hembra humana en cuanto que no produce leche a menos que esté embarazada (PETA, 2013a). Dado que las becerras le son

inútiles al ganadero hasta que empiezan a producir leche, éste forzaría reproductivamente a la vaca antes de que cumpla uno o dos años (Vandermark, Salisbury y Boley, 1951). Toda vaca productora de leche será forzada y repetidamente violada (término que examinaré en seguida con más detalle) por humanos, usando objetos inanimados. El ganadero quiere inseminarla para después robarle a sus crías y vender sus lactancias. Casi todas las vacas sufren un traumático estupro recto-vaginal (Vandermark, Salisbury y Boley, 1951), durante el cual el ganadero introduce la mano por el ano de la vaca y empuja hasta que su antebrazo y codo entran en el recto de la vaca (ibid). A un espectador le parecería que el ganadero está intentando meterse de cuerpo entero en la vaca por el recto del animal. El ganadero extiende entonces los dedos de la mano para palpar la vagina y el útero de la vaca (a través de la pared rectal), hasta localizar el cérvix (Saeng 2013), el cual sujeta entonces con fuerza a través de la pared (ibid). Inserta el inseminador artificial en la vagina (ibid) y palpa con ambas manos hasta que puede introducir el inseminador en el cérvix, que sostiene con la mano que tiene dentro del recto de la vaca (ibid). Los ganaderos inseminan de manera artificial a las vacas porque casi no tienen toros, pues la mayoría de los becerros, a los que se considera



genéticamente inadecuados para reproducción, se convertirán en carne de ternera (AP 2006). Dado que la inseminación artificial es una práctica de reproducción estándar y que el ganadero no obtiene un placer sexual de dicho acto, esta penetración e inseminación no consentidas pueden defenderse legalmente contra toda acusación de crueldad animal; de hecho, sólo se considera crueldad animal, en términos jurídicos, que es lo que aquí nos ocupa, cuando existe la posibilidad de un encuentro erótico para el humano. Si el ganadero utiliza sus manos para inseminar a la vaca, pero no experimenta placer, entonces las acciones son legales (y consideradas un aspecto necesario de la “reproducción bovina”), pero si, por ejemplo, el ganadero obtiene placer al inseminar a la vaca al usar sus manos o su pene, entonces la defensa no se sostiene y el ganadero será acusado de haber cometido el delito de bestialismo. Sin embargo, la defensa se mantendrá aun cuando la vaca resulte más dañada durante el proceso de inseminación que por el coito con el ganadero (Vandermark, Salisbury y Boley 1951). Por supuesto, la ley no considera actualmente que las vacas se encuentren entre la clase de víctimas identificadas por el término “violación” (Beirne 2009). Esta palabra se refiere a la penetración no consentida de humanos, no de animales; los humanos son la única

especie a la que la ley otorga la inviolabilidad sexual. La distinción legal que criminaliza al bestialismo como crueldad se señala para proscribir las acciones del ganadero, no para proteger la vagina de la vaca de un contacto sexual no deseado. Cuando los humanos son penetrados sin consentimiento, la ley actúa para reforzar la inviolabilidad sexual del cuerpo humano, pero cuando los animales son penetrados sin consentimiento la ley considera el contexto, comercio y estatuto de cuasi posesión de las víctimas. El hecho de que el ganadero esté consciente del displacer de la vaca durante el proceso no necesariamente le obliga por ley a interrumpir la penetración, aun cuando tanto ésta como la inseminación parezcan crueles. El estatuto de cuasi posesión de la vaca dicta que su sufrimiento es secundario con respecto al control que tiene el ganadero de sus órganos reproductivos. De hecho, los ganaderos saben que la vaca sufre (Matthews 2009; Youroffsky 2009). Existe mucha literatura y escuelas que hablan del momento en que es más conveniente arrancar al becerro del lado de su madre para minimizar los mugidos de dolor de la vaca por la pérdida de su hijo, que resultan molestos al ganadero (Apley y Hilton 2003; Chai Online 2013; Wilmoth Farms 2009; Pirelli y Zollinger 1993; Self Sufficiency in Style



2013). Numerosos estudios científicos han demostrado que la vaca es literalmente drenada de su vitalidad en las plantas lecheras, que sufren depresión y, en general, mueren prematuramente (Born Free in USA 2013). Las vacas utilizadas para producir lácteos viven una octava parte de lo que es su esperanza de vida natural, por causas relacionadas con enfermedad y agotamiento (ibid). La vaca es sometida constantemente a la extracción de su leche, que ella sabe debería ser para su becerro ausente (ibid). Se ignora si, después del primer año, la vaca, que es maternal por naturaleza, puede predecir que el bebé que lleva en su vientre le será robado (y, siempre, privado de alimento y asesinado o bien, violada y asesinada) y si esta angustia contribuye a su degeneración. La mayoría de los ganaderos ordeña a las vacas dos veces al día, los 365 días del año (EPA 2012), pero otros lo hacen tres o cuatro veces al día para incrementar cerca de 10% su producción de leche (ibid). Las máquinas ordeñadoras se utilizan rutinariamente y permiten casi 16 veces más ordeña por hora que el método manual. Se emplean cuatro copas forradas de caucho para ordeñar la leche de los pezones de la vaca (ibid). La leche tibia fluye hacia un cubo recolector y viaja a través de una tubería al vacío hacia un tanque de almacenamiento en frío (ibid). El proceso de ordeña toma

alrededor de cinco minutos (ibid). Mientras la vaca no es ordeñada, espera a que alguien llegue a hacerlo (ibid). Dado que las vacas padecen ansiedad, los ganaderos las ordeñan en el mismo orden en cada sesión para que el proceso se haga rutinario (ibid); sin embargo, esta rutinización mecaniza aún más a la vaca. Mientras cada una espera su turno, no sólo observa el abuso que se causa a sus familiares y a su grupo, sino también anticipa el malestar que le será causado a ella. Sabe que será manoseada, jaloneada, enchufada, succionada y vaciada. Las vacas son muy susceptibles a contraer infecciones, como la mastitis, que padecen físicamente como lo haría una mujer (Natterson-Horowitz Bowers 2012). La ubre de las vacas enfermas de mastitis se calienta, enrojece, inflama e infecta, lo que también les causa congestión (TVA 2005; Greger 2013; PETA 2013a). La mastitis, que suelen padecer millones de vacas productoras de leche en todo el mundo, provoca que sus pezones excreten pus en la leche que será vendida en el mercado (ibid). El Departamento de Agricultura de Estados Unidos (USDA, por sus siglas en inglés) autoriza hasta aproximadamente mil millones de células de pus por cada galón y un millón o menos por cuchara de té (ibid). Una vaca normal que lleve una vida saludable puede vencer los primeros síntomas de la mastitis con su propio



sistema inmune (ibid); sin embargo, por el uso de hormona del crecimiento para elevar la producción de leche, la vaca desarrolla infecciones más fuertes, dado que las glándulas mamarias de la vaca son desproporcionadamente grandes (ibid). El sistema inmune natural de la vaca es incapaz de combatir esas infecciones tan fuertes (Lawrence v. Texas 2003; Grandin 2012; Cow Doc 2005; Shearer 2010). La vaca se encogerá de dolor o pateará cuando tocan su ubre infectada ((Lawrence v. Texas 2003; Grandin 2012; Cow Doc 2005; PETA 2013a; Shearer 2010). La producción natural de leche se reduce, pero las demandas de la planta productora no disminuyen a pesar de sus gemidos por el dolor que le causa la ordeña (ibid). Al igual que los humanos, las vacas que viven sujetas a tal estrés mugen con más frecuencia, comen carbohidratos en exceso y sufren depresiones profundas; aunada a la depresión, una fiebre general puede presentarse junto con la mastitis, así como escalofríos y una pérdida muy rápida de peso y de apetito (ibid). Es sabido que los ganaderos administran elevadas dosis de antibióticos a las vacas para reducir las células de pus en el contenido de la leche (ibid). Es usual que una vaca, en un entorno natural, dé a luz varios becerros a lo largo de sus 20 a 25 años de vida (Born Free USA 2013; Humane Facts 2013);

pero, como una vaca lechera, quedará extenuada y consumida entre los 3 y 5 años de edad (ibid). Entonces, habrá perdido todo valor como mercancía y será enviada al rastro.

### **Violación y esclavitud**

La restricción conceptual y legal del término “violación” referido sólo para una clase de víctimas humanas es especista, pues esta palabra describe y es también aplicable a la experiencia que viven las vacas en las plantas lecheras. Aunque no es necesario establecer un paralelismo preciso entre las víctimas humanas y bovinas, sí es posible redefinir el concepto de violación de tal suerte que tome en consideración a las vacas, dado que sus vaginas y anos son penetrados sin su consentimiento por seres humanos. Ahora bien, es crucial considerar que si bien los humanos son la clase de víctimas que contempla la ley, también son humanos los perpetradores que se apropian a la fuerza de vaginas humanas y, de manera similar, son humanos los que se apropian a la fuerza de vaginas bovinas. El Buró Federal de Investigación de Estados Unidos (FBI) define la violación como “[l]a penetración, sin importar cuán superficial, de la vagina o ano de una persona con cualquier parte corporal u objeto o la penetración oral por un órgano





sexual de otra persona, sin el consentimiento de la víctima” (FBI 2012). Dado que la violación puede denominarse de muchas maneras (por ejemplo, asalto sexual, agresión física, imposición sexual, etc.), el FBI plantea una definición general para propósitos de investigación (ibid.). La lectura simple de las disposiciones puede variar de su interpretación jurídica. Por ejemplo, el artículo §22-22-1 de Dakota del Sur relativo a la violación limita dicho delito a situaciones en las que la penetración ocurre por fuerza, coerción o amenazas de un daño físico inmediato y mayor. Sin embargo, la jurisprudencia de Dakota del Sur indica que la definición de violación puede incluir la coerción psicológica (State v. Klautdt 2009) Esto también aplica en Oklahoma, en donde la ley exige que haya forzamiento o amenazas, pero la jurisprudencia indica que la coerción eleva el nivel de forzamiento (Okl. St. § 1114). En este trabajo partimos de la definición general proporcionada por el FBI para demostrar que, en los términos más generales, el abuso que aquí describimos califica para ser considerado violación, por la clase del perpetrador y por la penetración de una vagina y un ano, pese a la diferencia de especie entre los tipos de víctimas. La ley no está diseñada para proteger tan solo a las víctimas humanas, sino que está designada para castigar a perpetradores

humanos que, sin consentimiento, penetran un ano o una vagina utilizando un objeto. De acuerdo con la definición de violación del FBI, cuando una vaca es penetrada por una mano o un objeto, es violada. De igual forma, las vacas son inseminadas sin su consentimiento por los ganaderos (Cusack 2012b).

La inseminación no consentida es, en pocas palabras, un término neutro en cuanto a especie, género o sexo que identifica la inseminación que ocurre sin el consentimiento de la víctima (ibid). De acuerdo con la ley, los animales no pueden consentir a tener sexo con otras especies, lo cual es una razón por la que el bestialismo es siempre ilegal. Teóricamente, aun cuando los animales disfruten la actividad sexual con humanos, no pueden dar su consentimiento. Al igual que los adolescentes, que no tienen capacidad legal para consentir tener relaciones sexuales con adultos, así les sean placenteras, según la ley los animales tampoco pueden consentir tener sexo con humanos. No se reconoce legalmente el consentimiento sexual de un animal. Por tanto, según la ley ningún animal puede consentir ser penetrado o inseminado por humanos (ibid.). Una razón por la que a menudo se niega a los animales y, en muchas circunstancias, a los niños la capacidad para acceder a tener sexo es porque nuestra sociedad protege





ostensiblemente a las poblaciones vulnerables de las disparidades de poder en lo relativo a las relaciones sexuales. El control y el dominio anulan la autoridad requerida para consentir algo. Las leyes sobre estupro suelen afirmar que cualquier tipo de forzamiento (sea físico, psicológico o situacional) que se haga para obtener el consentimiento o lograr la penetración constituye una violación. El forzamiento es una dinámica de poder. El estupro puede vincularse causalmente con el patriarcado. La literatura que explica la relación entre el patriarcado y la violación es muy abundante, pero un resumen sucinto podría mostrar que el patriarcado, que se define como una dinámica de poder desigual e injusta, se manifiesta en las manifestaciones evidentes de control que dan por resultado que las poblaciones vulnerables sean sometidas a actividad sexual según decida y desee exclusivamente la parte dominante (Laura y Buchanan 2001). Pese a que la subordinación de las mujeres y los animales a los hombres ha sido históricamente documentada mediante el estudio del lenguaje, de los datos empíricos, los modelos conceptuales y las realidades económicas, la gente generalmente se niega a hacer la analogía entre la violación de las hembras humanas y las animales (ibid.). Como lo explican Laura y Buchanan, “sugerir que la

violación de la naturaleza y la violación de las mujeres son como las dos caras de la misma tradición sociocultural patriarcal dominante de Occidente es, en efecto, una afirmación muy provocativa” (ibid., p. 57). Sería importante que las feministas reconocieran la semejanza exacta entre éstas y que usaran el término “violación” para describir la penetración no consentida de las vacas, aunque algunas de ellas no consideren que la violación humana y la violación animal sean idénticas (Cusack 2012b). La importancia de esto radica no sólo en que se haga un examen riguroso de la ideología feminista y se fortalezca la praxis, sino también en el hecho de que al reconocer una definición más amplia del sufrimiento de las hembras se contribuye a unificar la agenda feminista y a reforzar el frente contra las tácticas patriarcales. Las feministas deberían luchar por la inviolabilidad de todos los cuerpos femeninos, y no tolerar que la autoridad del gobierno desconozca el requisito del consentimiento para fines comerciales. Si la ley estuviera redactada en forma muy general y las feministas tuvieran que elegir entre la protección de todas las vaginas o la aplicación por el gobierno de una normatividad limitada y circunstancial del consentimiento para el caso de ciertas vaginas, sería de esperar que las feministas elegirían lo primero. La violación, como un acto de control, sirve



como metáfora para relacionar la subyugación de lo femenino en el patriarcado. El empleo del término “violación” puede desplazarse de lo literal a lo metafórico y filosófico. El uso metafórico de la palabra no debilita su sentido literal; la metáfora puede añadir profundidad al uso del término y otro nivel de complejidad a la forma en que el feminismo comprende cómo el control de la naturaleza se vincula con el patriarcado. En “An Ecofeminist Cassandra”, Francesca Reynolds escribe: “La capacidad [de las mujeres] para procrear, nuestros ciclos menstruales que coinciden con el ciclo lunar y nuestras propensiones a cuidar de nuestros hogares, hijos y alrededores nos conectan íntimamente con la tierra y un deseo instintivo de protegerla...[Un] ‘complejo de superioridad’ ha llevado al hombre a explotar la naturaleza, pensando que le pertenece” (1989). Hasta hace poco, los hombres tomaban a las mujeres y a la tierra porque consideraban que ellos eran los poseedores y todo lo demás, sus posesiones. Pero los humanos siguen apropiándose de los cuerpos y subproductos sexuales de los animales porque piensan que pueden hacerlo y que son sus propiedades, y las mujeres que participan en eso participan en el patriarcado. Lisa Tyler explica así la relación entre el dominio de los animales y

la violencia patriarcal: “Las feministas pueden empezar a desarrollar análisis de la violencia y la no violencia que muestren los vínculos entre los distintos tipos de violencia: violencia contra el ser... violencia contra otros... violencia contra la tierra... quizá incluso violencia global, sistémica, económica... Esto implicaría revelar cómo el patriarcalismo se encuentra en la raíz de esos tipos de violencia y es en sí mismo generador de violencia” (Tyler 2008). Dado que el uso del término “prácticas de reproducción bovina” es un lenguaje eufemístico diseñado por el opresor para expresar un contexto aceptable para la penetración e inseminación no consentidas, utilizar la palabra “violación” podría servir como instrumento constructivo para contrarrestar al primero. Mientras que “prácticas de reproducción bovina” idealiza y suaviza la brutalidad, la palabra “violación” evoca una imagen de penetración sexual forzada. Pero, aun así, este último término no refleja los actos de denigración, privación y objetivación inherentes a la reproducción bovina, como son la ordeña, la extenuación y el homicidio. Al no aceptar la relación que existe entre la dominación y la explotación de los cuerpos femeninos y persistir en utilizar el término “prácticas de reproducción bovina”, que les sirve para obviar el papel que ellas mismas juegan en



la violación y demás atrocidades sobre otros cuerpos femeninos, las feministas pueden “aligerar su sentimiento de culpa” (Laura y Buchanan 2001). Aunque esas acciones objetivan simbólicamente y literalmente la anatomía femenina y la maternidad, las feministas ignoran ese daño al clasificar a los animales como “instrumentos” para el placer humano. La aceptabilidad de la vinculación, la aceptabilidad de la objetivación y la aceptabilidad de ignorarlo “existen [...] porque entran en las normas culturales que han sido definidas por los valores patriarcales” (ibid, p. 63). Las ecofeministas, que vinculan el feminismo y el bienestar ecológico, se refieren desde hace mucho a la violación del territorio o de la “madre tierra”, que es una metáfora universal (Phillips 2004). La metáfora y el aspecto físico de la violación convergen cuando las ecofeministas hablan de la violación de animales en las granjas lecheras y no sólo a la violación de la tierra. Las ecofeministas y las feministas pueden emplear el término como un instrumento literario y/o como un término literal. Como subraya Brittany Shoot: “[E]l ecofeminismo no es un sistema rígido de creencias, sino que incorpora muchos aspectos del activismo feminista bajo un solo paraguas ambiental consciente” (Shoot 2010). Aunque las ecofeministas tendrían que cuidar las

metáforas hipersexuales que limitan a las mujeres al papel de flores, frutas u otras descripciones abiertamente sexualizadas de la naturaleza, la metáfora sexual es propositiva y, por tanto, apropiada (Kolodny 1975). La metáfora serviría para fortalecer, más que restar poder a la agenda ecofeminista. Las ecofeministas pueden usar el término “violación” para describir metafóricamente la destrucción de la tierra; la contaminación y el mal uso y abuso de los recursos provocan sin duda traumas a la tierra, los animales y las personas por igual (Cusack 2012a). Éste sería un segundo contexto metafórico, más amplio. Pero la violación de vacas y mujeres difiere de la violación de la tierra y se asemejan entre ellas en cuanto que una vagina o ano es penetrado sin el consentimiento de la víctima femenina (Laura y Buchanan 2001). En la reproducción bovina, la vagina y el ano de la víctima son repetidamente penetrados por manos y objetos sin su consentimiento, y la vaca es inseminada en forma rutinaria y forzada con el propósito de obtener lo que resulta de una violación: un producto vivo que puede ser vendido, violado y esclavizado (ibid.). Así, el empleo metafórico del término “violación” por las ecofeministas puede contribuir a vincular el abuso de la tierra, de los animales y de los humanos, y apuntalar a la vez el uso literal del



término, sobre todo en la medida en que define a un violador. Aunque las víctimas sean distintas, la imposición de dominio por el “violador” es la misma entre la hembra metafórica y la hembra literal, así como entre las hembras de distintas especies. Independientemente de que las feministas utilicen el término “violación” como metáfora o como una descripción literal, deberían considerar la producción de lácteos como un asunto propio del feminismo, ya que involucra la objetivación intencional de lo femenino. Si las feministas reconocieran que la violación de vacas y la violación de la naturaleza son semejantes, tendrían todo que ganar; si reconocieran el abuso patriarcal infligido a los animales y a la naturaleza, les sería más fácil reconocer esos mismos argumentos que han sido utilizados para someter a las mujeres (ibid.). Afirmar que las feministas deben centrarse en los seres humanos y no en los animales lo único que hace es debilitar al feminismo, porque esta línea de razonamiento lleva necesariamente a aceptar que alguien puede apropiarse a la fuerza de una vagina y un ano pueden para uso comercial (ibid.). El hecho de considerar exclusivamente a los humanos obliga a las feministas a aceptar tácitamente las instituciones patriarcales y estar de acuerdo con la victimización de una vagina ajena: la de la vaca. Cualquier

grado de tolerancia hacia la objetivación de una vagina debilita al feminismo. Las feministas pueden replicar que su movimiento se trata de mujeres, no de vaginas, pero no cabe la menor duda de que, a los ojos del opresor, las mujeres son sometidas, en parte, por su deseo de controlar las vaginas.

### **La visión feminista de la violación: los “otros” animales**

Casi todas las feministas aceptan la reproducción animal y no la ven como violación; en cambio, la gran mayoría de las feministas están en contra del bestialismo. Y, sin embargo, el bestialismo y la reproducción animal son análogos por muchas razones que se exponen más adelante. La principal razón por la que las feministas aceptan la reproducción y no el bestialismo es porque la primera es legal y normativa en cuanto que trata la sexualidad y reproducción animal desde una perspectiva clínica y científica, la cual es explotada como mercancía y despojada de toda posibilidad de encuentro erótico. En lo que sigue analizo la lógica sobre la que esto descansa y concluyo que dicha lógica es una justificación muy pobre para la participación de las feministas en la industria láctea. El bestialismo está prohibido en todos los estados, ya sea directamente o por mediación de las leyes



contra la crueldad. Más de 60% de los estados prohíbe específicamente el bestialismo, pero “[a]un cuando un estado no proscriba en específico la actividad, puede estar contemplada en otros apartados del código sobre delitos sexuales del estado o incluso en la ley contra el maltrato animal (Wisch 2008). Dado que, según la ley, los animales no tienen capacidad para consentir tener actividad sexual con un humano (como se mencionó antes), el contacto sexual con un animal puede ser considerado crueldad (AS Sec. 11.61.140(a)(6)-(7); Gormally 2006; Hall 2005; H.R. 5566, 2010; Muessig 2009; Sheridan 2011; Singer 2001). Este cruzamiento entre la condición de casi-propiedad de los animales y el papel protector del gobierno que, por una parte, facilita las actividades de explotación animal que, como sostuve antes, constituyen violación y, por la otra, niega tanto a animales como a humanos la posibilidad de tener relaciones eróticas, cuestiona la forma en que la sociedad marca los límites entre reproducción animal, violación y sexo zoofílico.

Algunos académicos utilitaristas, como Peter Singer, han sostenido que el acto de dar placer a un animal no debería ser juzgado en términos de correcto o incorrecto (Singer 2001). El argumento filosófico de Singer coincide con el de la ley en cuanto que para ambos la

moralidad no es la razón que fundamenta las normas sobre crueldad o bestialismo (ibid.). De acuerdo con el caso *Lawrence vs. Texas*, la moralidad no parece ser más un interés legítimo del Estado o, si acaso, lo es tan solo de manera muy tangencial (2003). El bestialismo, al que Scalia aludió específicamente en el disentimiento, comparándolo con la sodomía humana, no está ya regulado sobre bases morales (Singer 2001; Wilkins, Christensen, y Selden 2005): las leyes estatales contra la bigamia, el matrimonio homosexual, el incesto, la prostitución, la masturbación, el adulterio, la fornicación, el bestialismo y la obscenidad son de igual forma defendibles solamente a la luz de la validación de las leyes hecha por Bowers con base en elecciones morales. Todas y cada una de esas leyes es cuestionada por el último fallo; el Tribunal no hace esfuerzo alguno para excluirlos de sus considerandos (*Lawrence v. Texas* 2003, pp. 563-564). El bestialismo está básicamente regulado por las leyes sobre crueldad. El Estado traza una línea muy clara: los humanos y los animales no pueden brindarse placer sexual recíprocamente. Independientemente de que el hecho de brindar placer a un animal se califique como un inmoral “crimen contra la naturaleza”, el bestialismo está prohibido. A pesar de lo que Singer haya dicho, el aparente gozo de un animal –e.g.,



las expresiones de afecto, la turgencia, el montarse o el orgasmo en un animal-- no pueden equipararse al consentimiento (Singer 2001). Un animal domesticado o en cautiverio puede ser coaccionado, entrenado o forzado sutilmente por la necesidad de complacer a la mano que lo alimenta. Este dilema es eliminado por la ley, la cual es clara: aunque el animal desee brindar o recibir placer, el humano no debe mezclar lo erótico en su relación con los animales (AS Sec. 11.61.140(a)(6)-(7), 2013). La calidad de cuasiposesión trae consigo la responsabilidad de la custodia (la cual, contradictoriamente, autoriza por supuesto a matar), que prohíbe estrictamente toda asociación sexual entre humanos y animales. Hay quien se ha preguntado dónde se encuentra esa tajante línea de separación. Ingrid Newkirk se refirió alguna vez al hecho de “fajarse” a un perro. El que un humano “bese” a un animal no parece ser el punto donde se halla esa línea. A menudo, algunas leyes se refieren al tocamiento o penetración de genitales, pero otras leyes sobre crueldad no hablan del asunto. En todo caso, la inserción de un objeto en la vagina o ano de un animal para placer humano o animal sería sin duda constitutivo de crueldad. Admitimos que el bestialismo se distingue de las prácticas de reproducción animal en diversas formas; sin embargo, ambos comprenden actividades

sumamente semejantes, como es la penetración no autorizada del ano y vagina de la vaca con el propósito de producir una reacción sexual en el animal, i.e., orgasmo en el toro o reacción reproductiva en la vaca. Una diferencia crucial entre bestialismo y reproducción animal consiste en que en el primero el efecto buscado es simular erotismo y, en la segunda, lo que se incita es una reacción básicamente reproductiva. La ley no puede proscribir los sentimientos del erotismo interespecies, sólo las acciones. La ley permite las prácticas de reproducción animal como una excepción/defensa del contacto sexual con y, por ende, abuso de los animales (AS Sec. 11.61.140 (a)(6)-(7), 2013). Esta excepción/defensa reconoce que la práctica de inseminación artificial viola sexualmente a los animales, e.g., requiere que la vaca sea violada, que es una penetración sin consentimiento. No obstante, las prácticas de reproducción animal se manejan como una excepción/defensa porque son “aceptadas” por la industria ganadera (ibid.). En aquellas legislaciones en las que el bestialismo está específicamente prohibido o en las que se le persigue como delito de crueldad, la ley a menudo estipula que “[e]s un alegato de la defensa contra una acusación derivada de este apartado que la conducta del imputado [...] es acorde con las prácticas





veterinarias o de reproducción animal aceptadas” (ibid.). La aplicación por el gobierno de esta excepción/defensa parece tener el propósito de sentar un precedente. El gobierno admite tal excepción/defensa simplemente porque los ganaderos que quieren penetrar a las vacas para provocarles una reacción reproductiva consideran que es una práctica aceptable. Otra diferencia crucial, que es la intención, resulta ambigua en el mejor de los casos. Si un hombre o una mujer toca la vagina de una vaca con la intención de experimentar placer o producir un placer a la vaca, entonces el contacto se considera abusivo; pero masturbar a un toro o meter el puño a una vaca, como se describió antes, resulta totalmente legal en tanto el ganadero no tenga la intención de producirles placer, por el placer mismo, sino que tenga el propósito de obtener una ganancia de los bioproductos resultantes. En otras palabras, cualquier tipo de placer que experimente el animal o el humano debe ser un resultado involuntario, mientras que cualquier displacer que experimente el animal puede ser ignorado, es decir, no constituirá un acto de crueldad en tanto el contacto que provocó dicho displacer sea “aceptado” por la industria (FTC, 1998). Esta lógica no puede explicar la turbia línea de demarcación entre lo que es la penetración cruel y no consentida de los genitales de

una vaca y la penetración aceptada pero no consentida de los genitales de una vaca. Muchas feministas, como los ganaderos, consideran aceptable esa forma de tratar a las vacas, lo que significa que no se califica como una violación legítima. Tal vez muchas feministas sientan que la violación de las vacas no es un asunto que competa al feminismo porque no es análogo a la violación de humanos; pero la violación generalizada de millones de animales para obtener un beneficio comercial de sus productos sexuales derivados es una realidad que las feministas no deberían simplemente aceptar o ignorar o del que pueden mantenerse al margen (Brownmiller 1975). Quizá las feministas quieran desconocer la analogía precisamente porque piensan que el hecho de comparar a las hembras animales con las humanas daña el movimiento feminista. Pero, existe una gran cantidad de literatura sobre el tema del patriarcado que sostiene que todos los subordinados están unidos hasta cierto punto por su calidad de oprimidos. Por ello, las feministas deberían cuando menos analizar en qué medida este principio incluye a los animales. Quizá algunas no simpatizan en absoluto con las vacas y nunca dejarán de consumir lácteos, por ninguna razón e incluso por motivos egoístas (Griffin 2011). A ellas este artículo no lograría convencerlas de lo





contrario y podría más bien enfurecerlas. Sin embargo, sería conveniente que, mejor temprano que tarde, esas feministas se fueran familiarizando con el trabajo de Carol J. Adams y otras ecofeministas, antes de que reafirmen sus ideas para tranquilizar su conciencia de la posibilidad de estar participando en la implantación extensiva del patriarcado. Por otra parte, habrá feministas que, si bien son empáticas con el sufrimiento de los animales, eligen aceptar esta forma generalizada de esclavitud sexual porque es legal y es “aceptada” por sus comunidades, por la industria láctea y por el gobierno. Quizá aquellas que son sensibles al sufrimiento animal no tengan las agallas para aplicar la filosofía feminista a los lácteos y nadar contra la corriente de las convenciones. Dado que la ley y la cultura occidental aceptan las prácticas de reproducción animal y que la mercantilización y explotación de los animales es tan extendida e invisibilizada, es posible que las feministas no quieran ignorar el sufrimiento de las vacas, sino que no han podido hacer la conexión o no han sabido resistirse al privilegio y los productos que están relacionados con el abuso (Jones 2011). Ignoramos la razón por la cual, en la práctica, una feminista (y algunas ecofeministas) decide en lo individual diferenciar entre la experiencia que vive una vaca y la que vive una mujer.

Lo que sí sabemos es que las feministas están conscientes de lo que es la leche y, en general, conocen cómo se produce la leche con la que se elabora su yogurt, pastel de queso y café latte (ibid). Pero, como no conocen la realidad de lo que padecen las vacas, no pueden o no hacen la conexión entre las plataformas feministas y el sufrimiento bovino. Dado que la ley impone la superioridad de la hembra humana sobre las vacas y que la sociedad alienta a las feministas a que acepten ese privilegio, algunas de ellas no sólo no buscan información al respecto, sino que aceptan el privilegio con gusto. Quizá denuncien a priori las relaciones teóricas entre los humanos y las vacas; hablando en términos generales, la violación vaginal, la violación anal y la inseminación no consentida son prácticas contrarias a los valores feministas sobre la inviolabilidad del cuerpo, la liberación y la igualdad femenina, y sobre el tratamiento del cuerpo (Cusack 2011). Asimismo, suele ser el caso que las feministas denuncien todo trato mercantil que implique coerción u opresión. Por supuesto, no puede afirmarse que el movimiento feminista respalde la industria láctea como aceptable y que la elogie como un mecanismo feminista. No existe teoría feminista alguna que sostenga que la producción láctea es feminista.

### **Los intereses feministas. El movimiento feminista contra la violación y la esclavitud sexual en pocas palabras**

Desde la década de 1970, las feministas han estudiado, protestado y se han rebelado contra la opresión sexual, que comprende desde la agresión sexual doméstica hasta el comercio sexual internacional. Las tasas de violación marital han disminuido y la ONU presiona ahora a las naciones para que se adhieran a las definiciones y medidas estándar para el combate a la esclavitud sexual (Alabaster 2011; IAST 2013; NCVC 2000). Sin embargo, la lista de abusos es interminable: la edad promedio de las mujeres que ingresan a la pornografía y la prostitución es de 12 años; cerca de 150 millones de mujeres han sido víctimas de mutilación genital femenina; el tráfico de mujeres y niños genera 19 000 millones de dólares anuales; cerca de 75% de los 500 000 asaltos sexuales que se cometen y reportan cada año en Estados Unidos es perpetrado por un conocido de la víctima; 90% de las víctimas infantiles de violencia sexual conoce a sus atacantes, que en su mayoría son hombres casados o comprometidos (OMS 2010; Veronica's Voice 2013; OAG 2013; No Safe Place 1998; IAST 2013). Pero, si bien estos datos ofrecen un panorama muy triste de nuestro mundo y dejan ver la larga lucha

que tienen frente a sí las feministas, el cuadro de la vida de una vaca lechera, que se describió en el segundo apartado, refleja el problema general contra el cual luchan las feministas y muchos de los mismos problemas que revelan estas cifras. Pero, pese a ello, las feministas siguen comprando lácteos, siguen ofreciéndolos en las conferencias sobre estudios de mujeres y continúan ignorando el abuso sexual contra las vacas. Según la definición del FBI, tanto las vacas como las mujeres son víctimas de violación. Técnicamente hablando, cualquier ser que tenga orificios puede ser violado. Si la palabra "mujer" fuera sustituida por la de "hembra" en muchas de las frases feministas, las afirmaciones sobre el trato hostil de la vagina femenina y el trabajo sexual forzado apremiarían a las feministas a reaccionar y luchar a favor de las mujeres. Si el concepto de femineidad, penetración sexual de orificios y derechos reproductivos se ampliara un poco, la oposición a las prácticas de reproducción animal se podría incorporar fácilmente en el pensamiento feminista. La ampliación del concepto también permitiría ver la realidad de que las vacas, que también son madres, hijas y mamíferos hembras, merecen la atención del movimiento feminista, porque son explotadas de una forma que se asemeja a las más graves



atrocidades cometidas contra seres humanos.

Hay feministas tan extremadamente especistas que se opondrán a la creación de cualquier tipo de paralelismo interespecie (Hall 2005). Lee Hall plantea porqué el paralelismo es tomado del patriarcado y porque debería ser empleado por las ecofeministas que apoyan la idea de que el trato que se da a las vacas es un asunto que atañe al feminismo. En un ensayo escrito en los inicios del movimiento feminista moderno, Alice Walker habla de la pornografía en la que las mujeres afroamericanas son comparadas con animales no humanos e incluso con excremento, estableciendo un vínculo entre estos tres. Los lectores quizá sintieron que las observaciones de Walker amenazaban de manera muy perturbadora su vida personal, ya que les hacían despertar a las distorsiones cotidianas de las relaciones humanas en la sociedad patriarcal. A la luz de las conexiones que hace Alice Walker, el comentario de Catharine Mackinnon de que la dicotomía humano-animal está a un paso de distancia de la división animado-inanimado resulta particularmente acertado. En nuestra sociedad, en la que los animales son básicamente considerados productos alimenticios, considerar el objeto sexual como no

humano es prácticamente lo mismo que consumir y eliminar ese objeto (ibid.). En el contexto de las prácticas de reproducción animal, en donde una vagina es utilizada como objeto porque es una vagina, en donde se abusa de una teta por dinero porque es una teta, y donde un bebé es privado de alimento y asesinado porque es el bebé de esa madre, el paralelismo es tanto literal como filosófico.

### **Praxis**

Las feministas que, en esencia, han rechazado las nociones patriarcales de apropiación de los órganos sexuales, no sólo deberían eliminar el consumo de lácteos en su vida diaria y practicar el veganismo estricto, sino también deberían exhortar a los grupos feministas a que eliminen los lácteos de todo evento feminista y tratar de incorporar las actitudes y perspectivas ecofeministas en su activismo, praxis y análisis. La vinculación entre el abuso de animales y humanos Es doctora en Jurisprudencia (*Juris Doctor*) y candidata a doctora en Justicia Criminal por la está tan plenamente demostrada en las literaturas ecofeminista, feminista y de derecho penal que toda feminista educada y ecoconsciente tendría casi que evitar intencionalmente examinar o discutir dicha vinculación. Las



académicas feministas ganan muy poco, por no decir nada, privándose ellas mismas o a sus públicos del conocimiento de esa correspondencia. Las feministas deberían asumir la responsabilidad profesional y personal de demostrar la importancia global de abstenerse de dañar a cualquier animal.

El análisis de las diferencias por género de las actitudes hacia los animales requiere de mucho más estudio en el contexto de la ganadería industrial y del abuso sistemático de las especies bovinas. Sería preciso que las feministas se ensuciaran las manos con esa literatura y analizaran la correlación entre el patriarcado y el abuso sexual de los animales, así como que comprendieran que el hecho de que la población general – no sólo ellas-- tenga mayor conciencia, compromiso, educación y praxis puede

llevar a que se elimine el abuso sexual de vacas y toros.

### **Conclusión**

La industria láctea es poco menos que un sistema de violación organizada y a gran escala de vacas. La mayoría de las feministas convencionales no han sido capaces de comprender esto, así como tampoco la relación que existe entre las mujeres y las vacas. Las feministas no deben permanecer ajenas a las verdades sobre “la otredad” y el patriarcado, sino, por el contrario, boicotear la industria láctea como parte de su praxis y política feminista. El no hacer esto equivaldría a ignorar el terreno avanzado por las feministas que demuestra claramente que la opresión patriarcal no es unidireccional o solamente existente como delito del macho sobre la hembra.



CARMEN M. CUSACK

Profesora Adjunta en Nova Southeastern University, en donde ha impartido el curso “Los animales en el sistema de justicia criminal”.

Es doctora en Derecho, es autora de numerosos libros, entre los cuales: *Pornography in the Criminal Justice System* (CRC Press/ Taylor & Francis, 2014); *Animals and Criminal Justice* (Transaction Publishers, 2015); *Criminal Justice Handbook on Masculinity, Male Aggression, and Sexuality* (Charles C Thomas, 2015); y *Laws Relating to Sex, Pregnancy, and Infancy: Issues in Criminal Justice* (Palgrave Macmillan, 2015). Asimismo, es editora de la revista *Journal of Law and Social Deviance* y es miembro del Comité Editorial de *Journal of Men's Studies* y de *The Qualitative Report*.

La Dra. Cusack ha impartido cursos de Derecho, Sistema penal, Sociología, y Servicios sociales, en las universidades de Florida y Alaska. Actualmente imparte Teoría de la protección del niño, Investigación, y La abogacía y los animales en el sistema penal, en la Nova Southeastern University. Ha trabajado en las áreas del Derecho relativas a esas poblaciones. La Dra. Cusack ha dado numerosas entrevistas a medios de comunicación nacionales e internacionales sobre temas relacionados con su especialidad. En general, su investigación se enfoca en los asuntos interpersonales, sociales, legales y políticos que afectan a las poblaciones vulnerables, minoritarias y hegemónicas.

## Bibliografía

Alabaster, O. (2011, noviembre 24). Rights Group Slams Removal of Marital Rape Clause from Law. *The Daily Star*. Disponible en: [www.dailystar.com.lb/News/LocalNews/2011/Nov-24/155001-rights-group-slams-removal-of-marital-rape-clause-fromlaw.ashx#axzz1g36Jeezx](http://www.dailystar.com.lb/News/LocalNews/2011/Nov-24/155001-rights-group-slams-removal-of-marital-rape-clause-fromlaw.ashx#axzz1g36Jeezx).

Animal Improvement Programs Laboratory (AIPL) (2011). Facts About Cows. *AIPL Kid's Corner*. Disponible en: <http://aipl.arsusda.gov/kc/cowfacts.html>.

Apley, M. y Hilton, M.W. (2003, agosto 1). Stress-relieving Weaning Strategies. *Beef Magazine*. Disponible en: [http://beefmagazine.com/mag/beef\\_stressrelieving\\_weaning\\_strategies](http://beefmagazine.com/mag/beef_stressrelieving_weaning_strategies).

Associated Press (AP) (2006, julio 20). Dairy Farmers Drive Bull Market in Cattle Semen: Artificial Insemination Grows as Industry Focuses on Safety Production. NBC News.com. Disponible en: [www.msnbc.msn.com/id/13939201/](http://www.msnbc.msn.com/id/13939201/).

Beirne, P. (2009). *Confronting Animal Abuse: Law, Criminology, and Human-Animal Relationships*. Nueva York: Rowman & Littlefield.

Born Free USA (2013). *Get the Facts: The Destructive Dairy Industry*. Disponible en: [www.bornfreeusa.org/facts.php?more=1&p=373](http://www.bornfreeusa.org/facts.php?more=1&p=373) [actualizar link].

Brownmiller, S. (1975). Against Our Will: Men, Women, and Rape. *Journal of Interpersonal Violence*, 22, 8.

Chai Online (2013). *Dairy Cows*. Disponible en: [www.chai-online.org/en/compassion/food\\_factory\\_dairy.htm](http://www.chai-online.org/en/compassion/food_factory_dairy.htm).

Cow Doc (2005). Our Perspective of Lameness in Dairy Cows has to Change. Disponible en: [www.cowdoc.net/pages/ccc\\_message/perspective.html](http://www.cowdoc.net/pages/ccc_message/perspective.html). Consultado el 11 de diciembre de 2011.

Cusack, C.M. (2011). Consensual Insemination, an Analysis of Social Deviance within Gender, Family, or the Home (Etudes 6). *Journal of Law & Social Deviance*, 2, 158-190.

Cusack, C.M. (2012a). Death Revolution: Eating the Dead to Save Our World. *Journal of Environmental & Animal Law*, 2, 37-72.

Cusack, C.M. (2012b). Nonconsensual Insemination: Battery. *Journal of Law & Social Deviance*, 3, 78-141.

Delft Blue (2011, septiembre 27). *Veal Growing Evolution* ([www.delftblueveal.com/Veal\\_growing/veal\\_growing\\_evolution.htm](http://www.delftblueveal.com/Veal_growing/veal_growing_evolution.htm)).

EPA (2012). AG 101: Milking Parlors. US Environmental Protection Agency. Disponible en: [www.epa.gov/agriculture/ag101/dairymilking.html](http://www.epa.gov/agriculture/ag101/dairymilking.html).

Federal Bureau of Investigation (FBI) (2012, enero 6). Attorney General Eric Holder Announces Revisions to the Uniform Crime Report's Definition of Rape: Data Reported on Rape Will Better Reflect State Criminal Codes, Victim Experiences. Washington: U.S. Department of Justice. Disponible en: [www.fbi.gov/news/pressrel/pressreleases/attorney-general-eric-holder-announces-revisions-to-the-uniform-crime-reportsdefinition-of-rape](http://www.fbi.gov/news/pressrel/pressreleases/attorney-general-eric-holder-announces-revisions-to-the-uniform-crime-reportsdefinition-of-rape).

Federal Trade Commission (FTC) (1998, agosto 13). Milk: Does it Measure Up? – One Year Later-- A Report on the Accuracy of Net Content Labeling of Milk. US Department of Agriculture. Disponible en: [www.ftc.gov/reports/milk2/milk2.shtm](http://www.ftc.gov/reports/milk2/milk2.shtm).

Gormally, L. (2006). The Crisis Over the Institution of Marriage and Contemporary Bioethics. *Ave Maria Law Review*, 4, 547.

Grandin, T. (2012). *Recommended Captive Bolt Stunning Techniques for Cattle* ([www.grandin.com/humane/cap.bolt.tips.html](http://www.grandin.com/humane/cap.bolt.tips.html)).

Greger, M. (2013). *How Much Pus Is There in Milk?*. NutritionFacts.org. Disponible en: <http://nutritionfacts.org/blog/2011/09/08/how-much-pus-is-there-in-milk/>.

Griffin, K. (2011). *Pants Off. Shout!* Factory, 29:30-33:30 min.





Hall, L. (2005). Book Review: *Interwoven Threads: Some Thoughts on Professor Mackinnon's Essay of Mice and Men*. *University of California Los Angeles Women's Law Journal*, 14, 163.

H.R. 5566 (2010). Animal Crush Video Prohibition Act of 2010.

Humane Facts (2013). *Meet the Animals*. Disponible en: [www.humanefacts.org/animals.htm](http://www.humanefacts.org/animals.htm) Consultado el 4 de mayo de 2013.

Initiative Against Sexual Trafficking (IAST) (2013). *Sexual Trafficking Facts*. Disponible en: [www.iast.net/thefacts.htm](http://www.iast.net/thefacts.htm). Consultado el 4 de mayo de 2013.

Jones, P. (2011). Fighting Cocks: Ecofeminism versus Sexualized Violence. En Kemmerer, L.A. (Ed.), *Sister Species: Women, Animals and Social Justice* (pp. 45-56). Champaign: University of Illinois Press.

Kenyon College (2013), "Let's Milk", available at: [www2kenyon.edu/projects/farmschool/food/milking1.htm](http://www2kenyon.edu/projects/farmschool/food/milking1.htm) (accessed 3 May 2013).

Kolodny, A. (1975). *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.

Laura, R.S. y Buchanan, R. (2001). Towards an Epistemology of Ecofeminism. *Education Research and Perspectives*, 28, 57.

Lawrence v. Texas, 539 U.S. 558, 563-564 (2003). Manitoba Agriculture, Food, and Rural Initiatives. *Dairy Cow Lameness*. Disponible en: [www.gov.mb.ca/agriculture/livestock/dairy/cda21s02.html](http://www.gov.mb.ca/agriculture/livestock/dairy/cda21s02.html).

Matthews, D. (2009). *Challenging the Law on Behalf of Animals*. Fort Lauderdale, FL: Nova Southeastern University Shepard Broad Law Center.

Muessig, B. (2009, diciembre 19). *Teen Arrested for Having Sex with Horses at Race Track*. *Gothamist*. Disponible en [http://gothamist.com/2009/12/19/teen\\_arrested\\_for\\_having\\_sex\\_with\\_h.php](http://gothamist.com/2009/12/19/teen_arrested_for_having_sex_with_h.php).



National Center for Victims of Crime (NCVC) (2000). Spousal Rape Laws: 20 Years Later. *Victim Policy Pipeline*. Disponible en: [www.vawnet.org/sexual-violence/summary.php?doc\\_id=829&find\\_type=web\\_desc\\_GC](http://www.vawnet.org/sexual-violence/summary.php?doc_id=829&find_type=web_desc_GC).

Natterson-Horowitz, B. y Bowers, K. (2012). *Zoobiquity: What Animals Can Teach Us About Health and the Science of Healing*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

No Safe Place. Violence against Women (1998). *Rape and Sexual Assault*. Disponible en: [www.pbs.org/kued/nosafeplace/studyg/rape.html](http://www.pbs.org/kued/nosafeplace/studyg/rape.html).

Office of the Attorney General (OAG) (2013). *Megan's Law - Facts about Sex Offenders*. Disponible en: [www.meganslaw.ca.gov/facts.htm](http://www.meganslaw.ca.gov/facts.htm).

Organización Mundial de la Salud (OMS) (2010). Female Genital Mutilation. *World Health Organization*. Disponible en: [www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/](http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/).

People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) India (2011), "*Inside the Indian Dairy Industry: A Report on the Abuse of Cows and Buffaloes Exploited for Milk*", available at: [www.happycow.net/pdf/PTA\\_DairyReport\\_0212081.pdf](http://www.happycow.net/pdf/PTA_DairyReport_0212081.pdf).

People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) (2013a). *The Dairy Industry. Cows Used for Their Milk*. Disponible en: [www.peta.org/issues/animals-used-for-food/dairy-industry.aspx](http://www.peta.org/issues/animals-used-for-food/dairy-industry.aspx).

People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) (2013b). *Veal: A Byproduct of the Cruel Dairy Industry*. Disponible en: [www.peta.org/issues/Animals-Used-for-Food/veal-byproduct-of-the-cruel-dairy-industry.aspx](http://www.peta.org/issues/Animals-Used-for-Food/veal-byproduct-of-the-cruel-dairy-industry.aspx).

Philip, L. (2005). Feeding Pre-Weaned Veal Calves during Winter Months: Understanding Calf Metabolism and Milk Replacers. *Ontario: Ministry of Agriculture Food and Rural Affairs*. Disponible en: [www.omafra.gov.on.ca/english/livestock/veal/facts/05-081.htm](http://www.omafra.gov.on.ca/english/livestock/veal/facts/05-081.htm).

Phillips, B. (2004). *The Rape of Mother Earth in Seventeenth Century English Poetry: An Ecofeminist Interpretation*, Atlantis, 26, 49-60.

Pirelli, G. y Zollinger, W.A. (1993) Weaning Management for Calves. Disponible en: <http://ir.library.oregonstate.edu/xmlui/bitstream/handle/1957/24696/ECNO1371.pdf?sequence=1>.

Reynolds, F. (1989). An Ecofeminist Cassandra -- Rape of the Wild By Andree Collard With Joyce Contrucci. *Women and Environments*, 11, 24.

Saeng, C. (2013). Chapter 17. Insemination Techniques. *Gyeongsang National University*. Disponible en: <http://nongae.gsnu.ac.kr/~cspark/teaching/chap17.html>.

Sargeant, J.M., Blackwell, T.E., Martin, S.W., y Tremblay, R.R. (1994). Production Practices, Calf Health and Mortality on Six White Veal Farms in Ontario. *Canadian Journal of Veterinary Research*, 58(3), 188-195.

Self Sufficiency in Style (2013). *Animal Farm: Cattle for Milk*. Disponible en: [www.goselfsufficient.com/cattlemilk.htm](http://www.goselfsufficient.com/cattlemilk.htm). Consultado el 4 de mayo de 2013.

Shearer, J.K. (2010). *Lameness in Cattle: Consequences and Causes*. University of Florida. Disponible en: <http://www.dairyweb.ca/Resources/4SDNMC2006/Shearer.pdf>.

Sheridan, M. (2011, febrero 21). Florida Man Tomas Bautista Busted for Sexually Assaulting Chihuahua: Police. *NY Daily News*. Disponible en: [http://articles.nydailynews.com/2011-02-21/news/28639587\\_1\\_animal-cruelty-chihuahua-mimi](http://articles.nydailynews.com/2011-02-21/news/28639587_1_animal-cruelty-chihuahua-mimi).

Shoot, B. (2010, enero 25). The Biotic Woman: Intro to Ecofeminism. DigiBitch. Disponible en: <http://bitchmagazine.org/post/the-biotic-woman-intro-to-ecofeminism>.

Singer, P. (2001). *Heavy Petting*. Nerve. Disponible en: <http://www.utilitarian.net/singer/by/2001----.htm>.

State of South Dakota v. Klaudt (2009). 2009 SD 71; 772 N.W.2d 117; 2009 S.D. LEXIS 139.

Toronto Vegetarian Association (TVA) (2005). Cow's Milk: A Natural Choice?: Stress, Antibiotics, Mastitis, and Pus. *Meatfreezone.org*. Disponible en: <http://www.all-creatures.org/mfz/health-cowsmilk.html>.

Tyler, L. (2008). How Beautiful the Virgin Forests Were before the Loggers Came: An Ecofeminist Reading of Hemingway's "The End of Something". *The Hemingway Review*, 27(2), 60-73.

Vandermark, N.L., Salisbury, G.W., y Boley, L.E. (1951). Pregnancy Interruption and Breeding Techniques in the Artificial Insemination of Cows. *Journal of Dairy Science*, 35(3), 219-223.

Veronica's Voice (2013). Informational Resources, Statistics. Disponible en: [www.veronicasvoice.org/statistics.html](http://www.veronicasvoice.org/statistics.html).

Welchmen, D.D. y Baust, G.N. (1987). A Survey of Abomasal Ulceration in Veal Calves. *The Veterinary Record*, 121, 25-26, 586-590.

Wilkins, R.G., Christensen, T., y Selden, E. (2005). Adult Sexual Desire and the Best Interests of the Child. *Saint Thomas Law Review*, 18, 543, 547-549, n. 19.

Wilmoth Farms (2009, marzo 7). Cow Psychology. Disponible en: <http://kyfarmlife.blogspot.com/2009/03/cow-psychology-calf-pictures.html>.

Wisch, R.F. (2008). Overview of State Bestiality Laws. Animal Legal and Historical Center. Disponible en [www.animallaw.info/articles/ovuszoophilia.htm](http://www.animallaw.info/articles/ovuszoophilia.htm).

Youroffsky, G. (2009, febrero 11). Food Connections to Social Issues. Florida International University ([www.ADAPTT.org](http://www.ADAPTT.org)).

# LAS HIJAS DE PERRA Y LOS HIJOS DE TIGRE

## (UN ANÁLISIS SOBRE LA ANIMALIZACIÓN REFORZATIVA Y DENOSTATIVA EN LOS TRATOS ENTRE SERES HUMANOS)<sup>1</sup>

Diego Andrés Andueza Kovacevic<sup>2</sup>

La radicalidad de un “otro” está innegablemente definida por el entendimiento que tenemos de los no humanos. Todas las discriminaciones arbitrarias comparten la misma lógica: que el tener la posibilidad de apropiarse de otro es suficiente para hacerlo. En términos simples, que tener el poder es tener la razón. Siguiendo dicho lineamiento hablamos, con menor o mayor conocimiento, sobre los humanos refiriendo a los animales. Apuntamos a atributos positivos o negativos, en general la denostación es femenina (perra, víbora, zorra) y el reforzamiento es masculino (lobo, león, tigre). Que la manera más común de animalizar negativamente a alguien sea recurriendo a ejemplos femeninos, no es en absoluto azaroso. A este respecto, se debe considerar la distinción brutal que por siglos significó no ser hombre para cientos de miles de mujeres alrededor del mundo; mujeres imposibilitadas sólo por el hecho de ser sí mismas, a estudiar y trabajar, y a participar en política. En definitiva, a formar parte de manera activa e integral las sociedades en las que vivieron. ¿Pero cuál sería la relación entre el menosprecio hacia los animales y hacia las mujeres en la cultura occidental? Este texto busca dar indicios para esa pregunta. Y de paso, abrir un espacio para la profunda-

---

<sup>1</sup> Este artículo es un documento presentado en el 9º Congreso de Sociología en Talca, Chile. Específicamente para el grupo G°25 “Nación, Otredad, Deseo”, a cargo de la Dra. Antonieta Vera y la Dra. Isabel Aguilera

<sup>2</sup> Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. E-mail: diananko@gmail.com

poco atendida cuestión, en el contexto latinoamericano- discusión que amerita la animalización reforzativa y denostativa en los tratos entre seres humanos.

**Palabras claves:** lenguaje, animalización, mujer, antropocentrismo

O radicalidad de um "outro" está inegavelmente definido pela compreensão que nós não temos desses humanos. Todas as discriminações arbitrárias compartilham a mesma lógica: isso tendo a possibilidade para destinar de outro é bastante para fazer isto. Em condições simples que ter o poder é ter a razão. Seguindo este limite fala, com conhecimento menor ou maior, nos humanos que recorrem aos animais. Nós apontamos a positivo ou atributos negativos, em geral o denostación é feminino (cace, víbora, raposa) e o reforço é masculino (lobo, leão, tigre). Que o muito mais comum de animalizar negativamente para alguém está atraindo a exemplos femininos, não é arriscado. A este respeito, deveria ser visto a distinção brutal que pretendeu não estar por séculos ele/ela pretendeu não ser o homem para cem dos milhares de mulheres ao redor do mundo; mulheres desamparadas só para o fato de se ser, estudar e trabalhar e participar de políticas. Em definitivo, ser parte de um modo ativo e integrante as sociedades nesses que viveram. Mas o qual seria a relação entre o desprezo para os animais e para as mulheres na cultura ocidental? Este texto procura para dar indicações para aquela pergunta. E passando, abrir um espaço para o fundo-e não pergunta muito ajudada, no contexto americano latino - discussão que amerita o reforzativa de animalización e denostativa nos tratamentos entre seres humanos.

**Palavras chave:** idioma, animalización, mulher, antropocentrismo

The radically of an "other one" is undeniably defined by the understanding that we have of not human beings. All the arbitrary discriminations share the same logic: that to have the possibility of appropriating of other one is sufficient to do it. In simple terms, which to have the power is to have the reason. Following the above mentioned limit we speak, with minor or major knowledge, on the human beings referring to the animals. We point at positive or negative attributes, in general the humiliation is feminine (bitch,

viper, fox) and the reinforcement is masculine (wolf, lion, tiger). That the way more common of animalize negatively to someone is resorting to feminine examples, it is not by no means eventful. In this regard, it is necessary to consider to be the brutal distinction that per centuries meant not to be a man for hundreds of thousands of women about the world; women disabled only by the fact of being yes same, to studying and working, and to taking part in politics. Definitively, when form a part in an active and integral way the companies in which they lived. But which would be the relation between the contempt towards the animals and towards the women in the western culture? This text seeks to give indications for this question. And of step, to open a space for the deep one and little attended question, in the Latin-American context - discussion that the beef up animalization and humiliation deserves in the treatments between human beings.

**Keywords:** language, animalization, woman, anthropocentrism



*“Ni en 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 aún, 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 unidad humana, sino un reconocimiento claro de la conexión a través de la desacreditada ruptura entre la naturaleza y la cultura”*

Donna Haraway

*“¿Qué sería del mundo sin ellos? Cielo sin pájaros, mar y ríos sin peces, tierra sin tigres y sin lobos, bancos de hielo fundidos con los hombres por debajo y con nada más que hombres batiéndose alrededor de puntos de agua. ¿Es siquiera posible querer eso?*

*En relación a esta dirección que parece ineluctable, todo animal es un comienzo, una puesta en marcha, un punto de animación y de intensidad, una resistencia.*

*Toda política que no tome en cuenta esto (es decir, la casi totalidad de las políticas) es una política criminal”*

Jean- Christophe Bailly

## I. Introducción

En este artículo se presenta un análisis introductorio sobre los usos de las

palabras en la denostación y el reforzamiento animalístico. Pretende ser un aporte para futuras investigaciones – específicamente las de carácter sociolingüístico- que busquen comprender nuestra relación con la animalidad utilizando al lenguaje como una herramienta de análisis. Dicho esto, es necesario señalar que este trabajo no se centra específicamente en ninguna teoría lingüística en particular, y que por lo mismo no se trabaja teóricamente al lenguaje. Sí se analizan palabras “animalizantes” para demostrar la naturalización existente en el habla cotidiana para reforzarnos o disminuirnos entre seres humanos, además de explicitar la relación de menosprecio en que se encuentran los animales y las mujeres en la cultura occidental.

Para un “hijo/a de perra” no existe un homólogo que sea siquiera remotamente utilizado. El “hijo de perro” no está presente en nuestra habla cotidiana. Y aun suponiendo un uso así, no resultaría ofensivo. La denostación está en la cosificación sexual femenina: ser una hembra o una mujer es lo despreciable, independiente de la especie a la que se pertenezca. No sólo es ser una “perra”, es ser una “mujer”, a lo que se alude de forma denostativa en la animalización a través del lenguaje. Dicho de otro modo:

la perra aquí es una mujer; y la mujer, una perra. Pero la cuestión es aún más violenta cuando se piensa en los valores representativos de las otras animalizaciones: la “zorra” y la “serpiente” comparten simbólicamente la utilización de la astucia, de la seducción, de la manipulación y de la perversión, para lograr que un otro haga algo que se pretende. Si nos detenemos en el último animal mencionado, la referencia bíblica es ineludible. Adán tentado por Eva, quien a su vez es persuadida por la serpiente, sucumbe a la tentación, y prueba el fruto prohibido. En definitiva, aquí la mujer y el animal, funcionan a modo de exculpación para el hombre. Porque como señala Bermejo, en relación al imaginario mental que suscita la serpiente:

*“Un animal fundamentalmente negativo y peligroso, siempre dispuesto para hacer el mal y perjudicar a los hombres. Su imagen es especialmente válida para denotar la negatividad. Ese tipo de concepción está tan arraigada hasta el punto de llegar a considerar a la serpiente hija del demonio” (1986, 245).*

Y del mismo modo en que la perra puede ser una mujer, y una mujer una perra; la mujer puede ser una serpiente, y la serpiente, una mujer.

El “hijo de tigre” en cambio, se refiere a los valores positivos-desde un miramiento patriarcal- de este felino: fuerza física, agilidad, potencia sexual (virilidad) y capacidad consumidora. Es un animal imponente por su pura presencia, por su belleza “asesina”; por estar en un lugar privilegiado en la cadena trófica: no tener depredadores naturales, salvo, por supuesto, el propio hombre. En definitiva, el hombre se refiere a sí mismo como un depredador que desprecia a aquellos/as a los que puede depredar: animales herbívoros (vacas, gallinas, cerdas, pavas, etc.<sup>3</sup>) y mujeres.

## II. Las consecuencias de la animalización

*“Si queremos pensar y experimentar al sujeto de otro modo que de la forma prescrita por esta racionalidad, entonces es necesario movilizar precisamente aquello que ha excluido de su ejercicio y explorar su reverso: el animal”*

Sophie Mendelshon

<sup>3</sup> Las vacas son gordas; las gallinas son cobardes; las cerdas son sucias; las pavas son tontas. Estas palabras se utilizan tanto para denostar a hombres y mujeres. La cuestión a considerar es que el femenino se mantiene exclusivamente en los primeros casos: no se ofende a un hombre por su peso diciéndole que es un toro, se refiere a él como una vaca; tampoco se utiliza gallo para referir a la cobardía, se utiliza gallina. Si se utiliza cerdo y pavo, pero son excepcionales en la generalidad de la denostación animalística.

Dolors Comas D' Argemir, en su obra Trabajo, Género, Cultura: la construcción de desigualdades entre hombres y mujeres, se pregunta: ¿Por qué la diferencia se convierte en desigualdad? (1995, 17) Esa es una pregunta que excede con creces el conflicto mismo que supone el refuerzo positivo de los hombres hacia sí mismos en relación a los animales, y la denostación "animalística" que utiliza el hombre hacia la mujer (y la mujer con otras mujeres). Nos obliga a pensar en la Cuestión de la animalidad, en la diferencia radical establecida por el humanismo respecto a la especie humana en su conjunto con los animales que no pertenecen a ésta. Existen sin duda rasgos animalescos, jerarquías en las cuales podemos situarnos con mayor o menor comodidad. También está presente una lógica de dominación patriarcal implícita innegable: lo que molesta de "la perra" es su libre disposición sexual que no puede ser coaptada. Ser un "hijo/a de perra" es ser hijo de una mujer que dispone sexualmente de sí misma. Pero más allá del patriarcado aquí se esconde un antropocentrismo brutal, porque no ser humano (*Homo sapiens sapiens*, entendido como la cúspide de la evolución) es lo realmente ofensivo. Decirle a alguien que es un mono, un

orangután, un chimpancé, un primate (entendiendo que éstos últimos son los más cercanos a nosotros para la teoría de la evolución darwiniana), es aludir a su animalidad. Y dicha animalidad, es lo radicalmente inaceptable. La diferencia con un "no humano" es la capacidad de razonar; la base de toda nuestra construcción de separaciones. ¿Pero porque es la diferencia y no la similitud lo que se resalta? Porque el afán de exclusividad se entremezcla con el de superioridad, y dicha superioridad- en el sistema patriarcal- descansa en los hombres, no en las mujeres.

Que la manera más común de animalizar negativamente a alguien sea recurriendo a ejemplos femeninos, no es en absoluto azaroso. A este respecto, se debe considerar la distinción brutal que por siglos significó no ser hombre para cientos de miles de mujeres alrededor del mundo; mujeres imposibilitadas sólo por el hecho de ser sí mismas, a estudiar y trabajar, y a participar en política. En definitiva, a formar parte de manera activa e integral las sociedades en las que vivieron. ¿Pero cuál sería la relación entre el menosprecio hacia los animales y hacia las mujeres en la cultura occidental? El trato hacia los animales y hacia la mujeres está profundamente interconectado por las lógicas de dominación. Como señaló la

feminista-animalista Carol Adams en una entrevista realizada por Leah Bobal, titulada, *Nervy Girl: The thinking Woman's Magazine*:

*“El género no se trata de la diferencia, es relativo a la dominación. La manera en la que el género está estructurado dentro de nuestro mundo- el modo en que los varones tienen poder sobre las mujeres- está relacionado con cómo vemos a los animales, especialmente a los animales que consumimos” (2002, 1)*

El menosprecio a través del lenguaje utilizado por los hombres para aludir a las mujeres, es una expresión de dicho consumismo: animalizar es la antesala humana en la cultura occidental para depredar a otro ser vivo. Como señala Sophie Mendelsohn:

*“No es pensable en los términos de la metafísica occidental inscrita en el marco cartesiano visualizar una subjetividad sin “yo” (je). Tal forma de existencia ha sido sacrificada por el pensamiento moderno occidental- este sacrificio encuentra por otro lado su realización práctica en la constitución de un espacio cultural en el seno del cual puede haber un asesinato, o al menos una muerte, sin que ello sea identificado como un crimen: matamos los animales para comer, no solo sin hacer la*

*pregunta al animal sacrificado( si bien él no responderá...), sino sin sentir la menor culpa por este acto( aunque las cosas comienzan a cambiar sobre este punto)”(Medelsohn 2013,153)*

Cuando una mujer es animalizada, es desprovista de ese “yo”; de esa referencia que genera la distancia para no poder ser objetada: desprovista de derechos y consideraciones. Porque los animales, salvo contadas excepciones: perros y gatos (Joy, 2013) son tratados como cosas, y no como seres. Son vistos como objetos, y no como sujetos. El antropocentrismo<sup>4</sup> se basa en la dominación y la discriminación, y no en la inclusión y la aceptación; que son los valores que han promovido y perseguido los movimientos feministas a modo universal.

Animalizamos, eso es incuestionable. Y es incuestionable porque la comprobación descansa en el uso cotidiano del lenguaje, en las referencias que hacemos para hablar de nosotros mismos a través de otros seres animales. Aquí, la “propiedad” y la “concepción objetal”, están profundamente arraigadas en el sistema de significaciones occidental, y por lo mismo, deben ser consideradas.

<sup>4</sup> Como concepción filosófica: Doctrina o teoría que supone que el hombre es el centro de todo, el fin absoluto de la naturaleza y punto de referencia de todas las cosas (Anaya 2014, 2)

Porque el asesinato de los animales salvajes, no ha sido más que una demostración de nuestra capacidad de dominación a través de la violencia<sup>5</sup>. Así mismo, el consumo del hombre hacia la mujer, responde a la idea de propiedad y de objeto; a ese “Wetiko”<sup>6</sup> (considerada como una enfermedad mental basada en el deseo incontrolable e insoslayable de propiedad y control de seres vivos e inanimados) que diagnosticaron variados pueblos nativos a los conquistadores, entre ellos los Siuks a los colonizadores en los Estados Unidos de América.

### III. Conclusión

*“El acompañamiento del hombre y de los animales salvajes es ante todo ese sistema complejo de evitaciones y de tensiones en el espacio, un inmenso ovillo de redes inquietas que disimulan, y del que a veces nos es permitido arrancar un hilo.”*

Jean-Christophe Bailly

<sup>5</sup> Se debe considerar que del 100% de la biomasa en la tierra, el ser humano junto con los animales que consume (vacas, cerdos, gallinas) actualmente representa el 98% de ésta, y sólo un 2% son animales salvajes. Hace 10.000 años, el ser humano representaba el 1% de la biomasa (Cowspiracy, 2014)

<sup>6</sup> Véase una descripción acabada del “Wetiko” en: Dispelling Wetiko: Breaking the curse of Evil (2013) de Paul Levy.

La vida no puede ser considerada propiedad ni mucho menos objeto. En eso se encuentran “las hijas de perra” con los “hijos de tigre”, en que independientemente de las lógicas de dominación interna, existe un acuerdo tácito sobre “el animal” (entendido como todos los demás seres no humanos), en relación a la concepción de propiedad y de objeto que lo envuelven:

*“No es sólo que a los animales, como a la naturaleza según Heráclito, «les guste ocultarse». Es también que deben hacerlo y que desde la noche de los tiempos, más allá de sus propios conflictos, han identificado en el hombre no sólo un depredador, sino también un ser extraño, imprevisible, irregular. No importa lo pacíficos que podamos querer declararnos, los deseos que podamos estar de un acercamiento suave y lento, frente a nosotros huyen y se esconden”* (Bailly 2007, 21- 22).

La mujer en cuanto a esto respecta, se ha sumado a esa “depredación”, a esa exclusión de los otros/as ignorados por el hombre:

*“«Y Homo era un verdadero lobo». Con esta afirmación, el narrador de la novela de Victor Hugo El hombre que ríe (L’Homme qui rit) pone fin tanto a la pretendida animalidad (como si ya se*

*supiera que esta última es), como a esa manera no menos decepcionante, corta de promesas, de acercarse al animal, a saber: proyectando en él una imagen del hombre. La animalización del hombre, la antropologización del animal, no solo son los dos reversos posibles de una misma incapacidad, de un mismo confinamiento del hombre y del animal, no solo faltan a la cuestión del animal en su singularidad, y en la singularidad que representa la aparición cada vez única de un animal, faltan también a ese espacio único y silencioso que, de momento, teje la historia tal vez inmemorial y fugaz de la relación entre el hombre( un hombre) y el animal ( un animal).”(Messina 2007, 5)*

Cada vez sabemos más de los animales no humanos. Eso ha provocado que los comentarios genéricos y desprovistos de toda información y conocimiento, puedan ser expuestos como lo que son: una farsa del humanismo. Ya el “interés negativo”<sup>7</sup>“(pensar y referir hacia los no humanos buscando debilidades, faltas e “incompletudes” que

---

<sup>7</sup> Ver “Minima Moralia”, aforismo 68 (1951). Obra en la que Adorno analiza los alcances del lenguaje como reflejo de la mentalidad humana, explicitando la relación entre la “animalización” y el entendimiento de las “víctimas permitidas” o “víctimas aceptadas”. Un tratamiento brutal no se le da a otro ser humano, sino que al otro radicalmente “otro”: el animal.

puedan resaltar a la especie humana sobre las demás) al que refirió Theodor Adorno, ha sido develado. Por lo mismo, dicho “interés”, ya no puede ser ocultado ni mimetizado en el sentido común (pervertido por esa supuesta animalidad resuelta a la que apunta Messina). No se puede hablar de las “faltas” de los no humanos con facilidad y ligereza. La idea misma de: Especie humana= Razón; Animales no humanos= Instinto, ha comenzado a derrumbarse gracias a los importantes aportes provenientes de la etología y la zoología.

Karren Warren afirma que: cualquier tema que ayude a comprender la opresión de la mujer es un tema feminista (Warren, 1997). En este sentido dar cuenta de la animalización denostativa, es vislumbrar las lógicas de dominación que subyacen al pensamiento del hombre americano colonizado (y en tanto, colonizador) por los valores del hombre occidental, blanco y heterosexual.

La denostación animalística a través del lenguaje dice mucho de nosotros/as. Evidencia el logos que utilizamos para pensar al que no es humano. El hombre occidental denosta femeninamente y animalísticamente porque allí están los seres que ha subyugado, y que pretende seguir subyugando. Pensar nuestros usos del lenguaje cotidiano, es fundamental



para fortalecer los movimientos de liberación animalistas y feministas, para no caer en una rutinización socialmente aceptada de la violencia hacia nosotros mismos/as, y hacia aquellos a los que pretendemos (animales no humanos) otorgarles una voz. Dichas violencias con los privilegios que suponen para unos (hombres como “hijos de tigre”), y las denostaciones que suponen para otras (mujeres como “hijas de perra”), deben ser comprendidas, con el objeto de no continuar su reproducción y su naturalización.





#### DIEGO ANDRÉS ANDUEZA KOVACEVIC

Nació en Santiago, en 1992. Es estudiante de la Universidad Alberto Hurtado. Se encuentra participando en el proceso de finalización de Sociología (Seminario de grado). Integra, por la adjudicación de un concurso abierto, un equipo de investigación sobre “religión y ética” en el CISOC (Centro de Investigaciones Socioculturales)

## Bibliografía

Adams, Carol. J (2016) , *La política sexual de la carne*, trad. de Vegetarianismo. net, disponible en <http://www.vegetarianismo.net/liberacionanimal/entrevista-Carol-Adams.html> (Fecha de consulta 7/06/2016). Original en inglés: *Nervy girl: The Thinking Woman's Magazine*, disponible en: <http://www.triroc.com/xcj/ancillary/interviews.htm> (Fecha de consulta 7/06/2016).

Anaya, Gerardo (2014) “Antropocentrismo: ¿Un concepto equivoco?”, en *Entretextos*, vol.6, n°17, noviembre, pp. 1-12, disponible en línea en: <http://entretextos.leon.uia.mx/num/17/PDF/ENT17-1.pdf>

Bermejo, José (1986) *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid, Akal.

Bailly, Jean-Christophe (2007) *El animal como pensamiento*, Santiago, Metales Pesados.

Comas D'Argemir, Dolors (1995) Trabajo, Género, *Cultura: la construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Icaria institut Catalá de Antropología, Barcelona.

Haraway, Donna (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

Joy, Melanie (2013) *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, trad. M. Asenio, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2013, disponible en:  
[http://www.plazayvaldes.es/upload/ficheros/libro\\_promo\\_por\\_que\\_amamos\\_a\\_los\\_perros.pdf](http://www.plazayvaldes.es/upload/ficheros/libro_promo_por_que_amamos_a_los_perros.pdf) (Fecha de consulta 9/06/2016).

Levy, Paul (2013) *Dispelling Wetiko: Breaking the Curse of Evil*. North Atlantic Books, New York.

Messina, Aicha Liviana (2007) “El pensamiento del Animal” en: *El animal como pensamiento*, trad. F. Alarcón, Santiago, Metales Pesados, p. 5.

Mendelshon, Sophie (2013) “El animal como figura de exclusión y el ladrido del sujeto”, en *Desde el Jardín de Freud*, nº13, Diciembre, pp. 145-162, disponible en línea en:  
<https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/viewFile/40702/42459>

Página web de compilación de datos de documental “Cowspiracy: El secreto de la sustentabilidad” (2014):



<https://cowspiracydatos.wordpress.com/2015/05/02/cowspiracy-el-secreto-de-la-sustentabilidad-datos-extraidos-del-documental/>

Warren, Karen (1997) "El poder y la promesa de un Feminismo ecológico", en *Ecología y feminismo*, Granada, p. 117-146.



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

# ARTÍCULOS

AÑO III VOL II  
DICIEMBRE 2016  
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

# O CUIDADO DE ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO IMPERATIVO ÉTICO RADICAL SETE TESES

Ricardo Timm de Souza<sup>1</sup>

## Preâmbulo<sup>2</sup>

O presente conjunto de teses sintetiza, em termos de conteúdo, o que temos desenvolvido ultimamente a respeito do tema da dignidade da vida em geral e, especificamente, *da dignidade de animais humanos e não-humanos*, e já transparece, nessa expressão, toda a complexidade com que nos vemos confrontados ao lidar com esta temática de extrema urgência. Não se trata aqui da elucidação de filigranas conceituais ou da estrita pertinência lógica de termos e categorias articulados ou não; nosso propósito é, antes, relevar a urgência e a importância da temática na contemporaneidade, tanto em termos de uma compreensão das raízes mais profundas das questões com as quais nos vemos diuturnamente confrontados – e, neste sentido, como em toda filosofia propriamente dita, não há como não ser radical, ou seja, *não há como não ir às raízes* –, como em termos, mais implícitos do que explícitos, de um encaminhamento filosófico de consideração do tema, na tentativa de fidelidade à urgentíssima ansiedade por justiça de que padecem em nosso mundo animais humanos e não-humanos.

---

<sup>1</sup> Professor Titular da Escola de Humanidades da PUCRS, Porto Alegre, Brasil.

E-mail: [timmsouz@pucrs.br](mailto:timmsouz@pucrs.br)

<sup>2</sup> As bases teóricas do presente texto se encontram em nosso livro *Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical*, Caxias do Sul: EDUCS, 2016.

## Preámbulo

Este conjunto de tesis resume, en términos de contenido, lo que hemos desarrollado recientemente sobre el tema de la dignidad de la vida en general y, en concreto, *la dignidad de los seres humanos y animales no humanos*, y que ahora ofrece toda una complejidad a la que nos enfrentamos al tratar este asunto de extrema urgencia. No se trata aquí de una elucidación de filigranas conceptuales o de la estricta pertinencia lógica de tener e categorías articuladas (o no); nuestro propósito es, antes, relevar la urgencia y la importancia de esta temática contemporánea, tanto en términos de una comprensión de las raíces más profundas de las cuestiones con las cuales nos vemos perpetuamente confrontados – y, en este sentido, como en toda filosofía propiamente dicha, no hay como no ser radical, o sea, *no hay como no ir a las raíces* –, como en términos, mas implícitos que explícitos, de un encauzamiento filosófico de consideración del tema, en la urgentísima necesidad de justicia que padecen en nuestro mundo los animales humanos y no-humanos.

## Preamble

Our lately developments about the subject of the dignity of life in general and, specifically, *the dignity of human and nonhuman animals* –an expression that already makes visible the complexity of dealing with this extremely urgent topic– are summarized in the following set of thesis. This is not about the elucidation of conceptual filigrees or the strict logical relevance of articulated (or not) terms and categories. Our purpose is rather to emphasize the urgency and importance of such contemporary matter, both in terms of an understanding of the deeper roots of the issues we are confronted with –and, as in all actual philosophy, there is no way of not being radical; in other words, *not going to the roots*–, as in terms of philosophical consideration of the subject, given the urgent need of justice for human and nonhuman animals.

### Premissa geral

Temos como premissa geral para as teses que seguirão a seguinte expressão de Theodor W. Adorno: “A filosofia existe propriamente para fazer justiça ao que se dá no olhar de um animal”<sup>3</sup>.

Esclareça-se, inicialmente, o que não está dito nesta frase extremamente complexa. Em primeiro lugar, Adorno não diz que a filosofia “somente” existe para o exercício dessa tarefa. Infinita é a tarefa da filosofia, pois infinita a tarefa do pensamento. Em segundo lugar, destaque-se que a frase diz muito mais do que aparece em uma leitura rápida – o que será adiante elucidado em detalhe. O fulcro verbal da asserção é a expressão “einzulösen” que possui razoável polissemia em alemão, para além de seus sentidos corriqueiros e imediatos, o que se deve à rica etimologia do termo. Remete-se também a uma idéia que não se diferencia excessivamente de “aproximação respeitosa” daquilo que traz o *mistério* – “was im Blick eines Tieres liegt”, o que existe, se expressa, se dá “no olhar de um animal”, e que não é

meramente equacionável como problema a resolver (nesse caso seria apenas uma questão técnica ou lógica, mas não filosófica em sentido pleno). Evidentemente estamos às portas de algo definitivamente maior que o meramente *picturável*. Ao escolher a palavra “Blick”, que pode ser traduzida por “olhar” (evocamos igualmente a idéia de tempo, urgência, *instante* – Augenblick, “pisar de olhos”), Adorno evita o problema que a utilização de palavras como “Gesicht”, “Antlitz” – face, rosto – poderia ocasionar; palavras essas, aliás, usadas quase exclusivamente em referência a seres humanos. Assim, a asserção se constitui finalmente em um enigmático convite à aproximação de um *mistério*.

Examinemos um pouco mais o termo “mistério”. O choque acima expresso, em uma mesma frase, entre as palavras “enigma” e “mistério” tem sua razão de ser. Desde Gabriel Marcel nos acostumamos a distinguir entre “problema, enigma” – aquilo que deve ser solucionado, que existe *para* ser solucionado pela razão que o equaciona – e “mistério” – aquilo cuja natureza mais própria consiste exatamente em se *evadir* das propostas de “solução” que se lhe achegam. O enigma traz a quem o observa, de algum modo, a chave de sua própria solução; já a questão relativamente a um mistério não consiste em solucioná-

---

<sup>3</sup>Optamos por esta tradução para a expressão: “Die Philosophie ist eigentlich dazu da, das einzulösen, was im Blick eines Tieres liegt” (Apud JÄGER, Lorenz. Adorno – Eine politische Biographie, p. 11). As razões ficarão mais claras no seguimento do texto.



lo ou não o solucionar, mas em *com-viver* com ele apesar da irritação intelectual que a mera constatação de sua existência já provoca. A “solução” de um mistério não o *resolve*: apenas o *anula*, ao transformá-lo em *problema* (palavra, igualmente, de rica etimologia) resolúvel. Ao contrário do que sugere o termo a uma primeira leitura, “mistério” nada tem de mágico, de irracional ou místico; não é por acaso que *mysterium* é uma das mais ricas palavras da tradição teológica e mesmo filosófica. Ao contrário: o mistério traz consigo sua *própria* racionalidade que (escândalo da razão calculadora) é uma racionalidade própria, não dependente de esquematismos externos para existir. Podemos nos aproximar dessa racionalidade própria, podemos interagir com ela, mas não a “resolver”. Resolvê-la equivaleria a “resolver” a existência, por exemplo, de uma pessoa. Assim, a decisão pela anulação ou não de um mistério tem a ver com a *decisão ética* que alguém toma com relação a ele. Problemas e enigmas têm a ver com a racionalidade estratégica; mistério tem a ver com a racionalidade ética, com a alteridade.

Pode-se então concluir esta breve introdução com a constatação de que, ao referir o “olhar de um animal”, e não de um humano – Adorno escreve “eines Tieres”, e não “eines Menschen” – nosso autor escolhe decididamente algo que a tradição ocidental se acostumou a

considerar subalterno em relação às ordens de grandeza do mundo. Os animais são, essencialmente, *irracionais* – a maior *ofensa* que um animal (humano) pode receber é a própria de-finição dos animais não-humanos. São coisas, criadas para o abate e o consumo, ou caçadas por esporte; são objetos colecionáveis ou contabilizáveis – são “*nada*”. A sutileza de Adorno, plenamente coerente com o conjunto de seu pensamento, consiste em atribuir a essa irrelevância histórica uma tal grandeza que é motivo até mesmo para que “a filosofia exista propriamente” – “*eigentlich*” –, por assim dizer. Algo de imenso transparece por detrás da idéia de mensurabilidade da racionalidade “normal”, desprezivelmente “pequena”, irrelevante.

Derivam daí as teses a seguir propostas.

**Primeira Tese – A alteridade se dá a si mesma, e não é dada por nada senão por si mesma.**

Qualquer tentativa de reduzir a alteridade que me afeta eticamente sem que eu possa “resolver” esta afetação pela via racional – por exemplo, um bebê que chora à minha frente, ou um ferido que murmura chamando-me a responder por algo que nunca terei certeza se é *exato* e em cujo âmbito de resposta e responsabilidade eu apenas posso ter certeza de que tenho de

eticamente responder, pois o chamado que me chega é a *expressão de existência* de quem *me* chama e que, ao me chamar, *convoca* minha existência à vida *ética* –, qualquer tentativa de “resolvê-la” que não eticamente desemboca em uma solução que é expressão de violência, porque expressão unicamente lógica para algo que *não* é uma questão lógica. Consistiria em substituir uma coisa por seu conceito, uma pessoa por um número ou código que a designasse, a realidade que me faz gerar representações pela representação que eu tenho do real. A alteridade não é uma questão intelectual, mas ética, e esta é a razão pela qual é irrepresentável, mas se *presentifica incontornavelmente* no chamado a mim dirigido.

**Segunda Tese – O mundo é mais do que o conjunto de representações que eu possa ter dele, por maior que seja meu vigor intelectual.**

Dizemos claramente “mais”, e não meramente “maior”, pois não se trata de uma questão de quantidade ou grandeza, mas de qualidade e singularidade: inconfundibilidade. Esse “mais” comporta o que eu posso entender e o que eu não posso; comporta minha inteligência, suas descobertas e produtos e aquilo que nela não cabe por sua *desproporção* de origem. Não há inteligência, por mais poderosa

que seja, que resolva o sofrimento de alguém no tempo de *acontecimento desse sofrimento*, pois a inteligência, fiel ao princípio da *theoria*, pode apenas, argutamente, teorizar o teorizável, e o sofrimento em seu acontecer é exatamente a fronteira inultrapassável do intelecto – o sofrimento é “limite de toda representação”, segundo Kant – e exige a ação inteligentemente investida, cujo sentido, porém, não é fornecido pela inteligência, mas pela *eticidade* da ação, ou seja, pelo sentido de *responsabilidade* que ela assume frente ao sofrimento do outro – o sentido de mitigar o sofrimento tanto quanto possível.

O mundo, mais que meu mundo de representação deleitosa, é o *habitat do sofrimento* – e, assim, mitigar o sofrimento, ou seja, agir *eticamente*, é a única forma legítima de *ser-no-mundo*.

**Terceira Tese – A condição de existência dos animais humanos se determina a partir da forma como utilizam seu poder.**

Nenhuma criança ignora que o ser humano tem o poder de destruir a si mesmo, e isso de inúmeras formas. Basta um inventário rápido dos arsenais atômicos ou do potencial poluidor atualmente existentes. Deriva-se daí que a sobrevivência dos animais humanos depende do modo como tratam o real, ou

seja, tudo o que não são apenas eles mesmos.

Do ponto de vista fático, historicamente comprovável, o que se tem é a crença ingênua em uma razão capaz de “resolver” o mundo sem perceber que sua expressão de realidade verificável tem sido antes, como apontam Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*, a transformação do universo em um “gigantesco campo de caça”. Pois, como bem mostram esses autores, não existe na história exemplo algum de lógica histórica que leve “da barbárie à civilização” (salvo contadíssimas exceções a depender dos sentidos dos termos gerais “barbárie” e “civilização” que se atribua), mas existem excessivos exemplos que levam “da funda à bomba atômica” (e aqui não se depende de sentidos atribuíveis a “funda” ou “bomba atômica”, pois são, diferentemente de “barbárie” e “civilização”, *objetos* mais do que *palpáveis*, ao menos para aqueles que sofrem seus efeitos), como atual expressão geo-biopolítica do mundo como totalidade capitalista. Ignorar isto é ignorar a realidade mais rasteira, aquilo que deixa estupefatos aqueles que acreditam em algum tipo de concepção de história linearmente condutora ao “progresso”.

Tudo isso nos deve deixar de sobreaviso; como timoneiros desta nave

chamada Terra, a responsabilidade pela sua condução é nossa, dos animais humanos. É de nossa condução que depende o futuro da vida humana e da vida em geral sobre a terra.

#### **Quarta Tese – Os animais não-humanos são alvo privilegiado do poder dos animais humanos.**

Entre os alvos principais da atenção violadora da alteridade dirigida pelo homem à realidade que não é ele estão, além do *outro homem*, a natureza como tal e, muito particularmente, os animais não-humanos. De fato, esses seres, nossos coadjuvantes na finitude da existência, têm sofrido desde sempre os efeitos do poder humano. Dificilmente se encontrará uma parcela de realidade tão tripudiada como a que equivale a esses seres, *sensíveis* porém destituídos de capacidade racional estratégica de resistência. Seu sofrimento é engolfado muito naturalmente por altas motivações – o progresso desenfreado da ciência (e aqui, sim, a palavra “progresso” apresenta uma razoável univocidade) ou a multiplicação de capitais. Sua linguagem, que não é articulada, porém ética – *vida que vive e sofre* – não pode opor resistência à linguagem que justifica a si mesma seu sofrimento e aniquilação como parte de uma lógica maior, mais *poderosa*. A história das espécies animais ao longo

da “civilização” – e não apenas das milhares de espécies aniquiladas, mas de cada animal sofrente singular – corresponde também àquilo que se tem convencionalmente chamado, desde Walter Benjamin, “história dos vencidos”. Todavia, segue-se uma tese central, a quinta, que procurará mostrar como os termos da questão não são tão simplesmente resolúveis como parece à razão lógico-estratégica.

**Quinta Tese – Como toda realidade – não apenas a realidade humana – também os animais não-humanos estão infinitamente além da capacidade de representação que deles se tenha, e o ônus da objetificação é exclusivamente de quem objetifica.**

A premissa inicial deste texto assume agora um sentido sintético: repositório de alteridade desconsiderada pelas grandes lógicas que os transformam em coisas ou máquinas, os animais não-humanos olham-nos desde o fundo da existência mesma, particular e não-intercambiável, totalmente singular por mais que sejam multidão, irreductível a generalidades ou ontologias gerais. Sua vida fala de *outro modo* que meramente existindo em função de nosso poder: chama-nos a atenção, de maneira pertinaz e infinitamente repetível, para a *banalidade dos assassinatos*,

cometidos em série ou não, que têm, além de objetivos pragmáticos, objetivos crípticos de anular outras modalidades de existência, ou seja, a alteridade, e evidenciam de modo definitivo os limites da capacidade representacional do intelecto identificante. Uma outra expressão da arendtiana “banalidade do mal”. Pois também os animais não-humanos, pelo seu estatuto de realidade própria que não se confunde com a minha, podem ser assassinados (e não meramente “mortos” ou “liquidados”), e não apenas os animais humanos, e o são – evidentemente – pelo menos tanto quanto os animais humanos o são. O assassinato é uma categoria moral, e não lógica; e assassinar qualquer ser significa, de algum modo, um *sui-cídio*, pois todo assassinato é, de algum modo, *assassinato do real*. E a concretude irreductível da existência dos animais não-humanos – expressão da concretude irreductível do real *como tal* – se constitui assim, ao fim de contas, em oportunidade de exercício ético por parte dos animais humanos, ou seja, em possibilidade de os animais humanos provarem a si mesmos que *estão vivos* para além da mera idéia de vida e de existência. Isso significa que nosso (dos animais humanos) compartilhar da existência com estes Outros – os animais não-humanos – indica mais que um mero acidente conjuntural do existir, mas reenvia ao sentido de nossa (dos animais humanos)

*existência e sobrevivência*. É o que se tentará elucidar na próxima tese.

**Sexta Tese – Como todo o existente, os animais não-humanos têm na sua ansiedade por justiça a substância de sua própria vida.**

Retomando temática de que tratamos amiúde, reafirmamos que uma tal asserção, no caso dos animais humanos, é muito fácil de verificar. Pois, a rigor, qual o sentido do mundo sem a fidelidade na busca da justiça? O que todos desejamos, em última análise, senão sermos tratados com justiça? O que nos repugna em nossa vida senão as injustiças que sofremos e (se formos seres éticos) que cometemos? Não é a fome que transforma as entranhas do faminto num grito por justiça ainda antes que num grito meramente por alimento? O que nos assusta na existência senão o fato de que, pelo menos aparentemente, não há concatenação entre a própria existência e a justiça, ou seja, a luta biológica pela sobrevivência, as construções históricas e sociais podem ser existentes apesar de extremamente *injustas* a partir de nossa percepção? Pode ser chamada “justa” a vida que condena uma criança à morte precoce por uma doença cruel? O ser humano, a condição humana, é, antes de tudo, *ansiedade por justiça*. Ansiedade que, em termos

relacionais, significa ansiedade por tratar *justamente* o que *não é si mesmo*, para que *si mesmo* tenha sentido. Justiça, portanto, não é uma categoria qualquer da filosofia, mas é o essencial da *própria possibilidade* da vida humana em geral. Justiça é o objeto por excelência da ciência e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade por justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça? Levada a argumentação neste sentido, não há pensamento e construção humana, enfim, ação humana, que não seja expressão, mais ou menos bem-sucedida, da reparação desta ansiedade por justiça. E, neste sentido, justiça, ansiedade por justiça, é o núcleo da ação humana como tal, e lutar por justiça empresta sentido à existência. *A luta ética pela justiça é o oposto irreduzível da violência da razão estratégica.*

O que dizer, agora, dos animais não-humanos? Provavelmente não terão um conceito abstrato de justiça, mas não se constitui sua vida – como a vida em geral – em procura por justiça para si mesmo e sua descendência? Já os animais considerados primitivos têm como movente, como já notaram os antigos, a busca pelo prazer e a evitação da dor – e o que é isso, traduzindo-se agora à linguagem aqui utilizada, senão a busca pela justiça e a evitação da injustiça? Que a



natureza se movimente e a morte de uns seja a vida de outros, tal não abala tal asserção, pois mesmo ali, no conjunto, irrompem por vezes situações “sem sentido” que clamam por sentido, ou seja, por reparação àqueles que é dado perceber tal necessidade. Talvez a morte de um animal acidentalmente ferido tenha um sentido maior do que simplesmente alimentar os necrófagos; bem pode nos ensinar a reencontrarmos no nosso núcleo mais íntimo a convicção de que, de algum modo, a existência é *injusta enquanto tal*, e que o tempo da existência é a construção de sentido no vácuo do tempo que ainda resta. E essa é, então, a razão pela qual utilizamos ao início do texto, na asserção de Adorno constituída em premissa prévia, exatamente a palavra “justiça”.

***Sétima tese conclusiva – O cuidado adequado dos animais não-humanos pelos animais humanos é um imperativo ético radical.***

Concluamos, portanto: está mais do que na hora de nos despirmos de nossos preconceitos antropomórficos e

entendermos finalmente que a percepção ética da *Alteridade dos animais* não é uma veleidade intelectual, ou um capricho contemporâneo, mas sim uma questão de sobrevivência desde as raízes, e sobrevivência não apenas dos animais não-humanos, mas muito especificamente do único animal sobre o qual recairá a responsabilidade do fracasso absoluto, se a antevisão da catástrofe ético-ecológica que se insinua nas consciências lúcidas se realizar: os animais humanos. O cuidado dos animais não humanos é, assim, em todos os sentidos, um *imperativo ético radical*.

RICARDO TIMM DE SOUZA

Músico e Doutor em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemanha – 1994), e Professor Titular da FFCH da PUCRS, atuando nos Programas de Pós-graduação em Filosofia, Letras e Ciências Criminais desta Universidade. É autor de 24 livros e cerca de 200 capítulos, artigos, traduções e obras organizadas. Membro-fundador do Centro Brasileiro de Estudos sobre o Pensamento de E. Levinas, da Sociedade Brasileira de Fenomenologia e da Internationale-Rosenzweig-Gesellschaft.

## Referências bibliográficas gerais

Adorno, Theodor (1993). *Minima moralia*, São Paulo: Ática.

Adorno, Theodor – HORKHEIMER (1985), Max. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: J. Zahar.

Derrida, J (2003). *Da hospitalidade*, São Paulo: Escuta.

\_\_\_\_\_ (2002), *O animal que logo sou*, São Paulo, UNESP.

Derrida, J. – Roudinesco (2004), E., *De que amanhã...*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Jäger, Lorenz (2003). *Adorno – Eine politische Biographie*, München, Deutsche Verlags-Anstalt.



Letzkus, Alwin (2002). *Dekonstruktion und ethische Passion – Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München, Fink.

Levinas, Emmanuel, “Le nom d’un chien ou le droit naturel”, in: LEVINAS, E. *Difficile liberté*.

\_\_\_\_\_ (1997), *Entre Nós - Ensaios sobre a Alteridade*, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1995), *Humanismo do outro homem*, Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_ (1994), *Le temps et l’autre*, Paris: Quadrige/P.U.F.

\_\_\_\_\_ (1998), *Da existência ao existente*, Campinas, Papirus.

Molinaro, C. A. – Medeiros, F. L. F. de – Sarlet, I. W. – Fensterseifer, T. (Orgs.) (2008), *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos – uma discussão necessária*, Belo Horizonte: Fórum.

Naconecy, Carlos M. (2006), *Ética e animais – um guia de argumentação filosófica*, Porto Alegre: EDIPUCRS.

Nestrovski, Arthur – Seligmann-Silva, Márcio (Orgs.) (2000), *Catástrofe e Representação*, São Paulo: Escuta.

Pelizzoli, Marcelo (1999). *A emergência do paradigma ecológico*, Petrópolis: Vozes.

Rabaté, Jean-Michel e Wetzel, Michel (1992), *L’Ethique du don – Jacques Derrida et la pensée du don* (Colloque de Royaumont 1990), Paris: Métailié-Transition.

Souza, Ricardo Timm de (2016). *Ética como fundamento II – pequeno tratado de ética radical*, Caxias do Sul: EDUCS.

\_\_\_\_\_ (2008), “Ética e Animais – reflexões desde o imperativo da alteridade”, in: VERITAS – revista de Filosofia, V. 52, n. 2, junho 2007, p. 109-127, posteriormente in: Molinaro, C. A. – Medeiros, F. L. F. de – Sarlet, I. W. – Fensterseifer, T. (Orgs.), A



*dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos – uma discussão necessária*, Belo Horizonte: Fórum, p. 21-54.

\_\_\_\_\_ (2005), “Ética e Ambiente. Por uma nova ética ambiental”, in: Clotet, J. – FEIJÓ, A. – Oliveira, M. G. (Orgs.), *Bioética – uma visão panorâmica*, Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 235-246.

\_\_\_\_\_ (2001), “Justiça, liberdade e alteridade ética. Sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas”, in: *VERITAS – Revista de Filosofia*, Vol. 46 n.2, junho, p. 265-274.

\_\_\_\_\_ (2001), “Três teses sobre a violência”, in *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, PUCRS, ano 1, nº 2, dez, p. 7-10.

# HACIA UNA POLÍTICA DE LA VISCERALIDAD: CUERPOS, AFECTOS Y LITERATURA EN GLORIA ANZALDÚA

Andrés Julián Caicedo Salcedo<sup>1</sup>

En este artículo realizo una *lectura de frontera* de algunos planteamientos de Gloria Anzaldúa a partir de la mirada anticolonial de Frantz Fanon y de la *política de la visceralidad* desarrollada por Achille Mbembe. La invitación que se extiende a lo largo del trabajo, consiste en subrayar y reconocer la centralidad que tienen el cuerpo y los afectos en la propuesta de Anzaldúa, en tanto para ella, estos dos elementos se erigen como ejes fundamentales en el despliegue de las *vidas fronterizas*. Para desarrollar esta tesis, en la primera parte de este trabajo presento la violencia racial y policial que actualmente sacude a los Estados Unidos, con el ánimo de comprender al *cuerpo* como *territorio visceral* de resistencia. En la segunda parte del trabajo, partiendo de la noción de Frontera elaborada por Anzaldúa, profundizo en el papel que juegan los afectos en la subversión y en la reconfiguración del espacio político. Finalmente, nuevamente desde Anzaldúa, entablo una relación entre cuerpo, literatura y conocimiento.

**Palabras clave:** Frontera, política de la visceralidad, animalización, cuerpo, afectos.

---

<sup>1</sup>Maestría en Filosofía Universidad Nacional de Colombia y Maestría en Literatura Universidad de los Andes, Colombia. E-mail: anjcaicedosa@unal.edu.co

Neste artigo, realizo uma *leitura de fronteira* de alguns posicionamentos de Gloria Anzaldúa a partir do olhar anti-colonial de Frantz Fanon e da *política da visceralidade* desenvolvida por Achille Mbembe. O convite que se estende ao longo deste trabalho consiste em sublinhar e reconhecer a centralidade que têm o corpo e os afeitos na proposta de Anzaldúa, enquanto para ela, esses dois elementos erigem-se como eixos fundamentais no desdobramento das vidas fronteiriças. Para desenvolver esta tese, apresento na primeira parte deste trabalho, a violência racial e policial que atualmente bagunça aos Estados Unidos com o objetivo de compreender ao corpo como *território visceral* de resistência. Na segunda parte do trabalho, partindo da noção de *fronteira* elaborada por Anzaldúa, aprofundo no papel que jogam os afetos na subversão e na reconfiguração do espaço político. Para finalizar, partindo novamente das ideias de Anzaldúa, estabeleço uma relação entre corpo, literatura e conhecimento.

**Palavras-chave:** fronteira, política da visceralidade, animalização, corpo, afeitos.

This article makes a profound *borderland reading* of some of Gloria Anzaldúa's approaches from both Frantz Fanon's anti-colonial gaze and Achille Mbembe's *Politics of Viscerality*. Simultaneously, this essay spreads-outan invitation to stress and recognise the centrality of the body and affections in Anzaldúa's proposal: these two stand as fundamental axes in the display of borderland lives. To develop this thesis, in the first part of this work, the racial and police violence that currently shakes the United States is presented with the aim of understanding the body as a *visceral territory* of resistance. In the second part, on the basis of the notion of *Borderlands* produced by Anzaldúa, this work deepens into the role that affections play in the subversion and reconfiguration of political space. Finally, once again from Anzaldúa's voice, this essay establishes a relationship between body, literature and knowledge.

**Keywords:** borderlands, politics of viscerality, animalization, body, affections.



## 1. Asfixia y violencia

El 17 de Julio del 2014 en la ciudad de New York, Eric Garner, afronorteamericano de 43 años, murió asfixiado a manos de un agente de policía. La muerte de Garner ingresó a una larga cadena de asesinatos cometidos por la policía de los Estados Unidos hacia la población civil. Antes de volver sobre la asfixia de Garner, no es desdeñable señalar que tanto en el 2014 y en el 2015, más de mil personas perdieron su vida en casos de violencia policial; al mismo tiempo, en el 2016, con cerca de 800 asesinatos la brutalidad policial no parece experimentar ninguna disminución. Ahora bien, lo que ha marcado tanto a la mayoría de las muertes, como a la asfixia de Garner, es una violencia policial fuertemente racializada: en su mayoría, los cuerpos asesinados, son asesinados por el hecho de “ser” negros.

Según los datos reunidos por el proyecto *Mapping Police Violence* (MPV), en el 2015 la policía asesinó aproximadamente tres veces más a las personas negras que a las personas blancas. De la misma manera, según *The Counted*, título de la investigación desarrollada por el periódico británico *The Guardian*, en el 2015 la policía asesinó más negros/as, hispanos/as- latinos/as y nativoamericanos/as que a personas blancas. Lo que nos ofrecen de

manera preliminar estos datos es, como ya lo mencionamos, una clara racialización de la violencia policial. Es más fácil morir a manos de la policía, si el color de la piel de un cuerpo es precisamente, *de color*. Sin embargo, a estos datos estadísticos, valdría la pena *cruzarle* “variables” como la clase social, el género, la “especie” o la edad, con el ánimo de complejizar aún más la comprensión de la violencia ejercida por el cuerpo policial norteamericano.

De manera inicial, puedo añadir también, que según MPV el 30% de las personas afroamericanas asesinadas estaban desarmadas y que al mismo tiempo, gracias a la valiosa presentación de los retratos (fotos) de estas personas realizadas también por MPV, nos es posible saber que estas en su mayoría, eran cuerpos masculinizados. Aunque no es la preocupación central que atraviesa a este trabajo, es imposible dejar de mencionar que tal como nos lo recuerdan bell hooks (2004) y Angela Davis (2005), el hombre negro en los Estados Unidos ha cargado en su corporalidad, con una violencia judicial y extrajudicial puesta en funcionamiento en nombre de la defensa del bienestar, de los intereses y de los privilegios que ostentan y ejercen “los blancos”. En el caso de Angela Davis (2004), se hace claro cómo la aparición del mito del violador negro y el respectivo combate -blanco- contra la “negritud” de



la violación, se encuentra profundamente imbricada con la necesidad de sostener una dominación física, económica, política y simbólica sobre las vidas codificadas como negras: el mito no solo encubrió y en esta medida, legitimó la violencia sexual que ponían en práctica los hombres blancos sobre las mujeres negras –en tanto estas últimas estaban condenadas a ser portadoras de una supuesta “promiscuidad crónica” (183)-, sino que también, *convirtió* la violenta represión blanca contra las demandas de justicia, igualdad y libertad de las comunidades negras, no como una represión, sino como un dispositivo de defensa contra el “terror” y la “bestialidad” que representaba el violador negro<sup>2</sup>.

Al mismo tiempo, desde la propuesta de bell hooks puede ver cómo la justificación de la violencia sobre los cuerpos negros a partir del supuesto

---

<sup>2</sup>A lo dicho anteriormente, se hace fundamental sumarle la relación, en términos de violencia y justificación de dicha violencia, que existe entre el mito del violador negro y la valoración del cuerpo de las mujeres negras como un cuerpo *inmoral* que no vale la pena cuidar o proteger, debido precisamente, a la innata promiscuidad que las marca (Davis 2004, 176,184). De esta manera, era la femineidad blanca –pura, verdadera y originaria- la femineidad que “evidentemente” podía ser agredida y corría el riesgo de ser violada –por su puesto, por un violador negro-. Ante esta amenaza, la masculina hegemónica blanca debía luchar por su honor y salvar lo propio –sus mujeres- de la animalidad del violador negro.

peligro que estos representan para las vidas blancas, se cruza con una deshumanización o mejor, con una bestialización y *animalización* de los mismos (2004, 60-61). A lo que me refiero puntualmente es al hecho de que la violenta racialización de los cuerpos negros corre pareja a un incesante dispositivo de *animalización*. Ahora bien, es importante aclarar que aquí, la animalización que acompaña y que constituye la racialización de los cuerpos negros, no es entendida como una *pérdida* de “lo humano” y en esa medida, como una vuelta o un “regreso” a cierta animalidad “natural”; antes bien, la animalización, siguiendo los planteamientos de Cary Wolfe (2013) y Michel Foucault (2000), es comprendida como el establecimiento político de un *corte* en el “continuum biológico” que define *qué vidas son y qué vidas pertenecen* a la *raza humana* y que, por el hecho mismo de su pertenencia, merecen ser vividas, potenciadas, recordadas y valoradas. De manera sucinta, a lo que nos conduce este dispositivo de animalización, siguiendo a Gabriel Giorgi, es al establecimiento de una decisión política alrededor de lo “que cuenta como vida, esto es, como vida viable, vivible” (2014, 9), en detrimento de otros “cuerpos y otras formas de vida que no expresan esa plenitud de lo viviente y que representan un decrecimiento de la

potencia vital o directamente una amenaza” (2014, 9).

De esta manera, a la comprensión y a la definición de la *racialización* de los cuerpos -negros- i) como la puesta en acto de una *biologización/naturalización* de las relaciones sociales de dominación (Quijano 2000; Césaire 2006), ii) como la activación de un prejuicio de superioridad blanca tomando el color de piel como criterio de evaluación (Fanon 1952<sup>3</sup>; Césaire 2006) y finalmente, iii) como una matriz (situada) de dominación que solo funciona en el cruce y la codeterminación con otras variables socio-históricas como el género o la clase (Hill Collins 2000), sería prudente añadirle otro factor. A lo que estoy apuntado, es a la importancia de concebir dicha racialización, como un dispositivo que también establece un corte, un borde o mejor, *una frontera* entre quienes pertenecen a una vida que vale la pena potenciar y proteger, a través del *detrimiento* y el *descarte* de otras vidas que, en su materialidad corporal

---

<sup>3</sup>Frente a la obra de Fanon, se utilizaron la versión en francés *Peau noire, masques blancs* (1952) y también la edición en español *Piel negra, máscaras blancas* (2009). En esta medida, algunas veces a lo largo del texto se optará por una o por otra haciendo explícita la respectiva fecha de la edición. Finalmente, cabe aclarar también, que las traducciones directas de la versión en francés (1952) son propias; en cambio, cuando se haga alusión explícita a la versión en español (2009) las traducciones recaen en el trabajo colectivo de Iría Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso y Ana Useros Martín (equipo de Akal).

animalizada, anuncian una irremediable *desechabilidad*.

Ahora bien, no se puede obviar que el establecimiento de dicho punto de corte entre lo que vale la pena hacer vivir y entre lo que se *deja y se hace morir*, ha operado al menos al interior de la sociedad norteamericana por medio del “color de la piel” –sin que ello implique entonces, obviar o subestimar otras formas de diferenciación y jerarquización por medio de las cuales se expande y actúa la *raza* como materialización de la violencia (la “sangre”, la acentuación, la forma de hablar, la “hexis” corporal, la proveniencia geográfica y socioeconómica, son solo algunos ejemplos)-. La centralidad que ha tenido el “color de la piel” –sin obviar como ya lo dije, la compleja maraña de “factores” de marcación racial que lo acompañan-como criterio de dominación en los Estados Unidos, se hace visible no solo por medio de la generalización de la violencia racial, sino también, por el inmenso despliegue de un sinnúmero de *resistencias negras, cafés, indias, mestizas y fronterizas*: me refiero por ejemplo, a la emergencia de una gran diversidad de movimientos de lucha afroamericanos, al nacimiento del *Chicano Movement*, al desdoblaje político afectivo del *Black Feminism*, a la aparición del actual movimiento por la defensa de los derechos de los inmigrantes o incluso, a la puesta en acto de gestos político-





culturales como el blues, el funk o el hip-hop.

Volviendo a la producción de unas vidas *animales-desechables* a partir del establecimiento de una frontera entre lo que es vivible y lo que es prescindible, es importante reconocer que en el marco de la “universalización” de los *Derechos Humanos* puede que la animalidad-desechabilidad de unas vidas frente a otras no se exprese a través de un sacrificio directo –ya que aparentemente habría que respetar el grado de *humanidad universal* que les es “inherente” como *animales humanos-*, sino a través del despliegue de una multiplicidad de prácticas y técnicas socio-institucionales que *legitiman* y *racionalizan* la exclusión. Nos referimos por ejemplo, al acceso y la distribución desigual del espacio rural o urbano, a la pauperización socio-económica de “poblaciones minoritarias”, a la puesta en acto de un sistema educativo elitista y excluyente, a la implementación de un régimen desigual e inequitativo de la salud y el cuidado, a la reglamentación jurídico-militar sobre quién puede ingresar a un país y gozar de una ciudadanía, etc. Sin embargo, la animalidad-desechabilidad de las vidas no solo se expresa en la *necesaria* implementación de prácticas y medidas institucionales que las relegan a una situación de desigualdad y abandono socio-económico, sino también, en el hecho de que por ser vidas *animales-*

*desechables*, están a disposición de ser usadas, utilizadas, manipuladas y luego descartadas *sin ningún tipo de consecuencia*: tal y como lo manifiesta Cary Wolfe al cuerpo animalizado es posible asesinarlo sin recibir ningún tipo de castigo (2013, 9)<sup>4</sup>.

En este sentido, no resulta nada descabellado afirmar que, la impunidad y la absolución judicial que recibió en el 2015 la policía norteamericana frente al 97% de los casos en los cuales participó como asesina de la población civil –en su mayoría población *no-blanca* que se encontraba desarmada-, lejos de representar una “falla” en el sistema judicial, refleja más bien, los efectos de un funcionamiento racializado y animalizante de las instituciones estatales norteamericanas. Es decir, que estos asesinatos además de responder a un entramado institucional que opera a partir

---

<sup>4</sup>Es importante tener presente el diálogo que Cary Wolfe (2013) establece con Jacques Derrida (2010) en este punto, no solo para rastrear la cartografía teórico-política por la que navega Wolfe, sino para profundizar en la no-crueldad y la impunidad que rodea la muerte sacrificial de los cuerpos animalizados. Al igual que la “*fraternidad del semejante*” (2010, 138) o de una manera más precisa, a la *cofraternidad* humanocéntrica (137-141) que a nivel ético-político Derrida rastrea en Lacan –gracias a la cual la comunidad humana puede tomar impunemente la muerte del animal-, el dar muerte sin castigo que se imprime sobre los cuerpos negros en los Estados Unidos opera a partir de una hermandad blanca en donde el “*desemejante*” –cuerpo negra/o- (139) es *devorado, tragado y digerido*.



de la defensa de los privilegios y la superioridad político-económica *blanca*, también afirman y actualizan la presunta desechabilidad-animal del cuerpo negro: el cuerpo negro se “devela” como un cuerpo animal que se asesina sin castigo. Franz Fanon (1952) y Aimé Césaire (2006) nos recuerdan constantemente, que incluso la *bestialización* de los cuerpos negros por medio de la violencia racial no solo los animaliza, sino que además los *objetualiza*, *los cosifica*<sup>5</sup> o mejor, los constituye como cuerpos totalmente disponibles a la mirada y al tacto de la voluntad blanca.

A lo que me refiero puntualmente, es al hecho de que la violencia racial que atraviesa el funcionamiento de la policía norteamericana, pasa por un grado de *permisividad institucional* o mejor, por una *autorización colectiva* que le permite a

---

<sup>5</sup>Al apelar a la objetualización o cosificación se hace referencia a un *proceso de producción* en donde la fuerza expansiva de un cuerpo intenta ser capturada y ser reducida un estado de docilidad y petrificación: la mirada del “amo” se materializa en la disección del *devenir*. No se trata de que exista un sujeto y un objeto como entidades originarias, ni mucho menos de que el cuerpo negro *pase a ser* o se *convierta* en objeto; antes bien, se está sugiriendo que la multiplicidad mutante del cuerpo intenta ser capturada y espaciada en el tacto y la mirada del blanco. Estar “*encerrado en esta objetividad aplastante*” (Fanon 2009, 111) apela entonces, a un aparato de producción que registra y localiza el cuerpo negro como un cuerpo “aprisionado”, pero no por ello, estático, pasivo y no-agencial en medio del imperio metafísico del sujeto.

la policía tomar a su disposición los cuerpos negros sin ningún tipo de sanción. Así, la impunidad que rodea la muerte de centenares de hombres negros desarmados a manos de la policía, goza de un asentimiento socio-institucional en función de la seguridad, la protección y el bienestar de la sociedad blanca norteamericana. Incluso, si se realiza un paralelo con los planteamientos de la antropóloga Rita Laura Segato con respecto a los feminicidios en Ciudad Juárez, se comprende que el asesinato de los cuerpos negros masculinizados lejos de ser un germen que corrompe la justicia, hace parte más bien “de una estructura simbólica profunda” (2013, 19) en donde el despojo, la apropiación, el uso, el manejo, el descarte y la muerte del cuerpo negro, constituyen una serie de actos necesarios para sellar un ensamblaje colectivo montado sobre la preservación de la soberanía, la virilidad y la masculinidad del *hombre blanco* –*en este caso, norteamericano*- (2013, 30-32).

La autorización que tiene la policía norteamericana para disponer de los cuerpos negros se manifiesta en su más profunda materialidad. En su exposición a la mirada del blanco, el cuerpo negro es atravesado por una violencia que lo intenta inmovilizar, ahogar y petrificar. Como lo plantea Fanon, si la mirada del blanco hiere al cuerpo negro, lo es no por una superioridad trascendente, sino por



estar enmarcada bajo un “*esquema histórico-racial*” (2009, 26-27). La mirada racial no es una acción neutra ni reside meramente en el ojo; la mirada toca, desgarrar, ahoga y produce una abertura en el cuerpo negro por donde su vida es expropiada. La mirada nunca va sola, su naturaleza no es contemplativa. En sus efectos, la mirada racial no es inmaterial y en esa medida, tiene una dimensión corporal: “*Las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan. Estoy fijado*” (Fanon 2009, 115). Es precisamente esta materialidad marchitante de la mirada blanca, la que asfixió hasta la muerte a Eric Garner. Una mirada que lo ahogó – fijó- hasta dejarlo sin respiración.

Como lo dijimos al principio de este artículo, Eric Garner era un afroamericano de 43 años que en el 2014 murió asfixiado en manos de Daniel Pantaleo, un agente de policía. Al ser interpelado por dos agentes de policía, debido a que supuestamente se encontraba vendiendo cigarrillos ilegalmente, Garner se molestó y les manifestó estar cansado de ser acosado constantemente por la policía. Luego de unos minutos, Pantaleo intentó arrestar a Garner, pero este levantó las manos y le exigió que no lo tocaran; ante su reacción, Pantaleo lo tomó fuertemente del cuello y lo derribó ahorcándolo mientras Garner repetía suavemente “*I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe...*”. Las palabras de

Garner, además de expresar la impotencia corporal que le ocasionaba estar siendo ahorcado por Pantaleo, también arrastraban consigo una experiencia que desborda la fatalidad de su muerte; las dolorosas palabras de Garner hicieron audible y en esa medida, le recordaron a la sociedad norteamericana la asfixia constante y cotidiana que experimentan los cuerpos no-blancos, en tanto cuerpos que se esfuerzan por *sobre-vivir* y por encontrar un poco de aire en la atmósfera escópico-racial que rodea a los Estados Unidos.

La imposibilidad de poder respirar en los marcos de una violencia racial institucionalizada, es una imposibilidad que como nos lo recuerda Achille Mbembe (2016) retomando algunos planteamientos de Franz Fanon, no responde solamente a la violencia física y directa del colonialismo. Para Mbembe, cuando Fanon afirma que “*véritablement je ne puis pas respirer*”<sup>6</sup> (1952, 22) además de reconocer que el ahogo trae consigo una “*impossibilité d’expansion*”<sup>7</sup> (1952, 22), también sostiene que la asfixia implica una cuestión de vida o muerte que involucra una suerte de política corporal. Es entonces, *en el cuerpo, por el cuerpo y a través del cuerpo* como la asfixia no solo se ejerce, sino también, como puede ser detenida. Para ello, el cuerpo racializado

<sup>6</sup>“Verdaderamente, no puedo respirar”.

<sup>7</sup>“Imposibilidad de expansión”.



necesita reinventarse, darse otro lugar en el mundo, distanciarse de la desechabilidad, desgarrarse a sí mismo y abrirse un paso más allá de la *muerte* que de él espera el ojo y la mano blanca. A este ejercicio político de liberación que se pone en acto desde la organicidad y la afectividad misma del cuerpo, Mbembe lo denomina *política de la visceralidad*.

Para empezar a darle a paso a Gloria Anzaldúa en este trabajo, quiero sostener que la *política de la visceralidad* expuesta por Mbembe (2016), no solo encuentra un eco en el trabajo de la feminista chicana, debido a la centralidad que para ella tiene el cuerpo como fuerza política emancipatoria; también encuentra una apertura y una expansión debido a que la fuerza liberadora de la política visceral se potencia y se extiende por medio de la literatura político-fronteriza que Anzaldúa realiza. Así, las palabras de Anzaldúa activan un enfrentamiento no solo hacia la fatalidad de la violencia racista, sino también hacia la interrelación y la co-determinación de esta violencia con otra clase de violencias. A lo que me refiero, es que Anzaldúa (2012)<sup>8</sup> cuestiona

visceralmente las fronteras que dividen y jerarquizan las vidas que vale la pena potenciar, frente a las vidas que son abandonadas al descarte y la muerte, ya sea por su color, por su género, por su clase social, por su lenguaje, por su ascendencia o por su lugar de nacimiento.

## 2. Ganando un poco de aire...

*Borderlands/La Frontera: la subversión del lugar*

No es fácil hablar del *Borderland*. No es sencillo anunciar *La Frontera* (*Borderlands*) como *tropos*: como una zona que se escapa, que se desvía, que se fuga y se (re)tuerce cuando se hace presente. Tal vez, lo primero que hay que decir, es que *Borderland/La Fronterano* es lo mismo que *border* (*frontera*) y en esa medida, que *La Frontera* que habita Anzaldúa no es línea divisoria. “A *Borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue* (...). *It is in a constant state of transition*”<sup>9</sup> (Anzaldúa 2012, 25. Énfasis propio). Así, El *Borderland* o *La Frontera* es dibujada como un margen transitorio, como un

---

<sup>8</sup>Al igual que en el caso de la obra de Fanon, para trabajar a Anzaldúase utilizaron la versión en inglés *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (2012) y también la edición en español *Borderlands. La Frontera. La nueva Mestiza* (2016). En esta medida, algunas veces a lo largo del texto se optará por una o por otra haciendo explícita la respectiva fecha de la edición.

---

Finalmente, cabe aclarar también, que las traducciones directas de la versión en inglés (2012) son propias; en cambio, cuando se haga alusión explícita a la versión en español (2016) las traducciones recaen en el trabajo de Carmen Valle. <sup>9</sup>“Una Frontera es un vago e indeterminado lugar creado por un residuo emocional. Es un constante estado de transición”.



lugar que naufraga en una interminable superficie de huellas afectivas: la proliferación mutante de los afectos daña, enfrenta y desfigura el violento llamado a delimitar y a fijar el lugar que por “naturaleza” le correspondería a los cuerpos (“ser”, vivir y actuar como blanco, negro, mestizo, animal, humano, hombre, mujer, etc.). En pocas palabras, el *border* como línea divisoria, como demarcación clasificatoria o como corte jerarquizador se hizo frágil: la frontera como límite no expresa más que su propio derrame. Sin embargo tal y como nos lo recuerda Anzaldúa (2012), la frontera (border) insiste en su labor clasificatoria y lo hace violenta y obstinadamente: las fronteras político administrativas que separan pueblos o también, las fronteras médico-políticas que *binarizan* cuerpos, especies, lenguas, deseos y afectos son un ejemplo de ello. En este sentido, agrietar el muro y minarlo estratégicamente son quizás, las intencionalidades que empujan el *feminismo fronterizo* anunciado por el cuerpo-Anzaldúa.

Antes de entrar a explorar la potencia política que expresan los cuerpos que se resisten a demarcaciones y a jerarquizaciones dicotómicas tales como hombre/mujer, blanco/negro y humano/animal, es fundamental resaltar que el Borderland/La Frontera trae consigo una subversión del lugar. A lo que me refiero, es a que La Frontera para

Anzaldúa no es un espacio estático que simplemente se cruza y que sencillamente se pasa. En cierta medida, solo podemos decir que pasamos y que cruzamos una frontera cuando la reducimos a una limitación de tipo jurídica e institucional: efectivamente, podemos afirmar que un determinado día y que a una determinada hora pasamos, por ejemplo, la frontera entre México y los Estados Unidos. Sin embargo, la frontera (border) persiste y se *actualiza* más allá de una línea divisoria que separa jurídicamente dos Estados. Como lo manifiesta Anzaldúa, “*la frontera entre México y los Estados Unidos es una herida abierta*” (2012, 25) que se extiende, por ejemplo, en las escuelas en donde se prohíbe hablar español, en las fábricas en donde se sobreexplota la fuerza de trabajo de los inmigrantes latinos, en las cárceles en donde parece ser más fácil ingresar si se está codificado como negro, en espacios públicos y familiares en donde los cuerpos gays, queer y lesbianos son violentamente rechazados. La frontera:

“una herida abierta de 2500  
kilómetros  
divide un pueblo, una cultura  
recorre la longitud de mi cuerpo.  
me clava estacas de valla en la carne,  
me parte            me parte  
me raja            me raja”  
(Anzaldúa 2016, 41).



Sin embargo, como ya lo mencionamos, la ampliación “conceptual” de la frontera no consiste en comprenderla y habitarla exclusivamente, como la actualización permanente de la violencia racial en diferentes espacios de la vida cotidiana. En este sentido, para la feminista chicana, la frontera deviene también en un espacio común de resistencia. Así, la Frontera como estado de transición, se convierte en un refugio y en una zona de combate para quienes se resisten a ser reducidas a sistemas de categorización y clasificación binarios: “*Sus habitantes son los prohibidos y los baneados. Ahí (La Frontera) viven los atravesados: los bizcos, los perversos, los queer, los problemáticos, los cuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesa los confines de lo “normal”*” (Anzaldúa 2016, 42). En su éxodo, estas vidas se convierten en *vidas siempre otras*: crecen en el despliegue de su disparidad. Las vidas que habitan y son habitadas por la Frontera, no se dejan ver, no se dejan devorar, no se dejan capturar bajo los modelos de comprensión modernocoloniales. Las vidas fronterizas nos recuerdan que:

*“la piel de la tierra no tiene costuras.  
Al mar no se le pueden poner vallas,*

*el mar no se detiene en las fronteras”*  
(Anzaldúa 2016, 41).

Para finalizar este apartado e introducir el siguiente, quisiera añadir que los cuerpos fronterizos en su terquedad y desobediencia pueden ser comprendidos, como *vidas otras inapropiadas*, como *vidas otras inapropiables*:

*“Otras inapropiadas/inapropiables, desubicadas de las cartografías occidentales y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo; desbordando las categorías claras y distintas, las promesas de pureza y separación; proponiendo nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por diferentes diferencias”* (Eskalera Karakola 2004, 9).

### ***El cuerpo: la materialidad orgánica de la frontera***

Al anunciar el Borderland como una máquina de guerra<sup>10</sup> (Deleuze & Guattari,

---

<sup>10</sup>La máquina de guerra es entendida, siguiendo a Deleuze & Guattari, como un proceso de agenciamiento colectivo comprometido con la mutación-experimentación y la apertura-elaboración de nuevas cartografías, de nuevos territorios (2002, 233). En ese sentido, la máquina de guerra es un devenir nómada, experimental y salvaje que quiebra, desestabiliza y hace temblar las fuerzas de petrificación, congelamiento y





2002) que suspende a la frontera como criterio de demarcación, es posible desprender también, un llamado encaminado a detener la criminalización, el blanqueamiento y la racialización de los cuerpos que no encajan dentro de las matrices de poder moderno-coloniales. Anzaldúa al igual que Fanon (1952), anuncia que la negritud o la *cafeseidad* de los cuerpos, en realidad desborda los límites de identificación, diferenciación y jerarquización raciales. Su color no es evidente. De manera específica, situados en la experiencia colonial antillana-caribeña, Fanon (1952) y Césaire (2006) conciben que a pesar de la mirada blanqueadora que le grita al colonizado - ¡Negro!-, su piel no se reduce a *ese* color;

---

captura –como por ejemplo, los dispositivos de violencia y anulación moderno-coloniales-. Así, lo que quiero sugerir es lo siguiente: la literatura-fronteriza-Anzaldúa es capaz de minar y dinamitar los espaciamientos en donde se materializa la violencia de la mirada y la mano blanca, al ser una literatura nómada que al igual que la “*rata que hace su madriguera*” (Deleuze&Guattari 1978, 30) produce un territorio múltiple y escabroso que se encuentra volcado al tránsito y a la experimentación. Sin embargo, vale la pena destacar, que la *máquina de guerra* no es una realidad “pura” con efectos exclusivamente “positivos”; antes bien, las máquinas de guerra pueden ser agenciadas y reapropiadas por fuerzas suicidas que han “perdido su capacidad de mutar” (Deleuze&Guattari 2002, 233) y en esa medida, “*la máquina de guerra ya no traza líneas de fuga mutantes, sino una pura y fría línea de abolición*” (233) --aunque este no es, a mi juicio, el agenciamiento político-afectivo que produce la *literatura-fronteriza-Anzaldúa*-.

es decir, al color que le asigna el hombre blanco. A lo que me refiero, es a que si el colonizado “es negro”, no “es negro” *para* y *según* los criterios de identificación de la mirada del blanco: yo no soy su negro; yo no soy tu negrito dice Fanon. En realidad, su color se abre, se expande y muta en una *negritud siempre otra*, en un universo de infinitas negritudes posibles. La experiencia liberadora del colonizado no es única, así como su color no es uniforme; antes bien, su cuerpo es arrastrado por una multiplicidad.

Para Fanon y Anzaldúa, los cuerpos *de color* integran, anudan y tejen con ellos una herida que los abre al tránsito, que los expone a la experiencia de su propia ajenidad, de su propio *afuera*. Alterando la frase que Anzaldúa pronuncia en la apertura, en el umbral de su escritura fronteriza, puedo decir que los *cuerpos de color* resistiendo y suspendiendo las demarcaciones que buscan destruirlos, son en realidad “*una herida abierta*” (2012, 25). Los cuerpos colorificados son cuerpos explosivos; cuerpos que habitan y se constituyen en el Borderland/La Frontera. Y si además, el Borderland es un estado de transición que se mueve a través *de un residuo emocional*, habrá que decir que la corporificación de los cuerpos de color consiste en una avalancha emocional y afectiva que los impulsa a desplazarse y a precipitarse como ríos; los cuerpos fronterizos se





constituyen-articulan alegremente *en y por medio* de los márgenes insurrectos de un poder que en su omnipotencia, como diría Deleuze, solo resta, despotencia y entristece (2011, 49). En palabras de Fanon, este ejercicio de suspensión, huida, desintegración y rearticulación se experimenta de la siguiente forma:

*“El negro es un juguete en manos del blanco; entonces, para romper este círculo infernal, explota. (...) El corazón me hace dar vueltas la cabeza o mejor, se me vuelve la cabeza<sup>11</sup>. El mutilado de la guerra del Pacífico le dice a mi hermano: “Acostúmbrate a tu color como yo a mi muñón; los dos hemos tenido un accidente”. Sin embargo, con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido... Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar.” (Fanon 2009 [1952], 131-132).*

<sup>11</sup>Modificación a la traducción “El corazón me nubla la cabeza” (2007) de la frase en francés, *Le cœur me tourne la tête* (Fanon 1952, 113).

Con estas palabras en mente, es posible comprender el cuerpo arrojado al reagenciamiento y a la multiplicidad, como un cuerpo que evita y esquivo su amputación; es un cuerpo que se esfuerza por respirar y que encuentra el *aire* no en la exterioridad del mundo, sino en la fuerza que emana de su movimiento mutante. El aire es el secreto político-afectivo que encuentra y moviliza un cuerpo de color a partir de su articulación con otros cuerpos humanos y no-humanos. A lo que me refiero, es que para sobrevivir el cuerpo de color necesitó ir más allá de su cuerpo, de aquel cuerpo amputado que le asignaban; el cuerpo-Fanon necesitó abrirse a un desplazamiento que lo trastornaba y que por poco lo destruía. En su movimiento, el cuerpo descubrió que su desintegración corría pareja con el contacto, con la elaboración de una nueva piel, con una articulación múltiple que lo convertía en una materialidad salvaje.

A la vez, las palabras de Fanon nos conducen a un momento en donde la organicidad del cuerpo se sitúa como elemento fundamental. Sin embargo, su organicidad funciona a partir de una descomposición simultánea. No se trata de un cuerpo ordenado, con funciones claras y plenamente delimitadas. El cuerpo que resiste e insiste en su politicidad, es un cuerpo que trastorna la



cabeza, es un cuerpo al que se le salen *las vísceras*. De ahí su extrañeza. De la misma manera, Anzaldúa al enfrentar la profundidad de su cuerpo, es decir, aquella mística, secreta y oscura caverna que intentó ser llenada por la engeguecedora luminosidad del proyecto moderno/colonial, se siente como un “alien”, como una mutante en su propio cuerpo:

*“Ella tiene ese miedo que no tiene nombres que tiene muchos nombres que no conoce sus nombres Ella tiene ese miedo que es una imagen que viene y va aclarándose y oscureciéndose el miedo de que ella es el sueño dentro del cráneo de alguien más Ella tiene ese miedo de que si se quita la ropa empuja a otro lado su cerebro se despega de su piel que si ella drena los vasos sanguíneos desprende la carne del hueso expulsa la médula Ella tiene ese miedo que cuando ella por fin llegue así misma se vuelva para abrazarse una cabeza de león, de bruja o de serpiente girará se la tragará y sonreirá Ella tiene ese miedo de que si excava dentro de sí misma no encontrará a nadie de que cuando llegué no encontrará sus marcas en los árboles los pájaros se habrán comido todas las migas Ella tiene ese miedo que no encontrará el camino de vuelta”* (Anzaldúa 2012, 65).

El cuerpo-Anzaldúa se resiste a una unicidad nominal. Al mismo tiempo, una extranjería le atraviesa cada respiro, cada recuerdo, cada membrana que lo constituye. Pero eso no es todo. La extranjería no sólo la toca, la acaricia y la rasga. La/el intrusa/so amenaza con devorarla. En otros pasajes, Anzaldúa insistirá que la/el intrusa/so tiene cabeza y colmillos de serpiente; que a ella, a la feminista chicano-fronteriza, de los rasgos de una feminidad y una humanidad limpia, antiséptica y clara, apenas le queda un mal recuerdo. En *La prieta*, un texto que aparece en una compilación colectiva titulada *This Bridge Called my back. Writings by radical women of color*, Anzaldúa teje precisamente la arremetida blanqueadora que ha tratado de marcar su cuerpo. Sin embargo, dicha arremetida solo hace visible su propio fracaso. Para Anzaldúa, antes bien, es una fuerte y extraña multiplicidad la que reside en la materialidad de su cuerpo:

*“Así, me di cuenta que yo era múltiple, que yo no era esa una misma, ustedes saben, el ser consciente. Había otras partes. (Como un iceberg: hay una parte por fuera del agua que se ve, pero hay otra gran parte bajo el agua que no se ve. Bueno, mirarme en el espejo me hizo ver la otra parte). Ok, así me di cuenta que yo era múltiple”* (Anzaldúa 2000, 35).

Al describir el tipo de subjetivación política que ha emergido al interior del territorio sudafricano, Mbembe, como ya lo mencionamos en la primera parte del artículo, propone denominar este nuevo proceso de subjetivación como una *política de la visceralidad*. No muy lejos de lo que hemos podido encontrar en Fanon (1952) y Anzaldúa (2012), la visceralidad hace referencia a una insurrección afectiva del cuerpo. El cuerpo se sale de sí mismo para devenir *otro cuerpo*. El corazón invade la cabeza, la carne se desprende de los huesos, la piel se quiebra apertura, el rostro se extravía y los ojos enmudecen. Ahora bien, Mbembe también introduce otros tres elementos que constituyen la política de la visceralidad.

En primer lugar, no se trata solo de que las emociones, los sentimientos y los afectos descoloquen y se rebelen contra la diferenciación e identificación racial-corporal que ha desplegado la violencia colonial (Mbembe, 2016). Se trata sobre todo, de que las emociones y los afectos al ser rearticulados dentro de la disputa política, quiebran el sentido mismo de lo político. La visión modernocolonial en donde la acción política es entendida únicamente en el espacio público se ve interpelada, invadida y reensamblada por medio de las intimidades corporales. En este sentido, la

intimidad con su arrebató, su dolor y su exceso desarticula y reconfigura el espacio de lo público-político: lo hace hablar otro lenguaje. Es en este sentido, que la política de la visceralidad toma como eje de expresividad a las experiencias vividas, a las memorias y a las singularidades cotidianas; experiencias que rompen con la dicotomía público/privado al desencadenar el carácter político de la intimidad. La intimidad deja de ser un confinamiento, para marcar la calle, para expandirse por las carreteras y para devenir aire-común.

En segundo lugar, el criterio de reunión y de movilización colectiva que lleva consigo la política de la visceralidad, se realiza a partir de la rabia y la *pena*. No es una reunión a partir de la clase, el género, la edad o el color de piel. Los cuerpos y las intimidades que invaden y hacen temblar la esfera pública, se reúnen en torno a la singularidad de un dolor que atraviesa a muchas. Para ejemplificar este punto, en una entrevista Anzaldúa (2000) manifiesta que de manera paradójica, solo cuando ella *singulariza su voz*, es en realidad capaz de hacer vibrar su experiencia hacia una cantidad más extensa de cuerpos. La política de la localización de Anzaldúa en esta medida, no implica ningún tipo de ensimismamiento; antes bien, trae consigo una configuración colectiva de la rabia y la pena:



*“Bueno, escribo acerca de lo que sé que es la cultura Chicana. Yo particularizo al escribir acerca de mujeres, al escribir acerca de ser queer, al escribir acerca de la granja y el rancho. Al escribir muy concretamente acerca de particulares puedo llegar a una gran audiencia. ¿Eso suena paradójico?”* (Anzaldúa 2000, 60).

La misma paradoja atraviesa la asfixia de Eric Garner. El no poder respirar, tal y como lo muestran Mbembe (2016) y Fanon (1952), es una experiencia de impotencia colectiva que constituye a los cuerpos de color, a los cuerpos racializados y colonizados. Después de su muerte, el dolor, el sufrimiento y la pena que Garner expresaba pronunciando las palabras *“I can’t breathe”*, reunió en las calles a miles de ciudadanos norteamericanos. La asfixia de uno, se convirtió en la asfixia de toda/os. Así, muchas ciudades vivieron una afluencia masiva de protestas que bajo un solo grito, lograban articular un agobio común: el no poder de respirar. En este sentido, el *“I can’t breathe, I can’t breathe, I can’t breathe”* que se extendió masivamente por el territorio de los Estados Unidos, no solo reunió a muchas/os en nombre de la memoria de Garner, sino sobre todo, reunió a muchas/os a partir de una

intimidad y una herida corporal compartida.

La tercera característica de la política de la visceralidad consiste en el despliegue de una batalla artística. La creatividad se hace necesaria en un escenario político marcado por la emergencia de otro lenguaje: afectos, emociones y sensibilidades asaltan el gran espacio de la razón pública. Con el ánimo de comprender el carácter artístico de la visceralidad, pasemos al último punto de nuestro trabajo.

### ***Visceralidad y literatura: lo albores de un nuevo conocimiento***

La posibilidad de darle forma a los afectos o mejor, a las fuerzas viscerales que la empujan más allá de sí misma, no es para Anzaldúa una cuestión de elección. En una entrevista, la feminista chicana afirma que *“Escribir salvó mi vida. Salvo mi cordura. Podía hacerle frente a las cosas que me ocurrían al escribirlas, al reorganizarlas, obteniendo así, una perspectiva diferente”* (Anzaldúa 2000, 41). Sin embargo, la manifestación visceral de la literatura fronteriza no es el resultado de una voluntad racional que discierne apaciblemente sus palabras. Son más bien, las vísceras las que hablan; son las entrañas las que se manifiestan. En este sentido, se hace comprensible cuando Anzaldúa manifiesta que ella, más que



como una persona, se siente, por el contrario, como una boca:

*“Yo también siento como escritora que soy solo una boca, que mi cuerpo es el medio para las palabras. Es como: “este es mi estómago y es un caldero”. Todo va ahí: lo que sentí, lo que vi, lo que leí, lo que me paso. Es como poner todos los ingredientes para una sopa en tu estómago y toda la cosa se cocina. Cuando está en su punto, sale el poema, la idea, la imagen o lo que sea. Así, este es el vehículo para la palabra. Muchas veces yo siento como si fuera solo una boca y esas cosas pasan a través de mi cuerpo y salen a través de mi boca o de mi mano” (Anzaldúa 2000, 41).*

La política de la visceralidad arrastra consigo un proceso en donde las palabras dependen de una extraña elaboración corporal. La literatura fronteriza excede el albedrío del cálculo racional. Al mismo tiempo, la política de la visceralidad también anuncia el hecho de que cuando los afectos se quieren hacer presentes en las palabras, cuando las entrañas exigen salir, cuando las vísceras se toman el cuerpo, se debe a que el dolor quiere sanar: *“Con imágenes domo mi miedo, cruzo los abismos que tengo por dentro. Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de serpientes arrastrando a ras del suelo todo lo que soy, todo lo que*

*algún día seré” (Anzaldúa 2012, 93).* Tal vez la escritura no sea la única forma de sanar: las artes, el teatro, la danza, la meditación o incluso, una movilización colectiva, configuran también, acciones de diálogo profundo con el dolor; rituales que engendran articulaciones afectivas de sanación. Cuando las personas salieron a la calle tras la muerte de Garner y repetían colectivamente “I can’t breathe”, estas palabras no solo representaban una imposibilidad fisiológica de la experiencia colonial, sino también, una manifestación estética; es decir, una aguda elaboración sensitiva que hacía superable el dolor.

Al mismo tiempo, a diferencia de una escritura que dé cuenta de la facticidad y de la realidad “objetiva” independientemente de las manos, los ojos y las entrañas que la hicieron posible, la literatura fronteriza se funda *con* el cuerpo-escritor. En pocas palabras, el cuerpo no existe por fuera de su expresividad literaria. En este sentido, no solo Anzaldúa (2012) sino también Fanon (1952), denuncian la violencia que implica la expropiación de la boca, la vigilancia de las palabras y el sometimiento colonial de la lengua. Controlar lo que se dice y el cómo se dice hace parte de la domesticación del cuerpo. En tanto Fanon manifiesta que “parler une langue, c’est



assumer un monde, une culture”<sup>12</sup> (1952, 30), se hace comprensible el porqué Anzaldúa se pregunta también “¿Quién dice que robarle a un pueblo su lengua es menos violento que la guerra?” (2012,75). Precisamente, el objetivo político de la literatura fronteriza estaría encaminado a suspender la expropiación y la domesticación colonial de la lengua y al mismo tiempo, a habitar un nuevo mundo, a construir un nuevo territorio lingüístico.

Este nuevo territorio lingüístico es un territorio mestizo. Su mezcla lo hace temible, lo hace parecer una aberración salvaje. Como los cuerpos que lo pronuncian, las palabras de La Frontera amenazan la claridad explicativa de la definición conceptual. En su expresividad literaria, el cuerpo-Anzaldúa se nos hace manifiesto como un cuerpo hablador, imprudente e irrespetuoso. Para ponerlo en sus (im) propias palabras, “Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos su pesadilla lingüística, su aberración lingüística, su mestizaje lingüístico, el sujeto de su burla. Porque hablamos con lenguas de fuego somos culturalmente crucificadas” (Anzaldúa 2012, 80). Como una onda pesadilla, el lenguaje de la frontera desestabiliza la pureza del idioma. Los cuerpos fronterizos son *cuerpos políglotas*, cuerpos

que se contagian entre sí por medio de su lengua.

Finalmente, para cerrar este artículo, la escritura fronteriza de Anzaldúa también materializa otra forma de construir conocimiento. Las palabras no son un simple reflejo, una simple representación de la realidad. Las palabras son materialidades vivas que producen mundo. Ellas establecen enlaces y puentes entre lo que podemos conocer y lo que apenas es perceptible a la vista. Al mismo tiempo, la literatura fronteriza de Anzaldúa hace deslizar al mundo, lo hace arrastrarse a realidades inimaginables:

*“Yo siempre he sido consciente de este camino que tengo: el camino de la escritura. “Tlapalli” significa, la tinta negra y roja: el camino de la tinta negra y roja es mi camino. Negro significa escritura y rojo significa sabiduría. Ambos, el rojo y el negro simbolizan el conocimiento de las cosas que son realmente difíciles de entender y también conocer de otras realidades, como el mundo de los espíritus, el mundo del cuerpo, el mundo del inconsciente” (Anzaldúa 2000, 48).*

Por medio de la escritura, Anzaldúa pone en marcha lo que Patricia Hill Collins (2000) denomina como *epistemología feminista*. Al habitar y estar habitada por sus mismas palabras, el

<sup>12</sup> *Hablar una lengua, es asumir un mundo, una cultura.*



mundo que presenta y que produce la feminista Chicana en su literatura fronteriza, no es un mundo separado de su experiencia cotidiana (Hill Collins 2000, 257); incluso, es a partir de su experiencia que su escritura adquiere sentido. El carácter situado de su experiencia como sustento material de conocimiento, lejos de conducirla a un *subjetivismo*, lo que le produce más bien, es la necesidad de reconocer, dialogar y problematizar el lugar desde donde parte su acto enunciativo (Hill Collins 2000, 260) y en esa medida, de reconocer sus efectos como resultado de una *ética política del cuidado* (Hill Collins 2000, 265). Estos elementos, como los hemos visto en este trabajo, atraviesan la práctica literaria y política visceral de Anzaldúa: parte de una experiencia cotidiana marcada por la confluencia de varios mundos culturales, no para validarse apresuradamente, sino para comprender la *matriz de opresiones* y en esa misma medida, la *matriz de resistencia* que le permite existir como un cuerpo en devenir, como una materialidad orgánica fronteriza, como una otra inapropiada/inapropiable.





## ANDRÉS JULIÁN CAICEDO SALCEDO

Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de maestría en filosofía de la misma Universidad y estudiante de la maestría en literatura de la Universidad de los Andes, Colombia. Miembro del grupo de investigación en Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO) adscrito a la facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus principales intereses se encuentran los estudios feministas, la filosofía francesa contemporánea, los estudios visuales, la biopolítica, los estudios críticos animales, el pensamiento político marxista y los movimientos sociales latinoamericanos.

## Bibliografía

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. 1987. San Francisco, Aunt Lute Books, 2012. Impreso.

Anzaldúa, Gloria, *Borderlands. La Frontera. La nueva Mestiza*, trad. Carmen Valle. Madrid, Capitán Swing, 2016. Impreso.

Anzaldúa, Gloria, *Interviews. Entrevistas*, New York, Routledge, 2000. Impreso.

bell hooks, *We real cool. Black Men and Masculinity*, New York, Routledge, 2004. Impreso.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, trad. Beñat Baltza Álvarez, Juan Mari Madariaga, Mara Viveros Vigoya. Madrid, Akal, 2006. Impreso.



Davis, Ángela, *Mujeres, raza y clase*, trad. Ana Varela Mateos. Madrid, Akal, 2004. Impreso.

Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires, Cactus, 2008. Web. 30 Agosto. 2016

<<https://gnoseologia1.files.wordpress.com/2011/03/en-medio-de-spinoza.pdf>>

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora. México, Ediciones Era, 1978. Impreso.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2002. Impreso.

Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano*, trad. Cristina de Peretti & Delmiro Rocha. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2010. Impreso.

Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952. Web. 18 Noviembre. 2016 <[https://monoskop.org/images/f/f4/Fanon\\_Frantz\\_Peau\\_noire\\_masques\\_blancs\\_1952.pdf](https://monoskop.org/images/f/f4/Fanon_Frantz_Peau_noire_masques_blancs_1952.pdf)>

Fanon, Frantz, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, trad. Iria Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso & Ana Useros Martín. Madrid, Akal, 2009. Impreso.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1976*, Buenos Aires, FCE, 2000. Impreso.

Hill Collins, Patricia, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, New York, Routledge, 2000. Impreso.

Mbembe, Achille, *Frantz Fanon and the Politics of Viscerality*, Franklin Humanities Institute (FHI), Duke University, Humanities Futures, 2016 Web. 17 Agosto. 2016

<[https://www.youtube.com/watch?v=lg\\_BEodNaEA](https://www.youtube.com/watch?v=lg_BEodNaEA)>



Quijano, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, En: Lander, Edgardo. (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Disponible en: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>

Segato, Rita Laura, *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

Wolf, Cary, *Before the law: humans and others animals in a biopolitical frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.



# EL GATO COMO UN TALISMÁN: UNA EXPERIENCIA CORPORAL Y VINCULABLE

Consuelo Díaz<sup>1</sup>

El presente artículo formula un análisis sobre la figura del animal desde los vínculos de Giordano Bruno y el tacto de Jean-Luc Nancy. Una propuesta de lectura que se enmarca en la cotidianidad del concepto animal entendiéndolo a través de la noción de otro significativo, se articula una visión materialista tomando al gato como ejemplo concreto de vinculación, constituyéndolo como una especie de compañía de acuerdo a los términos de Donna Haraway. Así, el concepto de mascota es desplazado de su estado peyorativo para considerarse por su significado semántico: un talismán; pensándolo desde la protección, la compañía y la afectividad, elementos que a su vez configuran los vínculos y los cuerpos.

**Palabras claves:** animal – talismán – tacto – vínculo.

Este artigo faz uma análise da figura do animal a partir dos laços de Giordano Bruno e a sensação de Jean -Luc Nancy . Uma leitura propôs que faz parte da vida diária do conceito animais compreendê-la através da noção de um outro significativo, um materialista, tendo o gato como um exemplo concreto de ligação , constituindo uma espécie de empresa de acordo com os termos do articula Donna Haraway. Assim , o conceito de estimação é deslocado da sua peyorativo estado a ser considerado por seu significado semântico: um talismã; pensar a partir de proteção, companheirismo e carinho, elementos que por sua vez formam as ligações e corpos.

---

<sup>1</sup>Instituto de Estudios Avanzados, USACH. E-mail: consuelodiazm@gmail.com



**Palavras-chave:** animal - talismã - touch – link.

This article makes an analysis of the figure of the animal from the bonds of Giordano Bruno and feel of Jean-Luc Nancy. A proposed reading that is part of the daily life of the animal concept, understanding it through the notion of another signifier. A materialistic view taking the cat as a concrete example of bonding, constituting as a companion species according to the terms of Donna Haraway. Thus, the concept of pet is displaced from its pejorative status to be considered by its semantic meaning: a talisman; thinking from protection, companionship and affection, elements that also form links and bodies.

**Keywords:** animal - talisman - touch – link.



*“Había un enorme gato que se dejaba acariciar  
por la gente,  
como una divinidad desdeñosa. Entró. Ahí  
estaba el gato,  
dormido (...) pensó, mientras alisaba el negro  
pelaje,  
que aquel contacto era ilusorio y que estaban  
como separados  
por un cristal, porque el hombre vive en el  
tiempo, en la sucesión,  
y el mágico animal, en la actualidad, en la  
eternidad del instante”*

*“El sur”,  
J.L.B*

Hace un par de años vivía sola y experimentaba el vacío –a veces doloroso, a veces amado– de esa soledad. Luego de un tiempo, comencé a entender que ansiaba compañía, aunque no de cualquier tipo: quería permanecer alejada de la invasiva presencia del hombre, del humano; también temía la dependencia que podría generar un perro, por ejemplo, sacándolo a caminar y a evacuar sus necesidades fisiológicas en horarios que ambos acordáramos. Por otro lado, la pasividad y belleza de los peces o de las aves me resultaban atractivas, pero no quería que mi compañero estuviera encerrado en una vitrina: ¿qué clase de relación podría ser esa? Entonces, pensé en un gato: si bien jamás había vivido con uno, siempre admiraba –a lo lejos– su

independencia, carácter y capacidad de higiene, es decir, no era necesario sacarlo a pasear y podía realizar sus deposiciones en los tiempos que él o ella quisiera y en su propio baño –una caja de arena–. Consideraba que adoptar un gato respondía a la convivencia independiente y silenciosa que estaba buscando, una compañía menos invasiva, tal vez. Así fue. Traje a un pequeño gatito a vivir conmigo y, rápidamente, como se puede esperar de la mayoría de las convivencias, se volvió mi fiel compañero y comenzamos a generar un vínculo comprensible para ambos: respetábamos nuestras distancias y humores y, al mismo tiempo, disfrutábamos de tiernos y fugaces contactos. e estos lazos formados a partir de la valiosa compañía de un otro no-humano que, no obstante, ha sido –en general– olvidada y menospreciada por gran parte de la filosofía occidental. Es a partir de este punto que quiero iniciar la siguiente reflexión que tiene como propósito no llegar a propuestas resolutivas o conclusiones finales sino realizar un análisis desde un ámbito interdisciplinario, problematizando múltiples conceptos que, más que un cierre absoluto, encausan un pensamiento crítico y continuo.



## 1. Inclusión y consideración del animal en filosofía

### 1.1. Mirada y reconocimiento

Resulta curiosa la perspectiva académica que despierta el concepto “animal”, pues automáticamente se instala una brecha, una abrupta separación, entre lo “humano” y lo “animal” o “no-humano”; estos dos últimos términos se consideran sinónimos, es decir, no habría una noción de la raza humana como parte del mundo animal, parte de la gran tradición filosófica occidental <sup>2</sup> se instala automáticamente como una diferencia superior –en tanto su definición de humanidad no deja mayor cabida para el animal no-humano– y desde esta analiza.

En este punto, quisiera recoger las consideraciones que formula Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, donde elabora un pensamiento a partir de la relación que ha establecido con su gata a través de la mirada; así, se postula una preocupación consciente que proviene desde la sensibilidad afectiva e intelectual hacia la apreciación de los animales, que han sido olvidados: “[L]a más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al ‘animal’” (Derrida 2008,162),

es decir, las reflexiones conceptuales han sido proyectadas y reservadas para los seres humanos.

Se propone, entonces, una reconstrucción de las percepciones en pos de la consideración e integración del animal no-humano en tanto actor relevante, pasar y superar estas brechas del confin del dominio humano, ir más allá, hacia la integración de la otra especie: “Al pasar las fronteras o los fines del hombre, voy al animal y me rindo a él: al animal en sí, al animal en mí y al animal que adolece de sí mismo, a ese hombre (...) que [es] un animal todavía indeterminado, un animal a falta de sí mismo” (Derrida 2008, 17). Se postula una configuración a partir de las diferencias de las especies, entendernos a nosotros, humanos, como parte de lo animal. Es necesario pasar, traspasar y difuminar esta frontera, este límite, y redefinirlo a través del descubrimiento y reconocimiento de la mirada de un otro *significante*, ya que el reconocer implica examinar, explorar para conocer y asimilar las características propias que constituyen a otro, siendo la mirada un punto esencial de aproximación.

Recordemos que Derrida construye su texto a partir de la reflexión y cuestionamiento que despierta la mirada de su gata ante la desnudez del filósofo<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Obviando su desarrollo posterior como el posthumanismo y los estudios críticos en animales que este trabaja.

<sup>3</sup> La trama que inicia esta reflexión trata, básicamente, del autor saliendo de la ducha y encontrándose desnudo frente a su gata, esto





Es necesario entender esta mirada como una forma de interacción y percepción de un otro que es capaz de abstraer al individuo: “[L]a mirada es una acción que revela lo mirado” (Troncoso 2014, 34), la mirada implica reciprocidad, es decir, es un acto cuya participación integra ambas partes: el observador y el observado, configurando una interacción directa con el otro. Es a partir de la mirada que surge una posibilidad concreta de vincular y, al mismo tiempo, de evidenciar el vínculo con el otro *significante*; una forma de acoplamiento producto de fuerzas que ligan y que se encarnan en cada partícula del cuerpo. La mirada es, entonces, una forma de vincular. Este punto resulta relevante en la propuesta a desarrollar, pues los vínculos se entienden como una forma de enlazar, una fuerza que liga un cuerpo con otro y, en este caso, la mirada funcionaría como un manifiesto o apreciación concreta de un vínculo. La mirada, en tanto reconocimiento de otro, actúa desde la cotidianidad reconociendo a los diferentes elementos que rodean al observador, es partir de la revelación de lo mirado donde se haya la vinculación con el otro.

---

despierta el sentimiento de vergüenza en Derrida, lo que desencadenará una serie de cuestionamientos en torno a la mirada y percepción del animal.

## 1.2. El animal como un otro *significante*

Antes de continuar, es necesario comprender a qué me refiero con la denominación del otro *significante*. Es un término recogido de Donna Haraway, autora del *Manifiesto de especies de compañía: perros, personas y otros significantes*, donde se intenta revalidar y revitalizar la participación de actores cuya alta significancia reside en su rol de acompañante y, por ello, resulta imposible no integrarlos dentro de nuestra cosmovisión e imaginario intelectual, ya que estas especies de compañía serían aquellas que acompañan y han acompañado a los seres humanos a lo largo de la mayor parte de nuestra existencia, durante siglos, entrelazando y vinculando inevitablemente su trayectoria con la nuestra, moldeándola, configurando una historia compartida. Esta significación se ha construido, entonces, a partir de su rol como *especie compañera*.

Es necesario mencionar que la participación del humano –que a partir de ahora entendemos también como un sujeto animal– no debe considerarse desde un ámbito superior que procesa al otro *significante* como un subalterno, sino que debe ser configurado e integrado como parte de las especies de compañía, ya que, de acuerdo con términos semánticos y



sintácticos, deben ser al menos dos entidades las necesarias para formar el concepto de “compañía”: “No puede haber solo una especie de compañía; deben existir al menos dos para hacer una. Está en la sintaxis, está en la carne” (Haraway 2002, 13). La idea de compañía implica el acompañamiento, por lo tanto, involucra la presencia de otro. De esta forma, los animales no-humanos de compañía responden un tipo de *especie* de compañía: nosotros, como humanos, configuraríamos el otro ejemplo, la otra entidad de compañía.

Haraway considera dentro de los animales no-humanos de compañía a caballos, perros, gatos, a todos aquellos que conforman un rango de seres otros dispuestos a saltar y anclarse en/hacia una biosocialidad<sup>4</sup>, ya que para Haraway no habrían sujetos ni objetos pre-constituidos ni fuentes únicas ni actores unitarios ni finales conclusos, se trata de cuerpos que importan: un bestiario de agentes de los diferentes tipos de relación que conforman las especies de compañía. La idea de definir las especies es, a su vez, definir la diferencia que se enlaza con otro significativo, puesto que “cohabitamos una historia activa” (Haraway 2002, 20), es decir, no son meras influencias, no

---

<sup>4</sup>La idea de “biosocialidad”, para Haraway, apunta a la convivencia entre especies: “[A] range of other beings willing to make the leap to the biosociality of service dogs, family members, or team members in cross-species sports” (14).

convivimos simplemente con nuestras especies compañeras, sino que establecemos una relación de “co-conformación”, de “cohabitación”: los seres no existirían como entes aislados, independientes, sino en relación, enlazados, vinculados: “[N]os continuamos ontológicamente los unos en los otros, sin claras barreras que delimiten entidades previas a la relación” (Pallí 2006, 241). Nuestras propiedades trascendentales como animales humanos en concordancia con los animales no-humanos se configurarían en conjunto. Es a través de este vínculo, entre tantos otros, que nos moldeamos a través de la historia, nos conformamos a partir de nuestra relación con el otro.

Puede que estas “barreras” difusas que Pallí lee en Haraway sean las que Derrida propone traspasar para rendirnos ante el animal, entendiéndolo tanto como un otro significativo y como nosotros mismos. Traspasar aquellas fronteras a través de la mirada y el reconocimiento respondería a la identificación y comprensión de los vínculos que nos enlazan con nuestras especies compañeras.

### **1.3. La mascota como un talismán: la cotidianidad del amuleto**

De acuerdo a lo mencionado anteriormente, es válido plantear aquellas barreras como afinidades, o analogías,



irregulares que se configuran a partir de formas representacionales, por lo que los límites entre especies podrían ser perforados: “Positing this inhuman-human division as a productive and never absolute intervention, some philosophers have begun to call attention to how species divide only through fluctuating convergences of representational forms” (McHugh 2009, 489), es decir, la división de especies se transforma en una categoría de convergencia fluctuante a partir de representaciones, que está en proceso de desarticulación gracias a la consideración de la frontera entre lo humano y lo inhumano como una intervención productiva, continua, pero jamás absoluta y resuelta, volviéndose urgente la necesidad de reconfigurar y reinterpretar las diferencias entre especies, siendo este un punto valioso al que Derrida apunta, pues plantea el reconocimiento del animal no-humano no desde una perspectiva moral, sino del cuestionamiento de la subjetividad humana que, en más de un aspecto, compartimos con los animales:

“Instead of recognizing the moral standing of animals because of the agency or capabilities they share with us (...), Derrida fundamentally questions the structure of the “auto-” (as autonomy, as agency, as authority over one’s autobiography) of humanist subjectivity by riveting our attention on the embodied finitude

that we share with nonhuman animals, a finitude that it has been the business of humanism largely to disavow” (Wolfe 2009, 570)

Principalmente Derrida cuestiona la estructura de la autorepresentación de la subjetividad humana, considerando lo finito como característica esencial que compartimos con las demás especies, siendo aquello un tema a desacreditar por parte del humanismo, entendiéndolo como etnocentrismo, direccionando la problemática hacia este ámbito pero sin estancarse en esa reflexión, dando paso a un cuestionamiento permanente sobre nuestra condición de especie.

Considerando lo anterior, es necesario volver a la cotidianidad y resignificar aquello que se da por sabido, por ejemplo, cuando se piensa en los animales de compañía imaginamos un perro con quien se sale a pasear, un gato para cepillar o acariciar de vez en cuando, tal vez un roedor que contemplamos mientras hace girar su rueda de ejercicio. Asimismo, con el concepto de “mascota”, se vienen a la mente las nociones asociadas de “amo” o “dueño”, de manera inmediata se subordina al otro, posicionando al animal en un lugar inminentemente menor. Esta idea del otro significativa, de la especie de compañía, en una concepción cotidiana es denominada como “mascota”, palabra que



generalmente posee una carga semántica peyorativa, pues se le concibe, en su misma cotidianidad, como un otro subordinado –refiriéndome acotadamente a una significación sencilla:– entendiéndolo como aquel que es inferior, que está sujeto a otro y depende de este; una definición que se construye desde el mismo confin de lo humano, de aquella difusa barrera que es necesaria traspasar para rendirnos ante el animal, es decir, para reconocerlo. Es por esta razón que el concepto de *otro significativo* es esencial en esta propuesta: es esta unión compañera la que quiebra la frontera que Derrida propone –del animal como un otro inferior–. Está en la valoración misma del rol del acompañante el entender y asimilar la idea de mascota por su primera definición semántica, el diccionario nos devela su verdadero sentido: “Persona, animal o cosa que sirve de talismán, que trae buena suerte” (DRAE).

En este contexto, el significado literal de “mascota” alude al animal no-humano que por su función de especie compañera adquiere las características de un talismán, de un amuleto protector que trae la buena suerte. Un talismán o amuleto se entiende como aquello que tiene características mágicas, que aleja el mal y atrae el bien, es decir, son elementos apotropaicos. De acuerdo con esto, es válido considerar al otro significativo no-humano también a partir de su papel de

especie compañera, pues es en este acompañamiento del diario vivir el espacio donde constituye sus cualidades de amuleto, considerando la característica esencial mencionada por Haraway: deben hacer al menos dos especies para conformar la compañía, así la constitución del amuleto se transforma en un estado compartido que se retroalimenta en cada una de las especies que lo constituyen. A partir del vínculo que evidencia la mirada del día a día, es la cotidianeidad uno de los elementos que permite configurar al otro significativo como un talismán, otorgando a la compañía las nociones protectoras propias de un amuleto.

Bajo el marco del diario vivir, podría entenderse esta característica apotropaica del animal como aquella que reside en la compañía misma. Este concepto también debe comprenderse desde su significado literal, “apotropaico” tiene una etimología griega: *atropaios*, lo que corta el mal, aparta la desgracia, elemento protector. Esta relación protectora puede entenderse como otra forma de vincular, entendiendo que hay infinitas maneras y posibilidades de hacerlo debido a la infinidad misma de los vínculos, ya que estos “son conjunciones de fuerzas que posibilitan y gatillan las relaciones de unos cuerpos con otros” (Bulo 2015, 6). Esta conexión con el amuleto es capaz de configurar esta coexistencia que forma una historia activa,



nos hacemos presentes en tanto somos capaces de vincularnos con el otro, pues existimos en relación y nos construimos a través del vínculo, no como entidades aisladas que habitan. De esta forma, la idea de mascota como un talismán también es posible entenderla desde el amuleto protector en tanto resguarda al otro a través de la compañía misma que a su vez es capaz de fundar la afectividad, es decir, la característica protectora propia de la mascota reside en la existencia junto al otro, en la cohabitación; el talismán y sus características se extienden y transforman en aquel vínculo entre cuerpos capaces de constituirse los unos a los otros de manera activa y constante. Es aquí donde evidencia de forma aún más clara la reciprocidad de la compañía y del mismo talismán, la necesidad de las dos especies que propone Haraway, pues así como el animal es un talismán para mí, yo también podría serlo para él en tanto ambos somos capaces de vincularnos, aquel lazo que revela la mirada.

Considerando la cercanía que enlaza al otro significativo, la cotidianidad que vincula los cuerpos, es posible comprender la noción de talismán desde la protección, la compañía, la afectividad que configuran los vínculos y los cuerpos. Es por ello que es necesario entender la idea de mascota como un talismán a partir de la consideración de la afectividad que propone Buló: pensar aquella sensibilidad

y vínculos de los cuerpos dejando de lado el antropocentrismo, como se plantea en un principio. La mascota abandonaría así su atribución peyorativa y adoptaría características beneficiosas, propias de un amuleto.

## **2. ¿Por qué “gatos”?**

### **2.1. Entender el vínculo desde la cotidianidad**

Como se ha señalado hasta el momento, entendemos a las mascotas como animales no-humanos que se asocian al rol de especie compañera y que, a su vez, cumplen una función protectora. Bajo el prisma del diario vivir con el que se está trabajando, aquellos otros significativos propios de la cotidianidad serían, básicamente, perros y gatos. De ambos, pretendo destacar al último: considerar de manera particular la figura del gato como un talismán específico, no solo por su cotidianidad, sino también por las características de los vínculos que genera.

Giordano Bruno propone diferentes nociones en De los vínculos en general, donde este concepto es definido y trabajado como “fuerzas que ligan”, los vínculos son acoplamientos sutiles y, por lo mismo, frágiles:

“Esta gran retícula de vínculos (...) no liga bajo la especie del cuerpo: el



cuerpo, en efecto, no alcanza el sentido por sí mismo, sino a través de un género de energía que reside en el cuerpo y del cuerpo procede. Energía que metafóricamente se designa como “la mano que liga”; energía que (...) se pliega y orienta a fin de lanzar sus lazos” (Bruno 2007, 70).

El cuerpo para constituirse cuerpo obedece a la energía que en él habita, en su interior, vinculándose a esta y, así, vinculándose a su entorno. El vínculo es perfecto cuando enlaza todas las partes y potencialidades de un cuerpo.

Dentro de la gran red de vínculos se considera a todo tipo de seres y naturaleza. Un espacio particular para apreciar la capacidad de crear múltiples vínculos que posee cada cuerpo, sería el mismo espacio que se ha desarrollado a lo largo de este texto: la cotidianidad, que actúa como un vínculo en sí y, a su vez, como generadora de vínculos. Es en el día a día donde y cuando se produce la relación con el otro significativo, por lo tanto, es uno de los espacios donde puede apreciarse la vinculación. Es a partir de la cotidianidad como espacio que es posible apreciar la particularidad de todos los posibles vínculos.

“Se dice que aquél que vincula con superioridad de genio vincula a otros sin ser a su vez vinculado (...) según esta opinión se deduce que el genio muta y se

altera continuamente según se alteren las formas, temperamentos y especies” (Bruno 2007, 73). Bajo el contexto de vinculación con mi otro significativo – recordemos que este fue acotado, por el factor cotidianidad a perro y gato– y en consideración que cada cuerpo es capaz de producir una pluralidad de vínculos, es decir, cada especie de compañía (humana y no-humana) puede vincularse la una a la otra en más de un ámbito, es válido proponer que dentro de la cotidianidad, los gatos serían un ejemplo concreto de aquel que, dentro de los posibles vínculos, puede vincular a los otros sin ser a su vez vinculado. Esta afirmación surge del siguiente ejemplo concreto: un gato se acerca a su especie de compañía, un animal humano, y se frota en sus piernas, volteándose y quedando panza arriba, dispuesto a ser acariciado, el animal humano entiende la gestualidad de su otro significativo –destaquemos que esta comprensión surge a partir de la pluralidad de los vínculos– y comienza a acariciar la barriga del gato, desliza la mano por el pelaje un par de veces compartiendo un amistoso contacto visual pero, a la tercera o cuarta caricia y, sin previo aviso, el gato muerde la mano del humano y corre hacia otro lugar. El acompañante humano, sin estar seguro de aquella reacción, se queda con la mano estirada, extrañado por la fugacidad de aquél vínculo táctil que también responde





a una caricia. Teniendo en mente el ejemplo recién narrado, podemos enlazarlo, sin mayores esfuerzos, a lo siguiente:

*“Los vínculos son sutiles, aquello que es sujetado por vínculos apenas aflora a la sensibilidad desde sus profundidades: es posible examinarlo sólo fugazmente, como desde una superficie elevada y se encuentra además sujeto a transformaciones momento a momento, presentándose a quien pretende atraparlo no de otra manera que como Thetis huyendo de los abrazos de Peleo: es necesario pues captar el ritmo del cambio” (Bruno 2007, 83).*

Este fragmento refleja la fugacidad de los vínculos, que pueden desvanecerse por su característica sutil. Lo recién mencionado funciona como una ejemplificación de la capacidad vinculable de los cuerpos entre especies de compañía. Destaco, entonces, como un ejemplo aún más concreto de la fragilidad de los vínculos, la figura del gato, pues particularmente en esta se observan dichas reacciones de forma tan recurrente y clara. Es posible examinar, en términos concretos, la sensibilidad profunda del vínculo que aflora y se desvanece rápidamente en esta acción: a través de la caricia y el contacto visual se puede apreciar aquella sensibilidad fugaz del vínculo, como un fragmento que se deja

entrever, para luego deshacerse y transformarse a través del escape del gato.

## **2.2 Cuerpos vinculables: el tacto y el vínculo**

“El vinculado se encuentra con el vinculante por la apertura de todos los sentidos, al punto tal que, realizada la ligazón perfecta, se transfiere en su totalidad al vinculante” (Bruno 2007, 85). Como se mencionó anteriormente, el vínculo alcanza un estado perfecto cuando es capaz de enlazar todas las potencialidades del cuerpo y para ello hay una previa apertura de los sentidos. Llevando esto a la materialidad, los sentidos de los cuerpos de las especies de compañía serían los que la biología permite: vista, olfato, audición, gusto y tacto. Entonces, la idea de abrir los sentidos podría ser ejecutada en la praxis.

Es necesario destacar el tacto entre todos los sentidos, pues funciona como un sentido autónomo y gracias a este nos relacionamos con el mundo en primera instancia, es también el sentido que recorre y cubre todo nuestro cuerpo a través de la piel: “En la evolución de los sentidos el tacto fue, sin duda, el primero en existir. El tacto es el padre de nuestros ojos, oídos, nariz y boca” (Montagú 2004, 11). El tacto y la vinculación que este permite actúan como un sistema de





comunicación en sí. La piel funciona como una frontera perceptiva que interactúa con el medio, capaz de establecer vínculos.

“Tocar estremece y hace mover. Apenas acerco mi cuerpo a otro cuerpo –fuera este último inerte, de madera, de piedra o de metal, desplazo al otro– aunque fuera una distancia infinitesimal, y el otro me distancia de él, me retiene en algún modo. Tocar acciona y reacciona al mismo tiempo. Tocar atrae y rechaza. Tocar empuja y repele, pulsión y repulsión, ritmo de fuera y de dentro, de la ingestión y la deyección, de lo propio y lo impropio. Tocar comienza cuando dos cuerpos se distancian y se distinguen uno del otro” (Nancy 2013,12).

La resistencia del cuerpo es parte del tacto. Resistencia que vemos materializada en un primer encuentro con el otro significativo ante el estremecimiento de un primer contacto. Es mediante este acto sensorial: el tocar, que podemos entender al otro, su diferencia; es a través del tacto que somos capaces de configurar al otro como un cuerpo que se distancia y diferencia de mí. A pesar que el tacto nos acerca, nos vincula, nos enlaza, aún así queda establecida una separación entre un cuerpo y otro, es más, se hace presente, y es esta la que marca precisamente la

distinción entre los cuerpos –de las especies de compañía–, es la distancia infinitesimal que propone Nancy: no importa qué tan profunda sea la caricia, pues el tacto mismo descubre la diferencia del otro cuerpo.

Sin alejarme de la cotidianidad trabajada aquí, vuelvo a destacar la figura del gato como un ejemplo concreto asociable al tacto, ya que biológica y fisiológicamente goza de una alta sensibilidad de este sentido: todo el pelaje que cubre su piel es particular y altamente sensitivo al tacto, se relaciona consigo mismo mediante la constante autohigiene y contacto con su pelaje a través del lamer. Este mismo hecho crea una vinculación consigo mismo constante y permanente, generando un estado de alta sensibilidad con él y su entorno. El tacto se establece como un vínculo latente, tanto en la relevancia de la relación entre las especies de compañía como consigo mismo: “[S]e trata de experimentarse como contacto en sí mismo. Todo mi ser es contacto. Todo mi ser es tocado/tocante” (Nancy 2013,16). Es posible hacer de este fragmento una descripción metafórica de los hábitos o comportamientos del gato, ya que la forma en que este se relaciona con el mundo es, ante todo, mediante el tacto: la manera en que reconoce su territorio, más allá de la vista o el olfato, es frotándose contra su entorno para asimilarlo,



traducirlo, integrarlo y, al mismo tiempo, dejar su olor –sus hormonas– en lo tocado, para sí acomodarse en el espacio que ha de habitar.

En el caso de mi relación de humano con el gato como especie de compañía, surge la idea de la caricia como acto vinculable con mi otro significativo, entonces, a través del tacto, de la caricia, apreciamos la acción encarnada de una fuerza que liga: “[M]i mano pasa en ella [la piel o pelaje] porque mi mano es su contacto o su caricia (en realidad, ningún contacto con una piel –salvo un contacto médico– está exento de una caricia en potencia)” (Nancy 2013,19). En esta situación cotidiana la caricia es también parte de una emoción infranqueable que envuelve al tacto, la *energeia* sensitiva de Nancy: “[E]sta *energeia* no es nada más que la efectividad del contacto, la que es efectividad de una «venida hacia» y de una «acogida de», doble cualidad que se intercambia: yo vengo hacia la piel que me acoge, mi piel acoge la venida que es para sí la acogida del otro” (2013,19). Este intercambio de acogidas cutáneas se asocia directamente con la compañía que establecen las especies selladas por el tacto, es la misma compañía la que concede el rol de significativo a ese otro animal no-humano.

El tacto es efectivo, por lo tanto, se constituye como caricia y esta como acto de una emoción, una configuración de la

afectividad: “El tocar acaricia, es esencialmente caricia, es decir que es deseo y placer de aproximar lo más cerca posible una piel –humana, animal, textil, mineral, etcétera– y de emplear esta proximidad (es decir, esta aproximación superlativa, extrema) para poner en juego las pieles una contra la otra” (Nancy 2013, 19-20). Esto puede metaforizarse, nuevamente, a través del gato, considerando su relación con el entorno, ejemplo antes mencionado: dentro de sus primeras aproximaciones está el tocar lo que lo rodea, acariciando sus mejillas con distintas superficies para marcar territorio –desde un objeto hasta el otro significativo, el animal humano– dejando su olor, lo tocado se impregna y define como propio, de esta forma es posible afirmar que es mediante el tacto que el gato se apodera y empodera de los elementos que lo rodean, es su forma de relacionarse con el mundo, pone en juego las pieles. Lo mismo hace con el ser humano, concreta el vínculo mediante el tacto y la caricia, el tacto se vuelve una regla fundamental en la multiplicidad de los vínculos, concretándose además mediante enlace basado en la emoción de quien ejecuta la caricia.

Esta emoción infranqueable que envuelve al tacto y la caricia puede ser definida a partir de la pluralidad de los vínculos que postula Bruno: “[E]l amoroso cumplirá la función de ser el vínculo



primordial y la base posibilitante de cualquier otro (...) el amor como fondo desde el cual cualquier vínculo se realiza, pues él es el que provoca la inclinación necesaria para el encuentro de los cuerpos” (Bulo 2015, 12), a partir de esto puede entenderse porqué los vínculos pueden ser reconducidos al amor, el vínculo de todos los vínculos: “Un único amor, por lo tanto un único vínculo, hace de todas las cosas una cosa” (Bruno 2007, 109), este sería el foco bajo el cual actúan las fuerzas que ligan, que impulsan, a su vez, las caricias hacia mi otro significativo, a mi especie de compañía; siendo parte de los tantos vínculos que configuran esta relación de afectividad.

Los elementos mencionados a lo largo de este artículo plantean al gato como un ejemplo concreto y particular de una experiencia corporal y vinculable, una propuesta enmarcada en la cotidianidad de una lectura materialista del tacto de Nancy y los vínculos de Bruno, cuyas conceptos extienden las nociones de vínculos y cuerpos para comprenderlos desde la afectividad. Se establece y valida la relación de los otros significantes no-humanos, reconociéndolos bajo el concepto cotidiano de mascota, despojándolo de la adoptada característica peyorativa de subordinado para ser considerado por su significado literal: un talismán. Es el recorrido realizado por la particularidad de los vínculos, la

esencialidad del tacto y la compañía significativa en el diario vivir lo que constituye al gato como un significante pertinente para el amuleto apotropaico, aquel que aleja el mal y acerca bien.

Finalmente, se entiende al gato como un talismán especial para analizar debido a su particular vinculación tanto con lo que lo rodea como consigo mismo. El tacto se vuelve una frontera de reconocimiento entre un cuerpo y otro y, a su vez, un medio de vinculación, al igual que la mirada –mencionada en un principio– entendiéndola como acto de conocer e identificar a otro, otro sentido revela barreras y enlaza cuerpos. Cada contacto que suceda significará también una vinculación a partir de la afectividad que conlleva el tacto. La idea de pensar los vínculos afectivos con nuestros otros significantes apunta hacia nociones en común, elementos universales compartidos por los cuerpos: “Giordano Bruno (...) está pensando en una comunidad cósmica, en una democracia cósmica y Nancy afirma explícitamente el nosotros como el singular plural de los cuerpos, nuestros cuerpos y sus vínculos: ese es el tema” (Bulo 2015, 4). Esta comunidad cósmica se acoplaría a través de la universalidad e infinitud de los vínculos que proponen alejarse de la mirada antropocentrista. Son los vínculos, los cuerpos que se relacionan y la afectividad los que encarnan la



significancia de las especies compañeras. La vinculación con el amuleto, con el elemento protector, se evidencia no solo a partir del tacto sino también por la compañía y su significancia. De esta forma, el vínculo en tanto conexión a múltiples niveles con otro significativo se plantea, en esta instancia, como una puerta abierta hacia una reflexión crítica y debate sobre las categorías irregulares que marcan los confines de las especies, aquellas convergencias fluctuantes de sus formas representacionales que postula McHugh, así, lejos de proponer un análisis resolutivo sobre el tema, se pretende proyectar un pensamiento continuo en torno a los cuerpos y la afectividad que nos vincula, permanentemente, como especies.



## CONSUELO DÍAZ

Licenciada en Literatura de la Universidad Diego Portales, Diplomada en Filosofía y Pensamiento Contemporáneo y Profesora de Lenguaje y Comunicación de la misma casa de estudios. Actualmente cursa Magíster en Arte, Cultura y Pensamiento Latinoamericanos del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Se ha desempeñado en varias ocasiones como ayudante y docente de UDP, también como profesora del sistema público y correctora de evaluaciones estandarizadas para la Agencia de la Calidad de la Educación. Asimismo, colabora regularmente en Revista Cólera (Santiago) con artículos de opinión sobre educación y políticas públicas.

## Bibliografía

Bruno, Giordano (2007), *De los vínculos en general*, Buenos Aires, Ed. Cactus.

Bulo, Valentina, “Pensar la materialidad de los afectos con Giordano Bruno”, Instituto de Estudios Avanzados, USACH, 2015.

— — . “Entre cuerpo y afectividad”, Instituto de Estudios Avanzados, USACH, 2015.

Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. De Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Ed. Trotta.

Haraway, Donna (2002), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press.



McHugh, Susan (2009), "Literary Animal Agents", *PMLA*, Mar., Vol. 124, N° 2, pp. 487-495. Disponible en

[https://www.jstor.org/stable/25614289?seq=7#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/25614289?seq=7#page_scan_tab_contents)

Montagú, Ashley (2004), *El tacto: la importancia de la piel en las relaciones humanas*. Barcelona, Paidós.

Nancy, Jean-Luc (2013), "Del tacto. Rhüren, Berhüren, Aufrhüren", *Archivida*, trad. Valentina Buló y Marie Bardet, Bs. Aires, Quadrata.

Pallí, Cristina (2006), "Diferencias que importan: Haraway y sus amores perros", *Athenea Digital*, n° 10, pp. 239-249, Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num10/palliM.pdf>.

Troncoso, Jennifer (2014), *¿El animal me mira? De las consideraciones en la obra de Jacques Derrida "El animal que luego estoy si(gui)endo" para re-pensar "la mirada" sartreana en el animal no-humano*, Tesis, Universidad de Santiago de Chile.

Wolfe, Cary (2009), "Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities", *PMLA*, Mar., Vol. 124, N° 2, pp. 564 - 575. Disponible en [https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Wolfe\\_Human.pdf](https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Wolfe_Human.pdf)

# EL ESPECTÁCULO DE LA BIOPOLÍTICA MODERNA: UNA INTERPRETACIÓN DE *FEHÉR ISTEN (HAGEN Y YO)*

Jorge Vélez Vega<sup>1</sup>

Josué Imanol López Barrios<sup>2</sup>

El presente trabajo pretende analizar el filme húngaro *Fehér Isten* (Kornél Mundruczó 2014), (*Hagen y yo* para Latinoamérica), que retrata la relación de amistad entre un perro y una niña, narrando las vicisitudes a las que vida del perro es sometida, tras ser abandonado en las calles de Hungría. Reflexionamos dicho filme con el fin de tematizar la dominación cotidianamente ejercida a la vida animal, en este caso los perros, fuera de toda ficción. Dicho análisis se realizará desde el marco teórico de los estudios biopolíticos y a través de autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Joseph Dinesh Wadiwel y Donna Haraway. Los objetivos del trabajo serán: 1) poner en discusión algunas consideraciones entre la biopolítica y la vida animal; 2) a través del análisis del filme poder ilustrar las implicaciones biopolíticas que tiene el caso de las poblaciones de perros en la ciudades.

**Palabras clave:** biopoder- población animal- vida desnuda

---

<sup>1</sup>Universidad Autónoma de Querétaro. E-mail: jorgevelezve@outlook.es

<sup>2</sup> Universidad Autónoma de Querétaro. E-mail: imanollopezb@gmail.com



O papel presente analisa o filme húngaro *Fehér Isten* (Kornél Mundruczó 2014), (*Deus Branco* em Brasil) que retrata a amizade entre um cão e uma menina, e conta as vicissitudes para a vida que de cão é submetido, depois de ser abandonado nas ruas de Hungria. Refletimos que o filme, a fim de pensar a dominação diariamente exercida vida animal, neste caso cães, fora tudo ficção. Esta análise é feita a partir do referencial teórico dos estudos biopolíticos por autores como Michel Foucault, Giorgio Agamben, Joseph e Donna Haraway Dinesh Wadiwel. Os aportes de trabalho são: 1) discutir algumas considerações entre biopolítica e da vida animal; 2), através da análise do filme, ilustrar as implicações bio-política do caso da população canina nas cidades.

**Palavras chave:** biopoder- população animal- vida nuda

This paper pretends to analyze the Hungarian film *Fehér Isten* (Kornél Mundruczó 2014), (*White god* for the U.S.) which portrays the friendship between a dog and a girl, and narrates the vicissitudes that the dog's life is subjected to, after being left alone on the streets of Hungary. We study the film, with the purpose of thinking about the domination which is exerted on daily basis to animal life, in our case the life of dogs, beyond of all fiction. This analysis uses biopolitics studies as a framework, through authors such as Michel Foucault, Giorgio Agamben, Joseph Dinesh Wadiwel and Donna Haraway. The main contributions of this work will be: 1) to discuss some considerations between biopolitics and animal life; 2) by the analysis of the movie, illustrate the biopolitical implications that the case of dog city populations have.

**Keywords:** biopower- animal population- bare life.

## **1. Introducción al espectáculo**

Comenzaremos recuperando cuatro noticias que nos sirven para ilustrar la situación de las poblaciones de perros tanto a nivel macro, que en este caso es Latinoamérica, como a nivel local, la ciudad de Querétaro que es donde residimos, ya que comprendemos que las estrategias biopolíticas no están circunscritas en frontera alguna, debiendo entender con esto que más se replican en múltiples espacios, penetrando y fisurando los límites de todo Estado y ciudad, y aplicándose a su vez por múltiples y diversas razones:

*México es el país con mayor población de perros en Latinoamérica, pero ni la mitad de ellos tiene hogar o refugio. Según datos de la Secretaría de Salud existen alrededor de 22 millones de canes, de los cuales más de 10 millones viven en las calles (Morán 2012).*

*La esterilización no solo es la manera más eficaz de evitar la sobrepoblación de animales, que provoca a su vez serios problemas de salud pública, seguridad y contaminación, sino forma más segura de ayudar a prevenir camadas inesperadas que al final terminan sufriendo o muriendo en las calles por distintas causas. [...] Gracias al procedimiento quirúrgico, se mantiene el control de la población, disminuye el abandono, se reduce la entrada de animales a los pocos*

*refugios o centros de acogida existentes y se minimiza el peligro que puede tener para las personas un animal sin domesticar (Barría 2016).*

*Ante el aumento de manadas de perros abandonados en el Parque Nacional El Cimatario, la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) propuso crear un protocolo de manejo de esa especie. [...] Al respecto, detalló que se han detectado por lo menos tres jaurías en la referida reserva ecológica, lo cual representa un problema que tiene un efecto negativo en la población animal autóctona (Notimex 2016).*

*La noche de este domingo (3 de abril) se halló un cuerpo sin vida en una de las faldas del cerro del Cimatario. El hallazgo se efectuó luego de que dos jóvenes a caballo pasaran por el lugar de los hechos y encontraran en su camino ropa y tenis junto a unos huesos. [...] Solo acertaron a notar que se trataba de un hombre, que había sido devorado por animales, de modo que de la cintura para arriba ya solo podían identificarse huesos (Quadratin 2016).*

A primera vista, parece que el hecho de que la población de perros callejeros se encuentre en aumento, el surgimiento de programas de esterilización y manejo de poblaciones, la formación de jaurías a las orillas de la ciudad, o la aparición de un cuerpo “devorado por animales” no son, ninguno

de ellos, hechos propiamente políticos; parecen ser sólo noticias aisladas de una pequeña ciudad mexicana, sin ninguna repercusión fuera de ella.

Desde su fundación la tradición filosófica de Occidente no considera a los animales como seres políticos. Es más, en la capacidad política reside la más clara e insuperable diferencia entre humanos y animales. Es precisamente el arte de la política lo que le posibilitaría al hombre no sucumbir en la lucha contra las fieras. De esta manera, desde el mito de Prometeo, queda configurado ontológicamente lo animal, como total carencia que constituye al humano. Si el hombre, fue dotado de técnica, de sentido moral y de justicia, de lenguaje y a través de estos dotes desarrolló una cultura, una religión, una política; por el contrario, el animal sería aquello que carece de todo lo anterior. Este salto cualitativo fue lo que posibilitó la vida, una vida investida. (Platón 1981, 322a).<sup>3</sup> Es con Aristóteles donde dicha diferenciación se caracteriza de manera más sistemática. Se ha establecido que entre los *hombres* y las *bestias* hay un abismo insuperable que los separa: el hombre es un ζῷον πολιτικόν (Aristóteles 1988, 1252b-11). El hombre tiene lenguaje y comprende sobre

---

<sup>3</sup>Debemos prestar atención al uso de los términos βίον γίνεται por parte de Platón para referirse a esa habilitación de la vida investida, más allá de la pura supervivencia.

justicia, las bestias están privadas de ello. Replicando, no a Aristóteles, pero sí a la tradición metafísica, Thomas Hobbes comprende que “Es imposible hacer pactos con las bestias porque no comprenden nuestro lenguaje” (Hobbes 1980, 113).

El abismo al que hacemos referencia ha provocado, gracias a la razón instrumental y la creciente acumulación de capital en la modernidad tardía del siglo XX, un sometimiento industrial y estatal del animal y un control total de su vida, como nunca antes se había visto. Lo que buscamos sugerir con el presente trabajo, es que justo en este contexto donde el poder ha tomado control de toda la vida animal, esta aparente separación abismal del humano con lo animal parece difuminarse, lo cual trataremos de demostrar más adelante.

En pocas palabras, Foucault caracteriza el surgimiento de la biopolítica como el paso del hacer morir y dejar vivir, propio del poder soberano, a un poder análogo, un biopoder de hacer vivir y dejar morir (Foucault 2000, 217-222). A partir del siglo XIX el poder se hace cargo la vida del ser humano. La vida entra en los mecanismos de poder como un nuevo objeto, el cual debe de ser administrado, estudiado, intervenido. Se trata ante todo de un control y una regularización de las poblaciones a nivel biológico. La natalidad, la morbilidad, la salubridad son

los enclaves desde los que se articula el saber biopolítico. Se busca normalizar los fenómenos poblacionales, prevenir, estimar, modificar estos fenómenos a nivel de la masa con miras a cierta regularidad, cierta normalidad. En este contexto el poder soberano de hacer morir, la ley de la espada, no queda suprimido por el poder biopolítico. Queda de alguna manera desplazado, y se reconfigura dadas las circunstancias modernas.

Lo que queremos defender en este trabajo es que ambos, el biopoder y el poder soberano abarcan no sólo la vida humana sino la vida de los animales,<sup>4</sup> ya sean los animales producidos en las granjas industriales o en los que son un excedente o, en el peor de los casos, un residuo en las ciudades, que para nuestro caso serán los perros.

Ahora bien, las noticias antes citadas no podrían interpretarse únicamente como casos aislados de una ciudad, sino que trascienden las fronteras de la misma. Es por eso que hemos decidido analizar un filme de origen húngaro: *FehérIsten*. Una ficción de una ciudad lejos de la nuestra, que provocó en nosotros el interés por nuestra realidad más inmediata y por la relación que

tenemos con los perros que habitan en esta.

Queremos señalar de inicio que el marco teórico y conceptual desde el que interpretaremos el filme es biopolítico, que se caracteriza por el análisis de las prácticas de control de la vida de las poblaciones (humanas y animales) a partir de los muy diversos y diversificados dispositivos de seguridad con los que se trata de evitar un riesgo, un peligro o una crisis. Tratamos de hacer una recuperación del planteamiento general del biopoder realizado por Foucault en sus seminarios. Pensamos que todo poder sobre la vida requiere y, a la vez, se expresa a partir de los dispositivos de seguridad que implementa para el control de una población, buscaremos analizar dichos dispositivos realmente existentes, que se ejercen sobre la vida de los perros en la ciudad. A las reflexiones de Foucault, sumamos las reflexiones de varios autores como Joseph Dinesh Wadiwel para comprender el problema de la biopolítica puesta en relación con la ley, con el doble juego de exclusión/inclusión política y con la teorización de la nuda vida, que para el australiano es la existencia del animal; asimismo recurrimos a los análisis de Donna Hawaray quien nos invita a reflexionar sobre el valor de los encuentros *interespecie*, su inserción en el contexto político y económico como biocapital, y cómo estos encuentros nos

---

<sup>4</sup> En este ensayo no utilizaremos el término *animal no humano*, sino que nos bastará con decir animal para referirnos a lo que en la tradición de Occidente se ha conocido como la *bestia*.

configura como sujetos, en otras palabras, nos hacen ser nosotros. De esta forma queremos complejizar, desde el marco biopolítico, la vida de los animales quienes, a pesar de estar excluidos del ámbito político, sufren, padecen, y son atravesados por el poder a partir de las decisiones políticas del hombre.

Antes de comenzar, haremos una breve precisión con respecto al título. Podemos pensar que la forma en el que el soberano ejercía el poder era de cierta manera algo *espectacular*; se trataba de un espectáculo punitivo. El suplicio era un evento público y vistoso. La violencia era explícita y grotesca. A finales del siglo XVIII y principios del XX, surge un biopoder, que acaba con el espectáculo punitivo y busca el control de los individuos a nivel micro (un poder disciplinar que genera cuerpos dóciles y útiles) y a nivel macro (una biopolítica que se encarga del control biológico de las poblaciones) Parecería que el ejercicio de poder pierde su cualidad de espectáculo, es un poder mucho más sutil. La coerción sobre el cuerpo se enclaustra en lo privado del individuo. El control de la población se masifica y se generaliza. Sin embargo, es a través del cine, donde queda retratado este ejercicio de poder, que el biopoder puede volver a tener un carácter de espectáculo, aunque sea a modo de ficción. *El espectáculo de la biopolítica moderna*, es una frase que recuperamos de Dinesh

Wadiwel con la que busca retratar la realidad de la biopolítica moderna; para nosotros significa una vuelta del biopoder al espectáculo a través del cine; que, aunque se presenta como una ficción, tiene un correlato en la realidad.

Para demostrar lo ya dicho y convertirnos en una especie de perro proponemos olfatear y andar el siguiente camino de pensamiento: 1) *Umbral: el perro*: como primer momento, haremos un breve recorrido histórico sobre el rol que la figura de perro ha tenido en la cultura de Occidente; 2) *Vida de los perros y FéherIsten*: en seguida haremos una breve sinopsis de la ficción cinematográfica y un retrato general de la vida de los perros; 3) *Animales de compañía y Hagen*: luego trataremos la relación entre el animal de compañía y la niña, así como el contraste con la relación de su padre con dicho animal; 4) *El racismo, la ley y exclusión*: después ahondaremos en el problema del racismo y la ley como el momento de la exclusión; 5) *Tecnobiopolítica e instrumentalización animal*: en seguida trataremos la tecnobiopolítica no humana y la instrumentalización del animal; 6) *Vida desnuda y el campo*: el siguiente punto tratará sobre la sobrepoblación, la esterilización y el exterminio y su relación con el hacer vivir y el hacer morir al interior de la espacialidad llamada perrera; 7) Conclusión: Hagen y la *resistencia*: por

último, a manera de conclusión, expondremos reflexiones sobre la resistencia animal al poder.

### 1. Umbral: el perro

Pensamos, en primera instancia, desde una clasificación de los animales que al menos puede dividirse en dos, a saber, los domésticos y los salvajes. Los segundos son aquellos que se resisten al proceso de domesticación y a la dominación, ya que no *soportan* tener amo, prefiriendo su estado *salvaje* y siempre *violento*, lo que les hace peligrosos al hombre. En este sentido, la peligrosidad de estos animales, vista desde los ojos humanos, está dada por su *irracionalidad* y con ella la espontaneidad de sus actos agresivos. Este prejuicio no aplica para los animales domésticos, ya que se piensa que al dominarlos volverán impotente su violencia y agresividad dadas en la espontaneidad, volviéndose más bien dóciles, aceptando incluso existir solamente en función del humano (o al menos el humano eso cree). Esto facilita la convivencia entre ambos.

En la subclasificación nos encontramos con los animales domésticos y dentro de ellos específicamente con el perro. Armelle Le Bras-Chopard en *Le zoo des philosophes*, nos cuenta una historia del perro que está ya en los inicios de la cultura Occidental, desde los poemas homéricos hasta nuestros días. En breve

recuperaremos tres puntos que nos parecen relevantes para el presente trabajo.

1. De Homero (como figura de la animalización del guerrero vencido) hasta Platón (quien identificó en él una mediación entre la razón y el bajo vientre) el perro se piensa únicamente como metáfora de los actos humanos, pero serán los cínicos quienes se representaran propiamente en la imagen del perro, a pesar de que “ella [la representación] no retiene las características específicas de la raza canina sino sobre todo aquello que se toma a la animalidad en general” (Le Bras-Chopard 2000, 144). Así, seguir las huellas del perro en realidad significa seguir las huellas de la animalidad, de nuestra propia animalidad. Esto abre propiamente un umbral de indistinción donde los conceptos ‘hombre’ y ‘animal’ se ponen en juego al punto de intentar borrarse el uno al otro. Aquí no hay exclusión de términos, ya que se vive como si realmente fuese lo otro, es decir el hombre vive como si fuese animal y el animal (que habita en él vive) como si fuese hombre. Las enseñanzas de Diógenes pueden, todavía en nuestro tiempo y más que nunca,



mostrarnos cómo informar la vida desde la animalidad creando así una forma de vida propia.

2. El perro, imagen de la fidelidad y de la simpatía ofrecida de manera incondicional al hombre, encuentra una proliferación que en los siglos XVII y XIX llegó a un exceso causando problemas de índole político-administrativo. De esto dan cuenta dos casos suscitados durante el siglo XVIII y XIX: “La proliferación de los perros en las ciudades llega a ser tal en el siglo XIX que un impuesto sobre los perros es creado en 1796 en Inglaterra y en 1855 en Francia” (Le Bras-Chopard 2000, 145). De esto daremos cuenta a lo largo de nuestro trabajo en una nueva actualización del problema. No se tratará de la Inglaterra de 1796 o la Francia de 1855, sino la Hungría de la actualidad. A partir de aquí, desde el liberalismo se considera al perro como propiedad protectora, una propiedad que a su vez se encarga de ser el guardián de otras propiedades del “amo” humano. Esto establece toda una nueva relación con los animales, cuya vida y cuerpo queda objetivizada como bien mueble ante la ley, produciendo otro tipo de prácticas con estos.

3. El perro, a partir de su fidelidad, como ya hemos señalado, se vuelve un operador antropogenético, es decir que por su relación cotidiana con el hombre, “[...] este [el perro] contribuye a constituir la humanidad del hombre” (Le Bras-Chopard 2000, 145). Le Bras-Chopard precisa esta idea recuperando una reflexión de Geoffroy Saint-Hilaire, a saber: “el ‘grado de domesticación del perro [es] en todas partes proporcional al grado de civilización del hombre” (Le Bras-Chopard 2000, 145).

Habiendo descrito estos tres puntos siguiendo los análisis de Armelle Le Bras-Chopard, que para nosotros representan tres dimensiones de indagación, nos permitimos expresar la inquietud general que mueve nuestras reflexiones y que, sin duda alguna, se podría formular de la siguiente manera: queremos pensar cómo es que se da esta relación entre el hombre dentro de un marco biopolítico y las consecuencias antropogenéticas que se desprenderían de esta relación. En esta relación creada entre el hombre y el perro está en juego nuestra propia humanidad.

## **2. La ficción biopolítica y *Fehéristen***

Una nueva ley: todos los perros que no sean de una raza nacional húngara



deberán de pagar un impuesto. Una nueva vida: Lili, una niña de trece años, tiene un perro de raza mixta, Hagen, y vive con su madre y su padrastro, pero tendrá que quedarse una temporada con su padre quien trabaja en la industria ganadera, ya que su madre tendrá que salir de viaje un par de meses.

La relación de Hagen y Lili es íntima y ejemplar. En todo momento se encuentran juntos. Lili toca la trompeta en una orquesta juvenil y Hagen disfruta de escucharla practicar. La primera noche en que Hagen duerme en la casa del padre de Lili debe de pasar la noche encerrado en el baño, donde la única manera de calmarlo es tocando una melodía con la trompeta. Hagen incluso debe de acompañarla a sus ensayos con la orquesta, lo que le genera varios problemas a Lili. En el departamento de su padre no está permitido tener perros y Hagen es reportado por una vecina, que inventa un ataque violento por parte de Hagen. Al llegar un inspector, se le informa al padre de Lili que tendrá que pagar el impuesto correspondiente a tener un perro de raza mixta, lo que lo conduce a abandonar a Hagen en las calles de Hungría.

El móvil del filme es, por un lado, la travesía de Lili tratando de encontrar y de recuperar a Hagen, y, por otro, la propia travesía de Hagen tratando de sobrevivir en una ciudad donde es perseguido y considerado como un

sobrante. En *Fehéristen* la vida de los perros en las calles está sometida a una persecución constante. Desde que Hagen es dejado a su suerte, se vuelve un objetivo de control canino, que busca administrar la población de perros callejeros de raza mixta, entrando en vigor a partir del impuesto, ya que el número parece haber aumentado considerablemente y empiezan a ser una molestia e incluso un peligro para la población humana. La vida del perro callejero es objeto de diversas violencias: 1) primeramente una violencia generalizada de la población humana que los considera no sólo como una incomodidad, sino incluso como una plaga (por ejemplo, un carnicero trata de matar a los perros callejeros por haberle robado comida), 2) una violencia focalizada en Hagen al ser instrumentalizado capturado, utilizado como mercancía vendido, revendido y utilizado como perro de pelea. Al final, cuando Hagen es capturado por la perrera y está a punto de ser confinado para ser "sacrificado"<sup>5</sup>, hace que todos los perros callejeros que están en la perrera esperando su muerte, salgan a las calles y funcionen "como un ejército organizado".<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>*Sacrificar* en este caso es un tipo de eufemismo. Más adelante veremos que esta violencia no es una violencia sacrificial.

<sup>6</sup> Citando la propia película. Un comentarista de noticias así describe a la jauría que Hagen encabeza.

Desde un planteamiento general del filme, de esta ficción que informa un tipo de realidad, podemos decir que el “caso Hagen” nos sirve como arquetipo para ilustrar cómo estas violencias están dirigidas a la vida del animal. El interés por esta película puede mostrarse en los siguientes puntos, que a su vez, sintetizan las tesis principales de este trabajo:

- ✓ Los animales de compañía: que lo vemos con Lili y Hagen, en su relación de amor y amistad, que incluso podemos entender desde una estética muy peculiar y en su revés en la relación de Hagen con el padre que está más bien anestesiado por su trabajo en la industria ganadera.
- ✓ El problema del racismo llevado a los animales hasta el punto de quedar tipificado explícitamente en una ley, generando una sobrepoblación de perros callejeros y como reacción a ello, creando también los momentos de exclusión donde el poder soberano reduce esta vida a una vida desnuda.
- ✓ La tecnobiopolítica mostrada en la modificación del cuerpo de Hagen hasta convertirlo en un verdadero instrumento de violencia.
- ✓ El momento enteramente biopolítico que se muestra a partir del campo de exclusión (llamado

perrera), donde se lleva a cabo una administración de la vida de los perros y donde se manifiesta el poder soberano, se da en adopción (dejar vivir) o se sacrifica (hacer morir).

- ✓ La revolución que comienza Hagen y que podemos entender como momento de resistencia.

Estos puntos serán los que trataremos en adelante.

### **3. Animales de compañía y Hagen**

Podemos decir que la relación con los animales siempre ha estado presente desde el comienzo de la historia humana. Desde el animal totémico hasta el animal-Dios al que se le rinden tributos, sacrificios y plegarias. Asimismo los animales que, dentro del proceso de domesticación, sirven como compañía, como instrumentos de trabajo, como fuente de alimentación, como entretenimiento, instrumentos de guerra, como vestimenta, como objetos de experimentación. Sin embargo, debemos entender que no con todos los animales podemos llegar a tener una relación profunda en la que se pueda manifestar esa idea de que se produzca por él un efecto de humanidad o, en todo caso, de humanización.

La relación profunda sería posible sólo con los animales que hemos denominado animales de compañía.



Dicha relación sólo se da en momentos de intimidad en los cuales se comparte la existencia hasta en lo privado, el perro o el gato que duerme en la misma habitación, o también el estar desnudo frente a los ojos del animal antes de bañarse o vestirse (recuérdese la experiencia de Derrida en su desnudez vista por los ojos de su gato). Partiendo de esto podemos decir algo acerca de la relación que encontramos entre Hagen y Lili, pues a todas luces Hagen se manifiesta como un animal de compañía, que en la expresión de Donna Haraway bien podría significar una especie con la que nos hacemos nosotros (*maker of us*), estableciendo un continuo *llegar a ser con* (Haraway 2008, 32).

Siguiendo con esto, la relación de Hagen con Lili podría contraponerse con la relación que encontrará Hagen con el padre de Lili. Él se mantiene renuente a ser partícipe de esa relación con el perro, mostrando a su vez actos violentos. Podemos identificar entonces dos formas de estética, es decir de sensibilidad hacia una especie animal particular. Lili representa un tipo de sensibilidad que da apertura a la formalización de la especie de compañía, mientras que el padre se muestra insensible, de alguna manera anestesiado, frente a toda relación con el animal. Recordemos que el padre de Lili trabaja en un rastro, encargándose de la certificación de la carne que garantiza la calidad para el consumo humano, por lo

que está en contacto con cadáveres animales en su vida cotidiana. Esa anestesia se convierte en una barrera para la formalización del animal de compañía. Incluso, esta forma de sensibilidad anestesiada, se presenta a lo largo de toda la película en los personajes del carnicero que niega la comida y trata de matar a los perros, el vagabundo que secuestra a Hagen, el comerciante que se dedica a comprar y vender perros y el hombre que lo entrena para pelear. Esto da cuenta de una actitud generalizada que tiene el hombre frente a los animales y que sólo algunos se permiten esa otra forma de sensibilidad que produce el *llegar a ser con*.

De lo anterior podemos inferir que: si la sensibilidad aparece anestesiada se producen relaciones humano-animal que se basan únicamente en la instrumentalización, especialmente con fines económicos. Aquí la vida de los animales entra a formar parte del complejo sistema económico, su cuerpo se torna mercancía con valor agregado (por ejemplo las razas puras, el *pedigree*) o pueden formar parte de los activos de una empresa e incluso ser considerados como un trabajador -por ejemplo el perro pastor es una herramienta que genera plusvalía y perfectamente podría ser considerado como un co-trabajador del humano (Haraway 2008, 55).



Es de notar que a lo largo de la película, todas estas formas de relación instrumental están mediadas por un principio de orden económico; es decir, todos los que se encuentran con Hagen buscan sacar provecho de su vida y su cuerpo, para producir ganancias monetarias. Incluso la ley, causante de que Hagen fuera abandonado y estuviese sujeto a todas estas relaciones de instrumentalización, responde a los mismos principios: la vida de los perros de raza mixta está en función de la acumulación de capital, en este caso fiscal, por parte del Estado.

Prestemos gran atención a que la única razón por la que Hagen se vio sometido a toda esta instrumentalización fue por no ser un perro de raza húngara, y por ende ser sujeto a un impuesto que el padre de Lili no estaba dispuesto a pagar. Lo que aquí está en juego no es otra cosa que el problema de la raza.

### **1. El racismo, la ley y la exclusión**

Pensar que la vida humana es la única que se encuentra envuelta en el problema de la raza estaría equivocado de inicio o estaría pensado únicamente desde el antropocentrismo. Lo que pretendemos aquí, con el ejemplo de Hagen, es tratar de desvelar un problema que está en la intersección entre la vida humana y la no humana. Aquí el problema del racismo es

la clave, para entender cómo es aprehendida la vida de otra manera, hasta el grado de someterla al proceso violento de la muerte. ¿Qué es el racismo?, pregunta Foucault en el curso *Defender la sociedad*, durante la clase del 17 de marzo de 1976, respondiendo lo siguiente:

*...el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población a unos grupos con respecto a otros (Foucault 2000, 230).*

No es difícil ver el reflejo de lo anterior en el Filme. Los perros de raza mixta, los perros que no son perros húngaros (con toda la carga de identidad nacional que esto conlleva), son objeto de un impuesto estatal. Esto comprueba de alguna manera eso que bien señaló Foucault, a saber, que el racismo se instaló en los mecanismos del Estado (Foucault 2000, 230). Como consecuencia a la implementación de dicha ley, se vive una sobrepoblación de perros de raza mixta en

las calles, lo único que les queda es el encierro en las perreras del Estado con dos posibles finales: a) la adopción o b) la muerte. El problema de la raza es un problema de Estado.

El racismo opera precisamente en el orden de lo biológico por lo que supone que, a partir de esa división y jerarquización dentro de lo biológico, algo inferior debe morir para que lo superior pueda sobrevivir. En este caso se podría ver una doble división: primero entre la población humana y la población canina; y en segundo lugar, en un orden inferior donde se encuentra la raíz del impuesto, entre las razas puras y las mixtas. Se busca, entonces, perpetuar las razas puras, que en todo caso están vinculadas al gesto de la nación o de lo nacional, para activar un dispositivo como tal de producción de identidad, pero a la vez de exclusión.

*La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura (Foucault, 2000, 231).*

Para poder garantizar la vida de la población humana, la vida de todos los perros debe de estar sometida a esa ley y la vida de los perros de raza mixta, debe de

quedar excluida a través del impuesto. El lugar último de la exclusión es la perrera. Más adelante diremos algo sobre esto, por lo pronto solamente reiteremos que la ley, aunada al impuesto, oscila precisamente en el juego entre lo puro y lo impuro, lo superior y lo inferior, lo sano y lo enfermo, lo normal y lo anormal.

El racismo aparece pues de otra manera configurado en la historia de Occidente una vez que vemos el trato que se le da a los animales. La ficción nos ha permitido explorar dicha situación que está determinada el factor del racismo biológico, con el cual se vuelve indistinta la vida del hombre y del animal. Y como ya hemos señalado, el problema del racismo no sólo se absorbe en la ley, sino que abre y permite todo un ámbito de separación y exclusión que se internaliza a nivel ideológico en la población general (podemos recordar el papel de la vecina del padre de Lili que al ver a Hagen no sólo reclama por el perro sino que lo denuncia como un perro violento y de raza mixta para que un inspector asista a cobrar el impuesto). Como Foucault lo expone, sin el racismo el biopoder, este poder que se concentra en la administración de la vida, no podría hacer morir. Debe de existir esa jerarquización en lo biológico que establezca lo puro y lo sucio, lo normal y lo anormal, lo que merece vivir y lo que tiene que morir, los

perros de raza pura y los perros de raza mixta.

El problema del racismo también está determinado por una aprehensión tecnobiopolítica, en la cual el cuerpo del perro representó uno de los primeros laboratorios en la historia, en el cual se experimentó el problema de lo biológico en su modificación involucrando el problema de la raza. La alteración biológica de los perros o el mantenimiento de las razas puras, no significa otra cosa más que esa aprehensión tecnobiopolítica.

### **5. Tecnobiopolítica e instrumentalización animal**

Avanzamos ahora a una tesis que queremos explorar siguiendo los pasos de Donna Haraway, cuando habla de las poblaciones intervenidas de manera tecnobiopolítica. Aquí insistimos en que el problema de la vida se vuelve indistinto y precisamente la tecnobiopolítica también puede aprehender la vida de los animales.

Recordemos que Hagen es capturado por un vagabundo, vendido y revendido a un sujeto que entrena perros para pelear. Así comienza su transformación. Se le inyecta lo que parece ser testosterona, se lo alimenta con malteadas de proteína para aumentar la masa corporal, le afila los colmillos, lo condiciona para reaccionar violentamente, se lo somete a un riguroso entrenamiento

físico constante. En resumen, se le aplican diversas tecnologías que van transformando su cuerpo en el de un perro de pelea.

Aunque estemos analizando el caso particular del cuerpo de Hagen, esto no es un fenómeno aislado. En realidad tiene una historia que comienza a mediados del siglo XIX, específicamente en 1859 con el primer show canino. Para finales de siglo ya se habían popularizado por todo el mundo anglosajón. Consistían en grandes y lujosos eventos para el goce de la aristocracia victoriana. Los perros en exhibición, únicamente los que eran considerados por los jueces como los mejores, eran acreedores de premios económicos. A partir de aquí comienzan a surgir razas diferenciadas (Pemberton 2009).

Al surgir controversias sobre los criterios con los que se juzgaba, así como identidad y pureza de los perros, se funda el Kennel Club en 1873 que se encargará de regularizar los shows. Con este objetivo: “el club estableció un Libro de sementales, en donde los dueños podían registrar el linaje de su perro individual o camada. Era permitido que los registros se remontaran a 1859 y después de 1880 se convirtió en el registro nacional de pedigrees” (Pemberton 2009, párr. 15). El Kennel Club se convierte en la institución que establece cuáles son las razas puras y cuáles los estándares que deben de



cumplir. Surgen nuevas razas ya sea por la subdivisión de razas existentes, el resurgimiento de razas que se creían extintas, la importación de razas extranjeras o incluso por la *fabricación* de razas nuevas.

Es a través de estos shows por lo que las razas puras se estandarizan y se masifican. El domino canino queda así dividido en jerarquías y clases que se asemejan a la sociedad victoriana. Sin embargo, esta jerarquización no se basa en la genética. Todos los perros pertenecen a la misma especie *Canis familiaris*, y son descendientes directos del lobo, *Canis lupus*. Históricamente la división en razas se ha dado en función de las necesidades del hombre. Se buscaban ciertos atributos biológicos que, por ejemplo, convertían a cierto perro más apto para servir para el pastoreo, o para cazar. En la modernidad los parámetros para la crianza se concentraron en estándares estéticos: que los cachorros cumplieran con ciertas características visibles relacionadas con la pureza de esa raza. Lo que muchas veces conlleva graves problemas de salud por la escasez genética que genera el mantener dichas características. (Maldarelli 2014)

Para comprender de una manera más acabada estas tecnologías aplicadas sobre los cuerpos caninos debemos de prestar atención a la recomendación que Haraway nos hace, siguiendo a Edmund Russel, para abandonar la creencia de que

hay una diferencia entre lo tecnológico y los organismos vivos. Bajo este marco se definen a los organismos que están moldeados para el desempeño en función de las necesidades humanas, como biotecnologías. Dice Haraway al respecto:

*los perros seleccionados deliberadamente y aumentados en sus capacidades de trabajo, por ejemplo los pastores, son biotecnologías en un sistema de mercado que pasó de la granja a la agricultura intensiva contemporánea. [...] Los perros son simultáneamente biotecnologías y trabajadores en diversas formas de realidad material-semiótica contemporánea (Haraway 2008, 56).*

Los perros son biotecnologías no sólo porque desde hace miles de años son criados en búsqueda de conservar ciertos atributos que se traduzcan en un mayor desempeño de fuerza de trabajo; también porque desde el siglo XIX son reproducidos selectivamente bajo el más riguroso control y los más estrictos estándares para mantener una jerarquización artificial y arbitraria, que ya no busca un desempeño económico sino únicamente la propagación de ciertos fenotipos; e incluso cuando sus cuerpos son intervenidos directamente para transformarlos en máquinas de matar. Desde que el animal está bajo la relación instrumental se torna en una



biotecnología y por tanto, podemos aseverar que la vida y el cuerpo de los animales no humanos están siendo producidos de manera tecnobiopolítica.

## 6. Vida desnuda y el campo

A continuación expondremos sobre la vida desnuda y el derecho soberano de hacer morir. Esto se manifiesta en la película en la escena de la perrera en la que Hagen dentro de la perrera es separado con los perros que serán "sacrificados" o "dormidos" (ambos son eufemismos utilizados en el lenguaje corriente del veterinario para determinar el momento en el que provoca la muerte) los perros que no han sido adoptados o tienen pocas posibilidades de serlo.

Foucault anuncia que en toda forma de gubernamentalidad hay un primer paso: la creación de dispositivos de seguridad que encierran cierto problema en relación con la existencia de las poblaciones (Foucault 2006, 136). En este marco podemos entender la sobrepoblación de perros callejeros como un problema de seguridad y a la perrera como un dispositivo de seguridad. La perrera es un dispositivo de seguridad en tanto que busca regular o normalizar un fenómeno que va al alza, busca responder a la sobrepoblación de perros abandonados que representa un problema a la población humana. Dicho dispositivo

enfrenta la vida de los perros a dos posibles funciones:

1) La reintegración. Es la captura de un perro callejero, su clausura en el espacio arquitectónico llamado perrera, el adiestramiento de un cuerpo dócil que no represente resistencia, que se ve cristalizada en la práctica de la esterilización y finalmente la adopción, su reintegración como un perro que ya no presenta un riesgo de seguridad o sanitario. Esta sería una función paralela a la de la prisión mezclada con funciones provenientes de la medicina.

2) La del exterminio. Conlleva los mismos pasos que la anterior, pero al presentar resistencias en el adiestramiento o simplemente si parece difícil su adopción (ya sea por características estéticas, de salud, o de agresividad), se recurre a la muerte.

En este último punto es donde abordamos los análisis de Wadiwel, en *Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life*. Para dicho autor el punto crucial para poder establecer la relación entre el biopoder y la vida de los animales no humanos es el término utilizado por Agamben, a saber, el de vida desnuda. Para exponer el término de vida desnuda, debemos de apelar a una distinción que hace Walter Benjamin sobre dos tipos de violencia. Una violencia que funda ley, y una violencia que mantiene la misma ley. La violencia fundadora de ley se refiere a

una violencia extraordinaria que no tiene precedente alguno y que por esa condición, crea una nueva ley en la que pueda ser legitimada. La violencia mantenedora de ley es la que funciona dentro de los mismos límites de la ley previamente establecida. La vida desnuda se encuentra fluctuando entre ambas violencias, sin terminar de pertenecer a un solo tipo de violencia. No es una violencia sacrificial, ni un simple castigo preestablecido por la ley. Lo que la posibilita es un espacio de excepción (Wadiwel 2002, párrafo 6). Como Carl Schmitt lo expone, el poder del soberano no se limitaría a hacer morir o dejar vivir, dentro del contexto de su propia ley, sino que radicaría en poder crear estos espacios de excepción en los que la ley es suspendida. El poder del soberano es un poder metajurídico, es el poder que pone en suspenso a la propia ley que funda y hace cumplir. En palabras de Wadiwel:

*La vida desnuda de Agamben no es sólo sujeto de la violencia de la ley, sino también específicamente, la vida que ocupa el espacio que es vulnerable a la violencia excepcional del soberano. El poder del soberano se funda en el derecho de declarar una excepción con respecto a la vida, y mandar indeterminadamente sobre la vida que es sujeto a esta prohibición (Wadiwel, 2002, párrafo 7).*

Es por esto por lo que tanto Wadiwel como Agamben ubican al campo de concentración (y no a la ciudad) como el lugar biopolítico por excelencia. Aquí se genera un espacio sin ley ni derecho, en el que el poder soberano se ejerce de manera focalizada, es el lugar de la pura excepción (Wadiwel 2002, parágrafo 8). El estado de excepción es un principio indispensable cuando se trata de la relación con los animales no humanos. No sólo en un sentido restringido (y “positivo” si se quiere) como que una especie goce de una excepción a ser objeto de caza -como por ejemplo la tortuga marina en México que desde el año 1990 goza de una protección legal que prohíbe toda las actividades económicas que conlleven su explotación- sino que hasta la relación más común y más extensa (por cantidad de seres) que tenemos con los animales no humanos -la industria de la comida, es una relación que se funda en el estado de excepción soberano.

Aunque la legislación con respecto a los animales no humanos se haya direccionado en el último siglo a sancionar la *crueledad con los animales*, sistemáticamente los animales que son considerados como fuente de comida, entran en un espacio biopolítico tan paradigmático como lo es el campo de concentración, el criadero. La vida de un animal doméstico, como podría ser la de un gato, está protegida ante la ley para que



no se le aplique un sufrimiento innecesario y al mismo tiempo puede ser objeto de experimentación, en el que el sufrimiento es de cierta manera necesario. Es el poder soberano el que decide cuándo dicho sufrimiento se torna necesario (Wadiwel 2002, párrafos 11 y 12). Es en este estado de excepción donde la vida se mantiene así: desnuda, y en una mera vida la distinción humano-animal se difumina. Tanto en el campo de concentración nazi, como en el criadero, así como en la perrera, la vida de quienes se encuentran dentro se reduce a un sustento de la pura supervivencia, un constante mantenimiento de los signos vitales mínimos (Wadiwel 2002, párrafos 13 a 15).

Si la comparación de una perrera con los campos de concentración nazis parece algo exagerada prestemos atención a lo siguiente. El 14 de julio de 1933 se promulgó la ley de *Prevención de transmisibilidad de las enfermedades hereditarias* en Alemania. Así la describe Juan Andueza profesor de Medicina Legal en la Universidad de Chile, tan solo dos años después de su promulgación:

*En el primer acápite, preceptúa que todo el que padece de una enfermedad hereditaria puede ser esterilizado por intervención quirúrgica, siempre que de la experiencia médica pueda colegirse con grave probabilidad que*

*sus descendientes van a sufrir de anomalías hereditarias corporales o mentales. Las afecciones trasmisibles taxativamente determinadas por la ley son las que siguen: debilidad mental congénita; esquizofrenia (o demencia precoz); locura circular; epilepsia hereditaria; corea de Huntington; ceguera y sordera hereditaria y deformaciones corporales graves y hereditarias. En el acápite tercero, permite también la ley la esterilización del que sufre crisis graves de alcoholismo (Andueza, 1935, párr. 33-35).*

Y continúa:

*Dentro del procedimiento legal, se entrega primero al afectado un formulario con prevenciones o consejos tendientes a inducirlo a dar su consentimiento. En defecto de resultado, se procede compulsivamente, previa resolución favorable de un Tribunal especial integrado por el juez de letras, el médico oficial y otro facultativo que designa el Gobierno, como especialista en la materia (Andueza, 1935, párr. 38).*

Sobre el procedimiento médico indica:

*En realidad, la intervención resulta mucho más sencilla en el hombre que en la mujer. Queda en él reducida a una simple incisión a cada lado del escroto, con sección y ligadura del delgado tubo espermático; bajo*

*anestesia local. En suma, quince a veinte minutos de intervención incruenta, no mucho más grave que la extracción de un molar. En la mujer, en cambio, es indispensable abrir el abdomen y, por tanto, la anestesia general. Se seccionan y ligan los conductos de Falopio que comunican el ovario con el útero. En total, diez días de cama como en una operación de apendicitis (Andueza, 1935, párr. 44-45).*

De esto podemos observar lo siguiente. Dicha legislación tiene un sesgo discriminatorio y eugenésico que hoy nos resulta muy evidente. Aunque en el discurso la ley se presente con un objetivo científico-médico, y por tanto neutral, la erradicación de enfermedades hereditarias, conlleva una cierta normalización en la especie en términos biológicos. Y si lo pensamos desde la condición del racismo se comprende que una raza sana está siendo amenazada por las perversiones y degeneración de las razas inferiores. Por esto es necesario evitar que se reproduzcan. Es curioso también que como primer paso se busque el consentimiento del individuo, aunque en caso de negarse se lo puede forzar, y se busque que el procedimiento quirúrgico sea indoloro.

En las perreras se esteriliza a los perros bajo los mismos argumentos sanitarios, evitar la propagación de

enfermedades que estos perros, por su condición callejera, probablemente poseen. Lo que se busca es mantener controlado el crecimiento de estas poblaciones que representan un posible riesgo. Andueza cita, como antecedente directo de la promulgación de la ley, las estimaciones poblacionales del profesor Fritz Lenz, un genetista miembro del partido nazi:

*Según el profesor Lenz, encargado de la cátedra de Conservación de la Raza en la Universidad de Berlín, atendiendo solo al aumento cuantitativo comparado de las distintas razas y suponiendo que Alemania hubiera tenido en 1630 una población compuesta de 50% de blancos y otro tanto de gente de color, y que aquellos se hubieran multiplicado a razón de tres hijos por familia cada treinta años contra cuatro hijos cada veinticinco de los últimos, el noventa por ciento de la población alemana sería hoy día de color.[...]En realidad, las estadísticas establecen que, en tanto un matrimonio de tipo superior sólo tendrá en un siglo; dieciséis descendientes, por contraer matrimonio tardíamente, y, limitar, en él la progenie, una pareja inferior, que se une precozmente y procrea sin límite, tendrá en igual tiempo 3,125 descendientes. Suponiendo que la mitad de estos perezca, siempre su número será cien veces mayor que el de*

*los primeros; lo cual permite inferir que el indeseable ahogara al hombre superior (Andueza, 1935, párr. 25-27).*

Sustituyendo la palabra “perro” por cada vez que en la propuesta nazi se menciona un enfermo, degenerado, o un hombre inferior, no se altera el argumento en lo más mínimo. Esa es la única diferencia entre la ley nazi de esterilización y las leyes actuales de manejo de poblaciones caninas callejeras. No es descabellado pensar que en las reglas de eugenesia nazi los programas de manejo de poblaciones caninas callejeras encontraron su justificación discursiva y los medios prácticos para llevar a cabo su cometido.

El ejemplo anterior nos sirve para ilustrar el momento en el que una vida es reducida a ser una vida desnuda, en este caso a través de la esterilización, el brinco de la vida humana a la vida animal no parece ser tan drástico, e incluso parece inevitable. Lo que está en juego dentro de este marco biopolítico, entre humanos y animales, no es otra cosa ni otra realidad más que la vida misma.

## **2. Conclusión: Hagen y la resistencia**

Si bien el caso de Hagen es un suceso de la ficción, sostenemos que tiene grandes repercusiones en la realidad. Después de

todo, el biopoder se retrata a sí mismo en el cine, por lo que estamos frente al espectáculo (real) de la biopolítica moderna. En ese sentido las noticias que citamos al comienzo del artículo no son menos *espectaculares* que el filme. Lo que analizamos a lo largo de este ensayo son fenómenos que suceden en nuestras ciudades a lo largo de Latinoamérica.

Queremos aclarar que recurrimos constantemente a la comparación de las violencias a las que la vida animal y la vida humana están sometidas, no buscando justificar la reprobación de las violencias ejercidas a los animales porque sean similares a las que son ejercidas a los hombres, que de manera general reprobamos. Esto sería privilegiar un enfoque antropocéntrico. Utilizamos dicha comparación más como un recurso retórico (es decir atendiendo al público que nos lee), que como una justificación moral. Recurso que, en todo caso, podrá ser cuestionado. Creemos que a través la apelación a las violencias a las que el hombre está sometido, se visibilizan otras, las que se ejercen contra el animal, que de otra manera quedarían en la oscuridad. Sin embargo, somos conscientes que dicho ejercicio del poder no es el mismo. Tal como señala Matthew Calarco:

*la cuestión animal no puede ser reducida o simplemente identificada con otras luchas humanas contra la*



*opresión. La lógica de la dominación se sobrepone en ciertos puntos, pero también es divergente –y tanto las convergencias como las divergencias son igualmente importantes para el pensamiento y la práctica. Asimismo, tenemos que prestar especial atención a las maneras únicas en las que los propios animales resisten la sujeción y la dominación, incluso si sus esfuerzos no son completamente exitosos (Calarco 2008, 76-77).*

Así como en la película todos los eventos convergen al acontecimiento de la revolución iniciada por Hagen, los argumentos antes brindados deberían permitirnos sentar las bases para poder comenzar a captar y pensar las resistencias animales al poder, en su especificidad. A modo de esbozo de conclusión (que tendría que servir más bien como guía de futuras investigaciones) tendríamos que admitir que una vida que presenta resistencias al poder no puede simplemente ser caracterizada como una vida desnuda, sino que está investida de algo más, de una potencialidad política.

Si entendemos que la ficción creada en *Hagen y yo* es en algún sentido la representación espectacular de la racionalidad biopolítica impresa ahora en el cuerpo de los animales, entonces debemos asumir dos posibilidades que se desprenden de ello: a) comprender que los animales, en tanto que se atenta contra su

vida y su bienestar por las múltiples formas de violencia, seguro no llegarán a expresarse políticamente como los humanos lo podemos llegar a hacer, pero sí desde su forma propia y singular. El pensamiento antropocéntrico no puede seguir negando, es decir despojando a los animales de esa capacidad de resistencia. Es por esto que, siguiendo la ficción, debemos captar en su singularidad las formas de resistencia animal.b) Aprovechar el momento, el *kairós*, en el que nos es propia la posibilidad de crear una triple instancia en la cual podamos co-existir con otras especies, evitando, por un lado, la instrumentalización y suspendiendo, por otro, todo acto de violencia extrema. La triple instancia de creación se despliega a partir, primero, desde y en sí mismo por el tiempo de creación y de proyección en el tiempo de la diferencia en el uso y en la relación que tenemos de manera compartida con los animales; segundo, por la oportunidad para producir en nosotros mismos otro tipo de sensibilidad que nos haga percibir a los animales en su singularidad completamente heterogénea, apreciando así su particular forma de vida; tercero, la apropiación de esa nueva relación creada proyectándola en el tiempo y apoyada en la sensibilidad ahora diferente nos permitirá crear un mundo de relaciones múltiples que no necesariamente encontrarán su fundamento en el





humano, es decir en su particular existencia y en su dominio, sino en el hecho mismo de la relación, en la que se discuten la(s) identidad(es), la(s) existencia(s) y la(s) vida(s) no de uno sino de ambos, del hombre y del animal, porque es ahí, en ese intersticio, donde se juega el *llegar a ser con*, como lo habíamos visto con Haraway.

Por último, hemos puesto como epígrafe otra frase de Dinesh Wadiwel, a saber: "el destino del hombre descansa en el animal." Recurrimos a ella por dos razones. La primera, porque como Agamben (2002) demuestra que en la animalidad radica la humanidad del hombre, en otras palabras, que gracias al distanciamiento y la separación de lo que no es el hombre (de lo animal) se pudo conformar una idea concreta y bien definida de lo que sí es el hombre. El abismo entre ambos tiene un factor antropogenético. Y la segunda, porque nos remite al final del filme en el que se enfrentan Hagen y Lili. Después de interpretar la melodía de trompeta con la que Hagen solía dormir, éste acompañado de todos los perros que lo siguen se recuestan tranquilamente y Lili, haciendo lo mismo, mira fijamente a Hagen a los ojos, una mirada que se pierde en el infinito, como un espejo que se refleja en otro, que en este caso son los ojos de un animal que se pierde en la mirada de otro. Para nosotros no significa otra cosa más

que un momento en el que se da la reconciliación entre el hombre y el animal, y más aún, del hombre con su propia animalidad.





#### JORGE VÉLEZ VEGA

Licenciado en psicología, licenciado en filosofía (UAQ), maestro en filosofía política (UNAM). Doctorando en la UNAM. Actualmente es docente e investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Coordinador de la licenciatura en Filosofía. Los tópicos de interés son los siguientes: biopolítica, bioética, ética y filosofía política, las fronteras de lo humano y lo no humano, posthumanismo y transhumanismo, seguridad y bioseguridad, gubernamentalidad.

#### JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

Actualmente es estudiante de la 5to semestre de la Licenciatura en filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Ha presentado diversas ponencias con respecto al tema del artículo en congresos a nivel nacional. Participó en el 9no verano de la ciencia de la Universidad Autónoma de Querétaro. Ha participado como becario del proyecto de investigación de Ética de la investigación científica dirigido por el Dr. Salvador Arellano. Contribuyó con la redacción del capítulo titulado Ética de la explotación y preservación de la tortuga marina: el caso de México, del libro de Ética Animal coordinado por el Dr. Salvador Arellano (en prensa). Delegado de la Coordinadora Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía de la Sección Querétaro.

## Bibliografía

Agamben, G. (2002). La obra del hombre. En G. Agamben, *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. (págs. 465-480). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Andueza, J. (1935). Las Leyes de Esterilización. *Los Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Obtenido de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ACJYS/article/view/3983/3879>

Aristóteles. (1988). *La Política*. Madrid: Gredos.

Barría, D. (10 de abril de 2016). *Esterilizar, por salud pública y por el bienestar de las mascotas*. Obtenido de La estrella de Panamá: <http://laestrella.com.pa/vida-de-hoy/planeta/esterilizar-salud-publica-bienestar-mascotas/23933005> Recuperado el 16/10/16

Benjamin, W. (2001). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.

Foucault, M. (1966). Topologías. *Fractal*, 39-62.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. México: FCE.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE.

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minesota: University of Minesota Press.

Hobbes, Th. (1980). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

Le Bras-Chopard, A. (2000). *Le zoo des philosophes*. Francia: Plon.

Maldarelli, C. (21 de Febrero de 2014). *Although Purebred Dogs Can Be Best in Show, Are They Worst in Health?* Obtenido de Scientific American: <https://www.scientificamerican.com/article/although-purebred-dogs-can-be-best-in-show-are-they-worst-in-health/> el 16/10/16

Morán, L. E. (27 de Septiembre de 2012). *Proponen solucionar el problema de los perros callejeros*. Obtenido de Ciencia UNAM: [http://ciencia.unam.mx/leer/109/Proponen\\_solucion\\_al\\_problema\\_de\\_los\\_perros\\_callejeros](http://ciencia.unam.mx/leer/109/Proponen_solucion_al_problema_de_los_perros_callejeros) el 16/10/16

Notimex. (11 de julio de 2016). *Alertan por aumento de jaurías de perros en Parque El Cimatario*. Obtenido de 20 minutos: <http://www.20minutos.com.mx/noticia/111189/0/alertan-por-aumento-de-jaurias-de-perros-en-parque-el-cimatario/> el 16/10/16

Pemberton, N. M. (Julio de 2009). *The surprising history of Victorian dog shows*. Obtenido de BBC History Magazine: <http://www.historyextra.com/article/animals/surprising-history-victorian-dog-shows> el 16/10/16

Platón. (1981). Protágoras . En Platón, *Diálogos I* (págs. 487-589). Madrid: Gredos.

**El espectáculo de la biopolítica moderna:  
Una interpretación de *Fehér Isten (Hagen y yo)*  
Jorge Vélez Vega  
Josué Imanol López Barrios**



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Quadratín . (04 de abril de 2016). *Animales devoran a hombre en Cimatario*. Obtenido de Uno TV: <http://www.unotv.com/noticias/estados/queretaro/detalle/animales-devoran-hombre-cimatario-679353/> el 16/10/16.

Wadiwel, D. J. (2002). *Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life*. Obtenido de Borderlands e-journal: [http://www.borderlands.net.au/vol1no2\\_2002/wadiwel\\_cows.html](http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html) el 16/10/16

# VOANDO BAIXO SOBRE HUMANOS: GARÇAS E URUBUS NA PEDRA DO PEIXE, NO VER-O-PESO (PA)<sup>1</sup>

Flávio Leonel Abreu da Silveira (UFPA)<sup>2</sup>

Matheus Henrique Pereira da Silva (UFPA)<sup>3</sup>

Raphael Santos das Mercês (UFPA)<sup>4</sup>

No complexo do Ver-o-Peso (PA), mais especificamente na Pedra do Peixe, as manhãs são marcadas por intensos fluxos interacionais envolvendo humanos (trabalhadores diversos, comerciantes, compradores, transeuntes, turistas, entre outros) e alguns representantes da avifauna urbana, os urubus-de-cabeça-preta (*Coragyps atratus*) e as garças-brancas-grandes (*Ardea alba*), que estabelecem complexas relações ecológicas e interespecíficas no contexto citadino. A partir da pesquisa etnográfica, problematizamos as diversas formas de socialidades interespecíficas que ocorrem no local entre os agentes humanos e não-humanos.

**Palavras-chaves:** Ver-o-Peso; Humanos; Avifauna; Socialidades interespecíficas; Amazônia.

En el complejo de Ver-o-Peso (PA), particularmente en la Pedra do Peixe, las mañanas son marcadas por intensos flujos de interacciones que involucran humanos (diferentes trabajadores, vendedores, compradores, peatones, turistas, entre otros) y algunos

---

<sup>1</sup>Algumas ideias aqui presentes foram brevemente discutidas e apresentadas na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia em João Pessoa, em agosto de 2016, no GT Antropologia das relações humano-animal.

<sup>2</sup>Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: flabreu@ufpa.br

<sup>3</sup>Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: matheusk11@hotmail.com

<sup>4</sup>Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: raphaelmerces@gmail.com

**Voando baixo sobre humanos:  
Garcês e urubus na Pedra do Peixe,  
No Ver-o- Peso (PA)  
Flávio Leonel Abreu da Silveira  
Matheus Henrique Pereira da Silva  
Raphael Santos das Mercês**



representantes de la avifauna urbana, los gallinazos de cabeza negra (*coragyps atratus*) y las garzas blancas grandes (*Ardea alba*), quienes establecen complejas relaciones ecológicas e interespecíficas en el contexto de la ciudad. Partiendo de una investigación etnográfica, problematizamos las diferentes formas de relaciones interespecífica que suceden en el lugar entre los agentes humanos y no humanos.

**Palabras claves:** Ver-o-peso; Humanos; Avifauna; Relaciones interespecíficas; Amazonia.

In the complex of Ver-o-Peso (PA) and, more specifically, in Pedra dos Peixes, the mornings are marked by intense interactional flows involving humans (a variety of workers, traders, buyers, passersby, tourists and others) and the local urban avifauna, such as the Black Vulture (*Coragyps atratus*) and the Great White Egret (*Ardea alba*), which establishes complex interspecific and ecological relationships in the urban context. Through a ethnographic research, we problematize a diverse series of interspecific socialities that occurs between human and non-human agents involved in that context.

**Key-Words:** Ver-o-Peso, Humans, avifauna, interspecific socialities, Amazon.

## 1 – Humanos e a avifauna nas paisagens da Pedra do Peixe, no Ver-o-Peso (PA)

Belém do Pará porto moderno integrado na  
equatorial  
Beleza eterna da paisagem  
Bembelelém  
Viva Belém!  
Manuel Bandeira, Belém do Pará, In:  
Antologia poética 12 ed. Rio de Janeiro, Nova  
fronteira, 2001.

Com as asas abertas, o urubu plana  
majestosamente sobre o mundo, levado apenas  
pelas correntes de ar. O urubunão se opõe a nada.  
Apenas se deixa levar. Risca com uma leve linha  
negra o azul do céu, para acentuar a leveza e a  
imensidão do espaço. Esparramada abaixo, a  
cidade faz o  
movimento contrário.  
Rodrigo Neves, “O urubu e a cidade”. In: A  
calma dos dias. São Paulo: Companhia das Letras,  
pag. 21, 2014.

As atividades de comércio e de abastecimento do Complexo do Ver-o-Peso se iniciam no período da madrugada, por volta das duas horas, estendendo a rede de circulação de diversos produtos, bem como de sujeitos, com suas práticas e saberes, ao longo de todo o dia. Tais agentes exercem as mais variadas atividades laborais e de sociabilidade mobilizadas por distintas formas de frequência do espaço urbano, formas

estas que apresentam relações com o mundo rural, como apontam os estudos de Lima (2008) e Leitão (2011).

A observação das paisagens que se situam entre o Complexo do Ver-o-Peso e o perímetro do Centro Histórico de Belém (PA), com seus diferentes espaços, como é o caso da Pedra do Peixe, da Praça do Relógio, da Feira do Açaí, até os caminhos e descaminhos que se estendem no entorno da Igreja de Santo Alexandre, demonstra que em tais lugares se sucedem contatos e relações sociais que colocam em interação humanos e a avifauna nativa, mais especificamente urubus-de-cabeça-preta (*Coragyps atratus*) e garças-brancas-grandes (*Ardea alba*). Nota-se que tais espécies, nas tramas do voo que alçam sobre os humanos, tecem socialidades diversas que implicam formas interacionais relativas ao compartilhamento de espaços entre si e com as pessoas, ao comensalismo diário, ao mutualismo com os humanos, dentre outras relações. Portanto, trata-se de formas muito peculiares de interações ecológicas que aproximam nichos tróficos e espaciais no âmbito de uma ecologia urbana no contexto da metrópole amazônica.

Em seus (sobre)voos, pousos e enfrentamentos, estabelecem-se jogos de



proximidade e de distanciamento que vivificam formas de sociação (Simmel, 1983) e relações de proxemia<sup>5</sup> (Hall, 1977) entre a avifauna e as pessoas que praticam o Mercado do Peixe (Certeau, 1998), ambas envolvidas em sutis e complexas relações ecológicas cujo desdobramento se dá na eliminação de detritos orgânicos considerados como lixo pelos trabalhadores locais, repercutindo em impactos na dinâmica das paisagens que constituem a área urbana referida, altamente utilizada por humanos e animais não-humanos<sup>6</sup>.

Nestes termos, tais interações ecantropológicas estão associadas ao compartilhamento de alimentos, visto que diariamente as aves recebem porções/pedaços/resíduos de peixes, sobretudo por parte dos encarregados da

evisceração desses animais, sendo esses episódios associados à “eliminação” de matéria orgânica, que serve de alimentação aos urubus e às garças cotidianamente. Temos, assim, um tipo de mutualismo que associa dinâmicas urbanas do vivo à conservação da biodiversidade, em aliança com engajamentos vinculados ao meio líquido e à flora presentes na urbe amazônica.

A partir de uma etnografia em curso<sup>7</sup> na cidade, buscamos problematizar o emaranhado de interações tensionais ou não entre os agentes aqui descritos, considerando as suas zonas de contato e de povoamento rotineiro dos lugares desde as configurações de dinâmicas ecológicas urbanas. Tais socialidades interespecíficas indicam aspectos relevantes acerca da presença do biodiverso na urbe – a exemplo da alimentação das aves baseada nos detritos orgânicos descartados por humanos, depositados nas lixeiras e/ou atirados nas águas, indicando, assim, a sua relevância na atração e na manutenção da presença

---

<sup>5</sup>O tema da proxemia humanimal é extremamente complexo e tomamos a liberdade neste artigo de apenas mencioná-la, pois trata-se de questão a ser cotejada em artigo que está em processo de elaboração pelos autores, portanto, são reflexões em andamento que aparecerão em publicação vindoura.

<sup>6</sup>Aqui é preciso incluir a presença de ratos (*Rattus rattus*), de pombos-domésticos (*Columba livia*), além de cães (*Canis lupus familiaris*) e de gatos (*Felis silvestres catus*) errantes, ou em situação de rua, ou ainda, mais ou menos domesticados pelos trabalhadores locais, onde deambulam e disputam alimentação. Não menos oportunistas são os bente-vis (*Pitangus sulphuratus*). A presença de ocasionais gaivotas (*Larus sp*) e de andorinhas do mar (*Sterna sp*) sobrevoando a área não é rara.

---

<sup>7</sup>Trata-se do projeto de pesquisa de Bolsa de Produtividade, financiado pelo CNPq, denominado “Etnografia das interações humanas e não-humanas em diferentes espaços praticados de Belém (PA): o caso dos comunal roosting de três espécies da avifauna amazônica no mundo urbano contemporâneo como formas sociais interespecíficas”, coordenado pelo Dr. Flávio Silveira (UFPA).

desses animais. Esses aspectos são iminentes à composição de *habitats* frente à dinâmica populacional referida aos seus movimentos sazonais pelo local onde realizamos a etnografia. Trata-se de considerar as possibilidades de coexistência humanimal, as práticas e atitudes humanas em direção às aves que contribuem diretamente para sua permanência, duração e proliferação nas paisagens urbanas.

Sendo assim, o que descompraz nossos sentidos, no entanto, é o que atrai os bandos de urubus-de-cabeça-preta, de garças-brancas-grande e outros animais que de alguma maneira percebem que podem se beneficiar das dinâmicas sociais humanas presentes naquele espaço, de forma a exercerem um comensalismo que é também um mutualismo com os humanos, que dura nas paisagens belenenses – basta ver a iconografia produzida nos três últimos séculos sobre a cidade, onde se destaca a presença conspícua dos urubus nas paisagens, por exemplo<sup>8</sup>.

Ademais, atentamos à formação de *comunal roostings*<sup>9</sup> nas copas das árvores

<sup>8</sup>Aqui apenas mencionamos a questão que será motivo de outro artigo já em andamento.

<sup>9</sup>O tema dos *comunal roostings* é outra questão complexa no mundo urbano belenense. Se, para o caso da Praça Batista Campos, observamos a presença de grupos de *Ardea alba* nidificando nas

da praça D. Pedro II, bem como a alguns aspectos que indicam os fatores relacionados à seleção do lugar e de sua formação nas paisagens: o que permite além do repouso/descanso das aves, a possibilidade de sua termorregulação e até mesmo a facilidade de voo no início da manhã em direção à Pedra do Peixe, dada a proximidade de ambos os espaços com o Complexo Patrimonial da Feliz Lusitânia. A oferta de água seja nas valas de esgoto a céu aberto ou às margens da baía, também contribui para a permanência das aves no local. Portanto, consideramos os agenciamentos relativos às territorialidades humanimais com as águas, as diversas formas de resíduos, a presença de lixo, questões em torno da higiene (e da sua ausência), os usos do corpo, o convívio com animais não-humanos outros, e assim por diante.

As dinâmicas intensivas da avifauna naquele contexto realizam-se adjacentes/conexas às atividades humanas, assim como às práticas de navegação, ao comércio e ao turismo na cidade. Destarte, quando olhamos para as práticas

---

samaumeiras (*Ceiba pentandra*), no contexto da Praça D. Pedro II o que observamos pode ser entendido como um tipo de “empoleiramento comunitário”, mas não se resume a isto, pois a noção de *comunal roosting* não gira apenas em torno de nidificação coletiva, o que fica claro a partir de argumentos de ornitólogos como Novaes e Cintra (2013), por exemplo.

compartilhadas por humanos e não-humanos, buscamos ainda seguir os jogos relacionais concernentes às proximidades e aos distanciamentos, à medida que traçam e efetuam zonas de contato em meio às afecções vivenciadas pela possibilidade de compartilhamento dos espaços, onde natureza e cultura se entrelaçam na cidade de Belém.

## 2 – Do sobrevoos das aves aos jogos de proximidade e de distanciamento com os humanos

A garça-branca-grande, com seu pescoço e pernas longas, mede aproximadamente noventa centímetros e pode pesar até um quilo e quinhentas gramas. Seus dedos e pernas são pretos e o bico é amarelado, assim como a íris ocular. Já o urubu-de-cabeça-preta é caracterizado como uma ave de grande porte, pesando de um quilograma e meio a dois quilogramas. Suas narinas são vazadas, o bico é robusto e apresenta a cabeça e o pescoço desprovidos de penas. É conhecida por ser uma ave necrófaga, possuidora de acentuado desenvolvimento de seus aspectos cognitivos relativos ao olfato e à visão, sendo ambos de importante usufruto na busca por carcaças e outros detritos orgânicos (Mcshea et al., 2000).

Tratamos aqui, em especial, destas aves – urubus e garças – que sobrevoam os espaços onde as pessoas deambulam e, assim, têm sua presença integrada às relações complexas nas paisagens. A existência desses animais enquanto componentes do espaço apresentam desdobramentos ecossistêmicos e proxêmicos (Hall, 1981) nas paisagens da Pedra do Peixe, que serão retomados adiante, indicando a dinâmica da “natureza” nos seus entrelaçamentos na constituição inventiva da “cultura” com coletivos humanos, nos termos de Roy Wagner (1981), na medida em que os agentes reinventam e atualizam tais entrelaçamentos por meio de suas práticas e de suas relações cotidianas no lugar, convencionando seus encontros diários nas transformações na/da<sup>10</sup> paisagem, tais como as transformações constantes dos fluxos de poluição (lixo), o que de forma indireta implica a motivação de contatos e de misturas entre humanos e a avifauna no contexto de Belém (PA).

---

<sup>10</sup>Ressaltamos a tensão na/da paisagem como uma derivação da tensão entre na/da cidade, indicando, assim, as complexas relações entre uma antropologia na cidade e uma antropologia da cidade, o que indica caminhos distintos de reflexão sobre a cidade, conseqüentemente, sobre a paisagem urbana, para tanto ver os estudos de Perlongher (2008), Rocha e Eckert (2005), Velho (1994).

A malha urbana, cujas tessituras envolvem humanos e não-humanos, estaria acoplada a própria vivência humana em consonância com as dinâmicas ecológicas fluidas, que nas palavras de Félix Guattari (1989) reportam às (re)configurações de uma “cidade subjetiva” – no sentido de considerar as diversas “formas sensíveis da vida social” (Sansot, 1986), neste caso, ampliando-as às socialidades interespecíficas, portanto, para além do humano - à subjetividade humana em suas relações de exterioridade (social, animal, vegetal, cósmica, entre outras), aliadas às problemáticas ético-políticas com outrem, e associadas aos dilemas de um urbanismo que teria pretensões de modernização. Nesses termos, uma *ecosofia* (Guattari, 1989) nos colocaria os dilemas em torno de reagregarmos as três ecologias (social, ambiental e mental) a favor da cidade, considerando as subjetividades inerentes aos seus “lugares praticados” e de pertença socioambiental.

A partir de uma etnografia de rua (Rocha & Eckert, 2003), exercitamos caminhadas pelas calçadas com uma intencionalidade etnográfica que tece nosso percurso; traçamos caminhos onde as narrativas sobre o lugar emergem e são criadas ao longo das paisagens: da Estação das Docas ao Complexo do Ver-o-Peso,

bem como de suas cercanias (Museu de Arte Sacra/Museu de Imagem e do Som até a Igreja de Santo Alexandre), buscando experimentar a cidade em sua multiplicidade de sentidos, e seguindo, deste modo, a ritmicidade dos movimentos e das interações envolvidas no cotidiano dos trabalhadores e dos passantes junto a ambas as espécies da avifauna urbana amazônica. Através de tal experimentação, buscamos compreender as relações que se estabelecem entre os agentes humanos e não-humanos praticantes destes espaços, mediante a “flutuação”/derivados pesquisadores pelas paisagens – no sentido de realizarmos deambulações pelo espaço urbano, por seus conjuntos paisagísticos – quando intentamos descrever os fenômenos que nelas ocorrem (Péttonet, 1982). A partir daí, buscamos retomar a fluidez do espaço e os engajamentos de dimensões sensoriais e afetivas (Furlan, 1995; Favret-Saada, 1990) vividos nas paisagens citadinas – envolvendo odores de organismos putrefatos e aromas de peixes sendo tratados, imagens de trabalhadores alimentando aves, o verde fino das ervas e as frutas coloridas, entre outros aspectos que implicam certa atenção aos sentidos – bem como as imagens de natureza e de cultura emergentes nos contatos e nas

misturas de corpos e de coisas dispersas e/ou relacionadas nos espaços.

Portanto, lançamo-nos em uma *observation flottante* (Pétonnet, 1982) na tentativa de seguir os distintos ritmos da vida humana e não-humana entrelaçadas naqueles lugares, sem nos fixarmos em um “endereço” (demarcação de “objeto”) para considerarmos as condições de criação de tais emaranhados e suas complexas conexões com outros agentes nos espaços citadinos. Outro exercício imanente seria a deriva (Debord, 1958) na qual o deixar levar-se dos pesquisadores ocorreria na tentativa de seguir os acontecimentos, neste caso, encontros de humanos e animais<sup>11</sup>, e suas relações com outras variáveis próprias à improvisação em que se constituía convivialidade<sup>12</sup> dos agentes e

---

<sup>11</sup>Para a abordagem deste artigo, parece-nos um falso problema a ideia de distinção entre humanos e animais, até mesmo porque partimos do princípio de que o humano é um animal *symbolicus*, ou se preferirem um animal da cultura – o que, se não o torna melhor, pelo menos o distingue de outros animais. Tal dilema coloca o problema maussiano (1974) do “fato social total” para a questão do humano, enquanto um ser que manifesta a complexidade de entrelaçamentos biopsicossociais, portanto, a animalidade aqui não é a do outro, mas a nossa com a diferença não-humana. O que fazemos é ressaltar certa diferença inerente a relação que está longe de ser uma forma de antropomorfismo per se.

<sup>12</sup>A noção de convivialidade é distinta daquela perspectiva que remete à convivência. Aqui, seguimos as provocações de Ivan Illich (1973), que

suas dimensões sociais no contexto de uma fluida ecologia urbana.

Sendo assim, das calçadas das Docas caminhamos costumeiramente à Pedra do Peixe, inicialmente avistando as aves alçando voos das árvores e, a partir daí, sobrevoando os trabalhadores e passantes que agenciam relações e práticas no local. Por volta das seis horas da manhã – mas, não raro, um pouco antes – os urubus e as garças começam a sua movimentação em torno da Pedra do Peixe, ainda bastante frequentada devido à feira que se estabelece ali desde a madrugada. Os trabalhadores exercitam as suas atividades, de limpar e de tratar os peixes, em um local de intenso comércio. Nota-se que a maior concentração de trabalhadores se dá no horário da chegada das mercadorias, duas horas da madrugada, e segue até as seis e meia da manhã. Depois, o comércio de peixes diminui drasticamente na Pedra, restando pouquíssimas pessoas que permanecem, porém, em plena negociação.

Durante a intensa movimentação do comércio de pescado, os homens descartam os resíduos ora nos contêineres de lixo, ora no próprio rio, obedecendo

---

pensa o convivial como forma política e sensível de repensar os laços de relações dos humanos entre si, e deles com os demais seres vivos. As reflexões do autor se estendem à educação e à cidade, por exemplo, o que remete a reflexões sobre cidadania.

aparentemente a critérios de tamanho, de partes não comercializáveis do animal ou de carcaças. Alguns homens vasculham os contêineres buscando pedaços de peixes descartados - porém, ainda aproveitáveis - levando-os embora em sacolas desgastadas. As aves, por sua vez, descem a escadaria da Pedra e disputam o que a maré, em baixa, oferece aos seus bicos, contribuindo significativamente para o saneamento local.

Nos espaços em que os trabalhadores evisceram os peixes - que, notamos, distribuem-se sistematicamente, denunciando, assim, uma espécie de territorialidade na labuta - há amontoados de “não-humanos orgânicos” (Jones e Cloke, 2008), sejam eles de origem animal ou vegetal, indicando uma significativa problemática ambiental, a produção de lixo urbano e sua destinação: a dispersão pela Baía e pelo chão, e a proliferação de animais como ratos, moscas e baratas - todos vetores de zoonoses.

Das águas do rio Guamá até a Baía do Guajará, escorre quantidade significativa de lixo, atraindo os bandos de urubus que fazem parte das paisagens do rio. Sendo uma ave necrófaga, o comensalismo do urubu se entrelaça à eliminação de uma porção de detritos orgânicos, uma vez que investem boa

parte de seu tempo na catação de tais recursos energéticos. Todavia, faz-se necessário relativizar esta imagem, pois o gari Charles, responsável pela limpeza no Complexo do Ver-o-Peso, destaca a larga importância dos peixes na nutrição animal: “Agora, esse papo de que só comem coisa podre, coisa estragada! Comê, come, mas, aqui, a comida dos urubus, no Ver-O-Peso, é boa! Aqui, os peixes são bons!” (informação verbal)

Tal comensalismo é compartilhado, em menor escala, com as garças, principalmente ao baixar da maré, na área próxima às escadarias da Pedra do Peixe e de seus barcos ancorados. Nessas ocasiões não são apenas os urubus que perambulam pela areia: defrontamo-nos com pessoas surgindo, de repente, das escadarias que dão acesso ao patamar da Pedra. Elas descem por motivos diversos: algumas para fazer reparos nos barcos, outras catam objetos na areia entre os urubus, chegando até mesmo a penetrar, em certas ocasiões, na escuridão de vãos e canais que se abrem nas laterais da Pedra do Peixe. Também descem tanto para urinar quanto para lavar os pés ou as mãos na água do rio, geralmente repleta de lixo e restos de animais.

As noções de limpo e de sujo (DOUGLAS, 1976) naquele espaço são bastante complexas e merecem maior



atenção: durante a madrugada, enquanto acompanhávamos a dinâmica da feira, a alguns metros de distância de um rato que flutuava no rio, morto e inchado, uma mulher lavava os pés; em outra ocasião, um homem que subia uma escadinha lateral em direção ao patamar, no ímpeto de enxugar as mãos, apanhou um papelão que jazia no solo, rasgou um pedaço, enxugou as mãos, lançando-o em direção ao rio. Na mesma água em que se lavam, arremessam seus resíduos, orgânicos ou não, e exercem suas necessidades fisiológicas, contribuindo para que haja a proliferação de agentes patogênicos, bactérias e animais como baratas e ratos.

Enquanto a movimentação no lugar é alta, as aves não ousam se aproximar. Elas aguardam, à espreita, aproveitando-se de áreas nas quais a presença humana é reduzida. Os feirantes as alimentam, não raro atiram pedaços de carne e divertem-se com suas disputas e brigas pelo naco lançado. Quando o fluxo de frequência humana diminui, a partir das sete da manhã, as aves pousam na Pedra do Peixe e andam livremente – constituindo, assim, elas mesmas, parcela significativa do movimento no local. As aves deambulam e disputam entre si os pedaços de carne, peles e ossos espalhados pelo chão. Por volta das oito horas, os garis começam a limpeza de uma ponta da

Pedra à outra com uma mangueira de água. Conversando novamente com Charles, ele nos informou sobre o itinerário do carro do lixo e suas limpezas no Complexo:

– Vocês vêm aqui todos os dias para realizar a limpeza?

– É, todo dia tem que lavar aqui. Menos aos dias de domingo. Dia de domingo aqui não trabalham com peixe. Ele [carro do lixo] passa de manhã duas vezes, a tarde duas vezes e à noite. A limpeza não para, é direta! (informação verbal).

Durante o processo da limpeza são empregados jatos de água, pois segundo Charles, a água retira o cheiro do peixe. Porém, não sabemos afirmarmos que medida as águas que lavam o chão transportam bactérias e alguns resíduos que desembocam nas águas da baía. Os urubus respondem descendo até a praia que se forma com a baixa da maré. Outros, porém, permanecem onde estão e aproveitam os descuidos dos garis para saquear os caixotes nos quais o lixo é acumulado, à espera do caminhão, ou mesmo as lixeiras.

Já as garças-brancas-grandes pousam nos arredores do Mercado do Peixe, caminhando pela Pedra, bem como pelos barcos ali ancorados. Elas pousam



em cima dos mesmos sem busca de alimentos – em especial peixes frescos, que são tratados e comercializados pelos trabalhadores de plantão. Para Anderson, vendedor de peixe: “Quando dá o urubu aqui (Mercado do Peixe), é quando eles jogam peixe fora do lixo. Quase não dá aqui, é muito pouco. Porque fica limpo aqui e elas ficam comendo quando jogam”. Sob tal perspectiva, fica nítido que as garças predominam nesta porção do Complexo do Ver-o-Peso, já que o peixe é seu principal alimento, ao passo que os urubus permanecem associados à dispersão de lixo, sujeira e poluição na paisagem local.

Quando pousam no chão em frente às bancas de peixe, as garças mantêm um distanciamento em relação aos humanos, preferindo a observação e as trocas de olhares que se seguem à espera do lançamento de algum pedaço de peixe. Os trabalhadores continuam sua labuta desferindo cortes nos peixes e lançando às aves porções. Alguns pedaços caem nas águas, ao lado de camarões e outros pequenos crustáceos que servem de alimento para as garças e os urubus que forrageiam por ali.

As relações da avifauna na Pedra do Peixe entre si e com os humanos se dão, sobretudo, a partir dos jogos relativos à proximidade e ao distanciamento,

portanto, a partir das relações de proxemia (Hall, 1981), nas quais as garças mantêm uma proximidade intraespecífica com outros indivíduos da mesma espécie, obedecendo a uma hierarquia singular de grupo – envolvendo disputas e jogos de forças –, ao mesmo tempo em que distam os urubus da frente das barracas de peixe na Pedra, sobretudo através de disputas ecológicas quanto ao alimento. Por isso, a territorialidade das garças junto aos vendedores de peixe é afirmada em detrimento dos urubus, pois: “[...] o urubu não pode com ela. Esse bico dela, afiado! Se eles forem pra cima levam cada bicada”, disse André, um vendedor de peixe no local (informação verbal). O afastamento e a fuga das aves normalmente ocorrem devido a movimentos bruscos ou ruídos de pessoas, como é o caso de alguns barulhos no descarregamento de produtos, ou devido à presença de um animal como um cachorro. As aves espreitam o cão como um possível predador e, abrindo as asas com penas eriçadas, deslocam-se a passos rápidos até alçarem voo em retirada.

No que se refere à relação de distância mantida com os peixeiros, notamos que as garças permanecem preferencialmente em frente às barracas, distando normalmente entre um metro e meio a dois metros dos trabalhadores. Por

vezes, quando algum peixeiro se afasta, ou atira um pedaço de peixe a curta distância de sua barraca, percebe-se que tais limiares são deslocados com a proximidade das aves tentando capturar o alimento. A visão da ave, como já foi observada antes, parece se direcionar ao trabalhador com o facão, diante de sua atividade de corte e de lançamento, bem como para os outros humanos que circulam próximo, configurando, assim, coordenadas de atenção que definem o distanciamento.

Certo dia, conversando com dois peixeiros sobre as aves que pousavam nos barcos, eles comentaram o seguinte:

**Maicon:** É muito, é muito mesmo (referindo-se aos urubus). Pra lá, pra cá. Aqui eles tiram a alimentação deles e ninguém faz mal nenhum. Olha! Elas (garças) sentem. Entra lá (barco ancorado) e deixa o peixe lá, em cima da pia. Ela (garça) vai e rouba!

**Entrevistador:** Ela rouba o peixe de cima da pia?

**Maicon:** Ela vai por lá, chega e puxa. Camarão a gente deixa lá.

**Anderson:** Ela vai e busca. Se deixar come aos quilos. Até uma pescada dessa graúda. (informação verbal)

Os próprios vendedores de peixe mantêm certo distanciamento dos animais, o que está associado à vigilância sobre os peixes em suas bancas. Os trabalhadores dos barcos agem da mesma forma, visto que as aves pousam nas embarcações. Notamos que, em seus gestos de lançamento de pedaços ou carcaças de peixes, ocorrem trocas de olhares que articulam percepções de si e do outro, e perspectivas limítrofes que indicam um limiar de fluidez da socialidade em jogo. Ainda que a beleza das aves seja atrativa, percebe-se que há uma distância crítica em relação aos humanos. No caso da compra de peixes, por exemplo, uma proximidade excessiva da ave dificultaria a própria presença dos clientes e a circulação do peixe enquanto mercadoria.

Diante do compartilhamento de experiências multissensoriais nos ambientes da Pedra do Peixe - ligadas à própria extensão do calçamento e a consequente distribuição das bancas e dos carrinhos dos trabalhadores, substituídos mais tarde pela deambulação de transeuntes; à presença dos automóveis estacionados ou em movimento; à escadaria que alcança a zona oscilante da maré onde as embarcações atracadas permanecem o tempo necessário da labuta - percebemos que tais elementos das

paisagens urbanas envolvem agenciamentos que tomam assento nos lugares envolvendo coisas, humanos e animais (peixes, camarões, garças e urubus, entre outros). As dinâmicas eco-antropológicas experimentadas na Pedra do Peixe colocam em relação humanos e grandes aves no espaço urbano a partir da rítmica das águas da baía.

São as águas que, de certa forma, agenciam as interações dos humanos com os não-humanos. As águas propiciam o meio de ligação entre as pessoas, cuja labuta liga-se ao elemento e aos seus seres, e a partir daí à avifauna de vida livre que, ao se associar aos espaços altamente humanizados, encontra a oferta abundante de alimentos, sejam eles resíduos da pesca, consumidos vorazmente no período que dura a feira, ou mesmo a significativa produção de lixo orgânico mal acondicionado, não raro descartado com descaso pela população frequentadora do local.

A antropologia que realizamos, neste caso, necessita de uma abordagem ecossistêmica que tome o urbano como *loci* de interações entre diferenças, sejam elas humanas e/ou animais. Ou ainda, é preciso uma perspectiva que considere as interações ecológicas citadinas e suas feições a partir de uma multiplicidade de agentes ecológicos vinculados aos efeitos

de seus engajamentos: humanos, animais e outros seres vivos, que emergem das tensões presentes no espaço de um porto-feira-espaço de trabalho/deambulação ligado a uma malha urbana, onde as variações do cenário e dos seus figurantes são intensas, alternando as suas características ao longo do dia, o que torna o local um espaço de heterogeneidade humanimal permeado por sazonalidades próprias às dinâmicas urbanas.

As garças imprimem sua presença no lugar praticado de maneira qualitativa na paisagem, especialmente através dos seus próprios atos de construir laços paradoxais com os humanos envolvendo distanciamentos e proximidades. Tais relações de proxemia (Hall, 1981), estabelecidas entre os humanos e as aves, caracterizam-se por negociações indiretas, à distância, a partir do que, ao longo do tempo, um ente aprende com o comportamento do outro, na efetuação de agenciamentos fluvioterritoriais que regulam a cíclica de matéria e de energia, configurando paisagens a partir de um mutualismo relacionado à limpeza e ao saneamento, que de modo complexo, indica traços e alianças em torno de problemas relacionados à conservação da biodiversidade, assim como da produção de lixo urbano.

### 3 – Communal roosting e socialidades interespecíficas outras

As caminhadas para o exercício etnográfico se estendem até a Praça do Relógio, onde alguns urubus sobrevoam o monumento central, o antigo Relógio de Mármore, e forrageiam por ali, consumindo pedaços de peixe e carne, catados por entre o lixo, na medida em que descem e andam - pelo gramado. Seguindo até a Praça D. Pedro II, observamos as aves no alto das copas das árvores em suas atividades de voar e pousar, compondo o cenário e o cotidiano do lugar. Vários passantes alimentam diariamente as aves com pedaços de pão, frutas, entre outros produtos.

Em meio à praça, avistam-se os rastros dos animais através da presença de penas dispersas pelo caminho, pelos bancos e gramado. No entanto, suas excretas são mais evidentes e estão espalhadas em abundância, expressando uma marca da territorialidade humanimal, visto que a utilização dos espaços se desenvolve junto à manutenção da área verde urbana em suas interações rotineiras de forrageamento na Praça e nos arredores, atividades possibilitadas pela posição da flora de grandes árvores da região amazônica.

À noite, após a longa dedicação à busca de alimentos, as aves pernoitam nas copas das árvores localizadas na Praça Dom Pedro II. Tais emaranhados entre animais e árvores indicam a formação de *comunal roosting* (Beauchamp, 1999; Cintra e Novaes, 2013) em que ambas as espécies de aves coexistem, dormindo próximas umas às outras, ou seja, compartilhando espaços nos fragmentos florestais. Além disso, as informações ecológicas (Beauchamp, 1999) disponíveis à avifauna urbana ampliam as perspectivas indiciando as motivações que implicam a seleção de tal lugar e seus desdobramentos no compartilhamento de sentidos, interesses e afecções construídas em conjunto com os humanos. O que neste caso torna-se evidente é que tais *roostings* não necessariamente se constituem em lugares com baixa movimentação de atividades humanas (Cintra e Novaes, 2013), pois estas são, inclusive, fundamentais para esses agenciamentos.

A funcionalidade e a efetividade na obtenção de recursos alimentares em tal contexto amplamente relacional indicam outras socialidades que se dão na intensa rítmica cotidiana da cidade. Vários feirantes e passantes alimentam as aves, de forma que há um forrageio envolvendo ambos os coletivos. As aves, sobretudo os urubus, formam os *roosts* devido ao fácil

acesso à fonte de alimento (Coleman e Fraser, 1989), como os amontoados de lixo orgânico na Pedra do Peixe, extravasando os limites dos contêineres de lixo, ou aproveitando o lixo disperso pelo chão do Mercado e na baía. Já as garças, que também se alimentam de lixo, recebem em maior quantidade os pedaços de peixe dos vendedores no mercado e forrageiam, assim, como os urubus, na baía, os alimentos acessíveis, como peixes e camarões.

Os humanos junto às aves agenciam e inventam um mutualismo que além de produzir formas estéticas próprias ao local, apresenta certa funcionalidade, a partir dos benefícios mútuos que perpassam, por exemplo, aspectos como a limpeza das paisagens locais e a diminuição dos riscos de transmissões de doenças. Relações ecológicas das aves com outros animais citados incluem o baixo risco de predação, o que contribui significativamente para a duração e densidade populacional das espécies em questão (Cintra e Novaes, 2013).

A altura das árvores da praça D. Pedro II e dos casarões antigos situados ao redor do Mercado propiciam maior facilidade quanto à atividade de alçarem voo, em especial pela manhã, entre cinco e seis horas, quando partem em busca de alimentação. A flora entraria em

agenciamento com as aves mediante relacionamentos multiespécies, a partir das quais, junto aos humanos, compartilhariam afetos e contatos, colocando para funcionar uma ecologia sistêmica da paisagem urbana, constituindo zonas de contato de naturezaculturas (Haraway, 2008). Segundo a autora:

Uma perspectiva de "contato" enfatiza como os sujeitos são constituídos em e por suas relações uns com os outros. Trata-se de relações em termos de co-presença, interação, entendimentos e práticas interligadas, muitas vezes dentro de relações de poder radicalmente assimétricas.(HARAWAY, 2008, p. 216)<sup>13</sup>.

Tal emaranhado é marcado pela densidade própria à presença das aves e à coexistência com os demais entes ao longo das paisagens. Portanto, as relações que ali ocorrem indicam benefícios para as aves, uma vez que além do "dormitório" ser estratégico no que se refere à prática do voo, a proximidade da baía e a sua grande quantidade de água possibilitam que as aves tomem banho, o que gera consequências diretas na regulação da sua temperatura corporal, podendo servir, ainda, para impedir acúmulo de ácido úrico que se forma durante a urohídrose (Sazima, 2007, 2011; Sick, 1997),

<sup>13</sup>Tradução dos autores.

mecanismo mais comum de termorregulação em urubus. No caso dos urubus, tomar banho e beber a água poluída da baía pode estar relacionado à capacidade dessas aves de neutralizarem toxinas de alimentos em decomposição. Os humanos, por sua vez, beneficiam-se da presença das aves<sup>14</sup>, pois os resíduos orgânicos que dispersam, poluindo o meio, servem de alimento a elas.

Os nossos (des)caminhos, por sua vez, continuam até o Museu de Arte Sacra e o Museu de Imagem e Som. Seguindo o voo das aves sobre os Museus, adentramos em direção ao espaço ao ar livre, onde ficam as árvores e as aves, e conversamos com José Antônio, o senhor responsável pela manutenção da arquitetura do Museu. Ele nos falou que as aves costumeiramente usam a copa das árvores para pernoitarem. Neste cenário, os urubus são a grande maioria, não havendo recorrentes registros de garças. As garças ficam nas proximidades, quase ao lado, no gramado, junto às árvores e nos

---

<sup>14</sup>Outra espécie de ave presente e abundante na paisagem, também relacionada à presença excessiva de lixo, na praça D. Pedro II e no Mercado, é a pomba doméstica (*Columba livia*). Porém, na medida em que dezenas descem todos os dias para forragear restos de alimentos no mercado e nas Praças, produzem dejetos que são vetores de agentes patogênicos potencialmente transmissores de doenças (Kahn et al, 2012) para os humanos.

monumentos do Forte do Castelo, atraindo boa parte dos visitantes, quiçá de turistas, que diante de sua presença captam imagens da “natureza” urbana, movidos pela insaciedade do olhar fotográfico (Urry, 2002).

Uma significativa quantidade de urubus que pernoitam nas árvores do Museu sobrevoa o lugar e dispersa o lixo, não raro distribuído em locais inadequados, fazendo com que o odor de resíduos rescenda pelas espacialidades do Museu e “incomode”, como afirmaram, “os visitantes e os trabalhadores”, principalmente nos dias mais agitados (informação verbal). Outro aspecto relevante seria o de que as aves usariam comumente os telhados como planos de apoio para seu voo, o que sucederia “[...] o afastamento das telhas e em alguns casos sua queda e quebra”. Tal telhado possui relevância histórica, “[...] uma vez que o telhado provém de Portugal, sendo inviável sua troca.”, segundo José Antônio (informação verbal).

As motivações que indicam a tessitura das territorialidades das aves, a partir das socialidades interespecíficas e jogos proxêmicos com outras espécies, problematizam não apenas seu acesso aos recursos, mas apontam para a comunicação dos fluxos de relações ecológicas que movimentam e delinham



as paisagens, como os aspectos da urbanização e suas dimensões ético-políticas no cuidado e na conservação da biodiversidade.

#### 4 – A guisa de conclusão

As dinâmicas das paisagens do Ver-o-Peso evocam as relações interespecíficas entre humanos e a avifauna urbana, situadas no emaranhado de vínculos ecológicos entre as espécies coexistentes nos lugares, durante sua convivialidade e compartilhamento de espacialidades na urbe amazônica. Dia-a-dia, as aves exercem suas atividades adjacentes às humanas, buscam a maior parte de sua alimentação através de interações que implicam socialidades com os humanos, na medida em que constituem interdependência com os mesmos, compartilhando, por vezes, os sentidos do comensalismo: o peixe é ao mesmo tempo comida de gente para ser comercializada e comida das aves, sendo lançado à distância, ou obtidos nos lugares em que é manejado, ou seja, nas bancas e nos barcos.

As experiências envolvendo aves e humanos nas paisagens belenenses indicam a existência de um mutualismo de limpeza, em que a produção e a

dispersão do lixo urbano é realizada pelos trabalhadores e passantes diariamente. Nesta dinâmica, o lixo orgânico se torna elemento fundamental para a permanência da avifauna urbana nos lugares praticados pelos coletivos humanos, quando os resíduos se tornam fonte de comensalismo para as aves. O benefício mútuo em tais relações seria o desdobramento de certas práticas e de atitudes voltadas à fauna silvestre na urbe, impactando em suas frequências e nos seus ritmos diários no contexto citadino.

Para as aves, as variações em torno dos distanciamentos em relação aos coletivos humanos, associados a outras variáveis, são fundamentais para a configuração dos *communal roostings*, alcançando escalas que envolvem a distância relativa da flora em relação aos lugares onde se distribuem os alimentos, a proteção e o voo facilitado pela flora e o acesso às águas da baía do Guajará, bem como outros aspectos discutidos que (re)situam a complexidade ecológica das paisagens na cidade de Belém, lançando novas problemáticas quanto à conservação da biodiversidade em um meio urbano.



**Voando baixo sobre humanos:  
Garcês e urubus na Pedra do Peixe,  
No Ver-o- Peso (PA)  
Flávio Leonel Abreu da Silveira  
Matheus Henrique Pereira da Silva  
Raphael Santos das Mercês**



REVISTA LATINOAMERICANA de  
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

#### FLÁVIO LEONEL ABREU DA SILVEIRA

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). É professor Associado II da Universidade Federal do Pará (UFPA) e docente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA e Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia/PPGLS. Atua nos campos da Antropologia da Paisagem, com ênfase nas discussões sobre Cidade, Memória, Imaginário, Patrimônio e Ruína. Atualmente dedica-se ao estudo das relações entre

#### MATHEUS HENRIQUE PEREIRA DA SILVA

Graduando em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal do Pará. Bolsista PIBIC/CNPQ atrelado ao Projeto de Pesquisa do Professor Dr. Flávio da Silveira, “Etnografia das Interações Humanas e Não-Humanas em Diferentes Espaços Praticados de Belém do Pará: o caso dos *communal roosting* de três espécies da avifauna amazônica no mundo urbano contemporâneo como formas sociais interespecíficas”.

#### RAPHAEL SANTOS DAS MERCÊS

Graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Iniciação Científica (CNPq), desenvolvendo plano de trabalho na área de Antropologia Urbana, com enfoque no estudo das interações humanas e não-humanas na cidade, mais especificamente no Complexo do Ver-o-Peso (PA), atrelado ao Projeto de Pesquisa do Professor Doutor Flávio Leonel Abreu da Silveira, “Etnografia das Interações Humanas e Não-Humanas em Diferentes Espaços Praticados de Belém do Pará: o caso dos *communal roosting* de três espécies da avifauna amazônica no mundo

## Bibliografia

Beauchamp, Guy (1999), “The evolution of communal roosting in birds: origin and secondary losses”. *Behavioral Ecology*, V. 10, N.6, pp. 675-687.

Coleman, John S. & James D. Fraser(1989), “Habitat use and home ranges of Black and Turkey Vultures”, *Journal of Wildlife Management*, V. 53, N.3, pp. 782-792.

Debord, Guy (1958), “Théorie de La derive”. *International Situationniste*, N.2, Paris.

De Certeau, Michel (1998), *A Invenção do Cotidiano. Artes de fazer*. Ed. 3. Rio de Janeiro: Vozes.

Douglas, Mary (1976), *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Favret-Saada, Jeanne (1990), “Être Affecté”. *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, N. 8, pp. 3-9.

Furlan, Stélio (1995), “A errância investigante do cronista”. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, N. 3, pp. 143-149.

Guattari, Félix (1989), *Les trois ecologies*. Paris: Éditions Galilée.

Hall, Edward (1977), *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: F. Alves.

Haraway, Donna J. (2008), *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Illich, Ivan (1973), *A convivencialidade*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1973

Jones, Owain; Cloke (2008), “Paul. Non-human agencies: trees in place and time”. In: Knappett, C.; Malafouris, L. (Eds.). *Material Agency. Towards a non-anthropocentric approach*. Springer: New York, pp.79-96.

Kahn, R.E.; Morozov, H.; Feldman, H.; Richt, J.A. (2012); 6th International Conference on Emerging Zoonoses. *Zoonoses Public Health*; v. 59, n.2, pp. 2-31.

Leitão, Wilma; Rodrigues, Carmen. O Mercado do Ver-o-Peso – Belém. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências sociais, Salvador, 07 a 10 de agosto de 2011.

Lima, Maria Dorotéia de. Ver-o-Peso, patrimônios(s) e práticas sociais. Uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará. Dissertação de Mestrado, PPGCS/UFPA, 2008.

Mauss, Marcel (1974), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. vs. 1, 2.

McShea, William J., Reese, Elizabeth G., Small, Thomas W., Weldon, Paul J (2000), “An experiment on the ability of free-ranging turkey vultures (*Cathartes aura*) to locate carrion by chemical cues”. *Chemoecology*, V. 10, pp. 49-50.

Novaes, Walter; Cintra, Renato (2013), “Factors influencing the selection of communal roost sites by the Black Vulture *Coragyps atratus* (Aves: Cathartidae) in an urban area in Central Amazon”. *Zoologia*, Curitiba, V.30, N.6, pp. 607–614.

Perlongher, Néstor (2008), *O negócio do michê*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

Pétonnet, Colette (1982), “L’Observation flottante. L’exemple d’un cimetiere parisien”. *L’homme*. V.22, N. 4, pp. 37-47.

Rocha, Ana Luiza C.; Eckert, Cornelia (2003), “Etnografia de rua: Estudo de antropologia urbana”. *Iluminuras*, Porto Alegre, V.4, N.7, pp. 1-22.

Rocha, Ana L. C. da e Eckert, Cornelia (2005), *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.

**Voando baixo sobre humanos:  
Garcês e urubus na Pedra do Peixe,  
No Ver-o- Peso (PA)  
Flávio Leonel Abreu da Silveira  
Matheus Henrique Pereira da Silva  
Raphael Santos das Mercês**



Sazima, Ivan (2011), “Black Vulture (*Coragyps atratus*): bath and drink”. *Revista Brasileira de Ornitologia*, v.19, n.1, pp. 81-84.

Sazima, Ivan (2007), “From carrion-eaters to bathers’ bags plunderers: how Black Vultures (*Coragyps atratus*) could have found that plastic bags may contain food”. *Revista Brasileira de Ornitologia*, v.15, n.4, pp. 617-620.

Sansot, Pierre (1986), *Les formes sensibles de la vie sociale*. Paris : PUF.

Sick, Helmut (1997), *Ornitologia Brasileira*. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.

Simmel, George (1983), *Sociologia*. In: Moraes Filho (Org.), São Paulo, Ática.

Urry, John (2002), *The tourist gaze* (2ª ed.). London: Sage.

Velho, Gilberto (1994), *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Wagner, Roy (1981), *The Invention of Culture* (2ª ed.). Chicago: University of Chicago Press.

# HUMANOS Y NO HUMANOS, NATURALEZA Y CULTURA. EL «CICLO MALDITO» DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL MODERNO

Annamaria Rivera<sup>1</sup>

Traducción: Anahí Gabriela González<sup>2</sup> y Walter Casella<sup>3</sup>

Revisado por: María Ruiz Carreras<sup>4</sup>

El pensamiento occidental moderno, aunque con algunas excepciones, también ilustres (piénsese en Montaigne), se ha caracterizado por una tendencia no sólo a pensar en términos dicotómicos la relación entre la naturaleza y la cultura, y entre los seres humanos y no humanos, sino también a distinguir y separar a los *sujetos* humanos de los *objetos* no humanos, por lo general considerados sin "mundo", "culturas" o "historia", incluso sin inteligencia y sensibilidad. Estas dicotomías han sido a menudo organizadas con base en oposiciones binarias tales como innato/adquirido, instinto/inteligencia, herencia/medio ambiente. Este pensamiento ha influido también en la antropología científica contemporánea, que tiene en el centro un concepto de cultura en gran medida basado sobre esta lógica dicotómica: una lógica que descende

---

<sup>1</sup>Universidad de Bari. Email: annamariarivera@libero.it

<sup>2</sup> Doctoranda en Filosofía en cotutela por la Universidad de Paris 8 y la Universidad Nacional de San Martín. Docente de la Universidad Nacional de San Juan. Email: gonzalezgabriela@outlook.com

<sup>3</sup> Psicólogo Social, Escuela de Psicología Social Dr Enrique Pichón-Riviere, Bs. As., Argentina. Estudios de literatura comparada Francés-Español, Université de Montréal, Québec, Email: wcasella@hotmail.com

<sup>4</sup> Doctoranda -Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Rey Juan Carlos Fuenlabrada, Madrid. Email: mariaruizcarreras@hotmail.com>

de una ontología muy *particular*, porque carece de sentido para todas aquellas culturas —la gran parte— caracterizadas por el sentimiento de proximidad y comunidad con otros seres vivos. La dicotomía humanidad/animalidad es a menudo la base de la distinción nosotros/otros y la construcción de la identidad del "nosotros". En el contexto occidental, en particular, la metáfora de la animalidad se utiliza para devaluar, estigmatizar, disminuir los *otros* o el otro género, hasta para *transformarlos en bestias*. Esto sería suficiente para comprender qué hay continuidad entre el especismo, el racismo y el sexismo.

**Palabras clave:** naturaleza, cultura, animales no humanos, antropología, bestialización, racismo

O pensamento ocidental moderno, apesar de certas exceções, dentre elas algumas ilustres (pensemos em Montaigne), tem-se caracterizado por uma tendência a pensar não só em termos dicotômicos a relação entre a natureza e a cultura, entre os humanos e os não-humanos, mas também a distinguir e separar os *sujeitos* humanos dos *objetos* não-humanos, geralmente considerados sem "mundo", sem "cultura" ou "história", inclusive sem inteligência e sensibilidade. Essas dicotomias são geralmente organizadas com base em oposições binárias, tais como inato/adquirido, instinto/inteligência ou hereditariedade/ meio ambiente. Tal pensamento também influenciou a antropologia científica contemporânea que se centra no conceito de cultura, o qual se fundamenta, em grande medida, nesta lógica dicotômica: uma lógica que deriva de uma ontologia muito *particular*, pois carece de um sentido que seja capaz de abarcar todas as outras culturas – ou grande parte delas – as quais se caracterizam pelo sentimento de proximidade e de comunidade em relação a outros seres vivos. A dicotomia humanidade/animalidade é muitas vezes o alicerce da distinção nós/outs e da construção da identidade abarcada em "nós". No contexto Ocidental, em particular, a metáfora do animal é utilizada para desvalorizar, estigmatizar e diminuir os *outs* ou o outro gênero, até mesmo para *transformá-los em bestas*. Isso seria o suficiente para compreendermos que existe continuidade entre o especismo, o racismo e o sexismo.

**Palavras-chave:** natureza, cultura, animais não-humanos, antropologia, bestialização, racismo

Although there are some exceptions, even illustrious (think of Montaigne), modern Western thought has been characterized by a tendency not only to think about the relationship between nature and culture and between humans and non-humans in dichotomous terms, but also to distinguish and separate human *subjects* from non-human *objects*, usually considered lacking in "world", "cultures", "history", even intelligence and sensitivity. These dichotomies have often been organized according to binary oppositions such innate / acquired, instinct / intelligence, inheritance / environment ... This way of thinking has also influenced contemporary scientific anthropology, which has placed a concept of culture mainly based on this dichotomous logic at its center: a kind of logic that descends from a wholly *special* ontology, being meaningless for all those cultures -the most - characterized by a feeling of proximity and community with other living beings. The humanity / animality dichotomy is often the basis of the distinction we / others and the construction of the identity of "us." In the Western context, in particular, the metaphor of animality is used to devalue, stigmatize, lower the *others* or the other gender, if not to *bestialize* them. This should be enough to grasp what continuity there is between speciesism, racism and sexism.

**Keywords:** nature, culture, nonhuman animals, anthropology, bestialization, racism



## I. El paradigma naturalista y su dualismo constitutivo

Por intermediación de los animales, los humanos se han pensado y ordenado siempre a sí mismos, así como a los otros y a la realidad entera, y así han construido su identidad. La forma de pensar los otros seres vivos ha sido un índice decisivo de su concepción y su representación del mundo. El animal, en suma, siempre ha sido no solamente un operador simbólico fundamental; sino también un revelador de diferentes cosmologías y ontologías.

Antes de entrar en esta argumentación, cabe subrayar, ante todo, que el pensamiento occidental moderno ha estado marcado, a pesar de ciertas excepciones notables, por la tendencia a pensar la relación naturaleza-cultura y animalidad-humanidad en términos dicotómicos, en polaridades opuestas, disociando los *sujetos humanos* y los *objetos no humanos*, cosificando estos últimos, negando que los no humanos tengan un «mundo» de culturas, una «historia».

Esta dicotomía es habitualmente articulada en función de una serie de oposiciones binarias tales como innato-adquirido, herencia-medioambiente, instinto-inteligencia, espontáneo-artificial... Estas oposiciones –totalmente

arbitrarias– derivan de una ideología estrechamente ligada a una forma particular de racionalidad que no se interroga o se cuestiona raramente su propia arbitrariedad o parcialidad. Como escribió Roy Wagner, lo que es arbitrario e impuesto no es solamente la cultura del ser humano que, como su ser físico, es a la vez natural y conscientemente creada, sino también la distinción entre naturaleza y cultura, que no es más que un producto de nuestra visión particular del mundo. Y agrega: «Nosotros creamos la naturaleza y nos contamos fábulas sobre la manera en que la naturaleza nos ha creado a nosotros (1992, 164)»

Es necesario insistir: el paradigma naturalista, con su dualismo constitutivo, que está a la base del pensamiento moderno occidental, no es más que «una de las expresiones posibles de esquemas más generales que gobiernan la objetivación del mundo y del otro<sup>5</sup>» cómo escribe Philippe Descola en una obra decisiva en la que desarrolla ampliamente las sugerencias de su maestro, Claude Levi-Strauss, a través de una larga, amplia y profunda investigación de campo en la Amazonía. Este paradigma este pertenece, entonces, a una ontología bastante *particular*, «no solamente porque está

<sup>5</sup> Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines], 2005, p. 13

desprovista de sentido para todos aquellos que no son modernos, sino también porque ella aparece tardíamente en el desarrollo de la cultura occidental misma<sup>6</sup>».

Sin embargo, cabe señalar que la concepción dualista dominante a menudo ha sido cuestionada por una corriente difusa y minoritaria que podríamos definir como «continuista» o, según la expresión de Philippe Descola<sup>7</sup>, «gradualista». A partir de Montaigne, que en repetidas ocasiones desafió la idea de una supremacía intelectual y moral de los humanos sobre los otros animales, esta corriente ha buscado afirmar la continuidad entre lo que llamamos «cultura» y lo que llamamos «naturaleza», así como entre las diferentes manifestaciones de lo vivo.

Las dicotomías naturaleza-cultura, y animalidad-humanidad son la base misma de la antropología. En efecto, la antropología científica contemporánea ha encontrado su propia razón de ser en un concepto de la cultura elaborado sobre la base de una lógica de contrastes, que la opone netamente a la naturaleza. Se trata de un concepto que se ha extendido al punto tal de poder comprender -por contraste justamente- todo aquello que

no es naturaleza. La demarcación naturaleza-cultura ha servido entonces a la fundación de la identidad misma de la antropología como disciplina científica. En verdad, es a partir de su nacimiento – como señala Descola– que ha tomado prestado de la filosofía la reducción «de la multitud existente a dos órdenes de la realidad heterogéneos, proporcionando incluso, gracias a la abundancia de hechos recogidos en todas las latitudes, la garantía de universalidad de la cual carecía<sup>8</sup>».

Incluso si una rica y sólida tradición de reflexiones y de investigaciones etnográficas ha examinado las relaciones entre los humanos y los animales (basta pensar en Evans-Pritchard, Levi-Strauss, Leach, Descola mismo...) la antropología en su conjunto, hasta el momento, raramente ha sobrepasado la dimensión del *antropo*, que le es constitutiva, relegando a menudo los no-humanos a un rol marginal de “figurantes” en el entorno de las sociedades humanas.

Para dar profundamente razón de las relaciones que los humanos mantienen con los no-humanos como así también con ellos mismos, la antropología deberá, ante todo, relativizar su cosmología y su ontología de referencia, estrechamente

---

<sup>6</sup>Ibid.p. 12-13

<sup>7</sup>Ibid.

---

<sup>8</sup>Ibid., p. 10.

ancladas a un contexto específico, sea cuestionando la invención y la construcción del concepto de naturaleza propio del pensamiento moderno occidental, sea comparando y relativizando las diferentes maneras de pensar en las diversas sociedades la relación entre naturaleza y cultura y, en particular, entre humanos y no-humanos.

Tampoco podemos contentarnos con afirmar –como todavía se hace en ciertos manuales de antropología– que «el hombre no es un animal que se limita a alimentarse, a reproducirse, a combatir...». Un enunciado tal es tranquilizador porque erige barreras indiscutibles entre nosotros [los humanos] y ellos [los animales], porque nos dice de manera perentoria dónde ubicar la frontera entre naturaleza y cultura y porque no cuestiona la evidencia del paradigma fundador de la antropología como ciencia de la cultura. Se trata de una afirmación simplista y grosera que, postulando la bestialidad de los animales, esconde los aspectos problemáticos de la relación humanidad-animalidad y la extrema variabilidad de sus representaciones. Esta manera de pensar ha impedido, hasta ahora, que la antropología pueda incluir en sus objetos de estudio las colectividades no-humanas, relacionadas con las sociedades humanas

por una multiplicidad infinita de correlaciones empíricas y simbólicas.

### I. El «ciclo maldito» del humanismo occidental

En el prólogo de la segunda edición [1967] de *Estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss hablaba de una «línea de demarcación» entre la naturaleza y la cultura «tenue y tortuosa». Él se preguntaba si, lejos de ser un dato objetivo del orden del mundo, esta línea de demarcación no era más bien «una creación artificial de la cultura humana, una obra defensiva» creada por la humanidad – o, más precisamente, por una parte de la humanidad – con el fin de afirmar su propia existencia y de fundar su propia identidad de especie reivindicando así su originalidad. Ya en su discurso en conmemoración a Rousseau<sup>9</sup>, él había evocado el «círculo tortuoso», introducido por el hombre occidental con la separación radical entre la humanidad y la animalidad, que habría servido más tarde para excluir de la primera a otros humanos y para construir un humanismo reservado a minorías cada vez más restringidas. Más tarde, retomando el

---

<sup>9</sup>C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éd. de l'EHESS. Cet avant-propos a été réédité dans C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, rééd. Pocket (Agora), 1998.

mismo tema en su célebre y controvertida conferencia presentada en la Unesco en 1971, «Race et culture<sup>10</sup>», el autor remarcaba que esta separación radical, operada por el humanismo occidental, había permitido que sean rechazadas, fuera de las fronteras arbitrariamente trazadas, fracciones de la humanidad cada vez más próximas.

Inspirado por el pensamiento de Rousseau, Lévi-Strauss afirma que es debido a que el hombre se siente identificado originalmente a todos sus semejantes (incluyendo los animales) que adquirirá posteriormente la capacidad de distinguirse y de distinguirlos, es decir, de tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social. Esta afirmación constituye una premisa, brillante e indispensable, para sobrepasar la lógica dicotómica que opone la naturaleza a la cultura, y para tratar de construir un recorrido que se separe tanto del humanismo orgulloso, construido en realidad sobre el rechazo de toda alteridad, como de los naturalismos que proyectan sobre la alteridad animal el automatismo ciego y espontáneo de la

sociedad industrial capitalista, o la nostalgia, nacida en su mismo seno, de un orden imaginario primordial e instintivo. Lévi-Strauss enuncia, en esencia, que la condición del nacimiento de la cultura reside en esta comunidad original, en la propensión a comprender globalmente el sí (los humanos) y los otros (los no humanos). La identificación con todos sus semejantes, con la totalidad de los seres sensibles, precede a la conciencia de las oposiciones entre “humanos” y “no-humanos”, entre “yo” y “los otros”: es una experiencia de identificación que el hombre, agrega, no olvidará jamás.

Esta hipótesis no es para nada extravagante, si consideramos que la idea de esta comunidad original se encuentra en la base de la mayoría de las culturas y sobre todo en las culturas fundadas sobre ontologías y cosmogonías animistas o totémicas; y si además observamos que las investigaciones en el campo de la psicología cognitiva muestran que los niños pequeños clasifican a los humanos y a los animales en una misma categoría ontológica «formalmente homóloga a lo que podríamos definir como una persona<sup>11</sup>».

---

<sup>10</sup>Editado luego en C. Lévi Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983. Descola, P « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Héritier [dir]. *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 19-44, [p.31].

---

<sup>11</sup> P. Descola, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 19-44, (p. 31).

Cuidándonos de tomar literalmente la afirmación de Lévi-Strauss podríamos considerarla como una metáfora: nacida gracias a un acto de trascendencia de la naturaleza, la cultura no puede prescindir del apoyo conceptual y simbólico que esta le ofrece. Además, el totemismo, el animismo y más generalmente “el pensamiento salvaje” – que, como Lévi-Strauss ha mostrado, es una prerrogativa transcultural– revelan, aunque en formas muy variadas, que el sentimiento de proximidad y de comunidad con los otros seres vivos es –a pesar de la ruptura representada por este pequeño fragmento que es el pensamiento occidental moderno– un universal antropológico.

Este universal no es solamente el fundamento del pensamiento taxonómico y simbólico, sino que posee igualmente una dimensión afectiva: la relación afectiva con los animales de compañía no es en absoluto un “lujo” exclusivo de las sociedades del bienestar, sino que pertenecen a esa «parte maldita», para expresarlo en los términos de Bataille<sup>12</sup>, que las sociedades exóticas, incluyendo los grupos que viven en el límite de la supervivencia, saben sustraer a la esfera de

la utilidad y consagra a la esfera de los sentidos.

### III. La bestialidad de los otros y «la bestialidad que está en nosotros»

La animalidad y la humanidad se refieren a conceptos que trascienden la pura taxonomía y que tienen un valor más normativo que descriptivo. Ellos «designan, ante todo, una condición, una situación al interior de una jerarquía, un estatuto. Podríamos casi decir que “animalidad” y “humanidad” son significantes cuyos significados varían<sup>13</sup>». Es por esta razón que se sitúan en un espacio simbólico, coextensivo al que funda la distinción nosotros-ellos y la construcción de la identidad de grupo. En este contexto, la variante constituida por la dicotomía doméstico-salvaje reviste una importancia particular. Ella representa la alteridad bajo todas sus formas: de la naturaleza, del otro vivo, del otro hombre, la del otro sí mismo<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> G. Bataille, *La part maudite*, antérieur de *La Notion de dépense*, Paris, Ed. De Minuit, 1967.

---

<sup>13</sup> F. Burgat « la logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité » dans F. Heritier [dir] *De la violence II*, Paris O. Jacob, 1999, p. 45-62.

<sup>14</sup> E. Fiorani « domestico –selvaggio » en R. Marchesini [Dir.], *Zoo antropología. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Come, Red edizioni, 199, p.188-214 [p.188]

Las actitudes etnocéntricas espontáneas, comunes a la mayoría de las poblaciones humanas conducen a considerar a su propio grupo como la humanidad por excelencia, arrojando, en algunos casos, al ámbito de la naturaleza, más allá del círculo que define la cultura, a otros grupos y a aquellos que no responden a las normas y a los valores de su propia sociedad. Este «egocentrismo colectivo» (para retomar la definición levistraussiana de etnocentrismo) se refleja no solamente en la esfera del mito y del ritual, sino también en los términos por los cuales se autodefinen como grupo y definen a los otros. Varios son los ejemplos de gentilicios cuya significación se refiere a la auto-atribución exclusiva de humanidad («los hombres», «el pueblo», «los seres humanos»-...) y a la atribución a extranjeros o a grupos vecinos, de características, e incluso de una esencia, que los ubica del lado de la naturaleza, del salvajismo y de la animalidad.

La dicotomía doméstico-salvaje sirve para connotar igualmente la alteridad intrínseca a cada ser humano. La idea de que en el ser humano, incluso en el más cultivado, duerme una bestia que amenaza despertarse se encuentra difundida en las culturas europeas, no solamente a nivel del sentido común, sino igualmente en las elaboraciones culturales

sofisticadas y en las teorías científicas. Esta idea tan común ha encontrado en Europa su traducción mítica en la creencia de la licantropía, que constituye una de las variantes del mito universal de la metamorfosis del hombre en animal. La figura del hombre lobo –ampliamente difundida en el folklore europeo, atestiguada desde la edad media– atestigua la persistencia de una creencia tal en la posibilidad de la emergencia de la bestialidad en el humano. Por lo tanto, es una figura mítica que, habiéndose desarrollado probablemente sobre casos reales de patología psiquiátrica, ha asumido la representación proyectiva de chivo-expiatorio, endosando el desorden, las pulsiones agresivas y antisociales que atentan al orden de la sociedad<sup>15</sup>.

El extravío en la bestialidad es una estructura del imaginario bastante corriente, cuyo modelo principal está constituido por el dionisismo. Los fieles a Dionisio –el dios por excelencia de la fecundidad y del desorden, el dios pagano, expresión de la potencia femenina, subversiva y nocturna– «trataban de escapar a la condición humana por una

---

<sup>15</sup> Ver B. Hell, *Le sang noir. Chasses-y mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, p. 120-130 et M.-H. Champion, « la lycanthropie », en B. Cyrulnik [dir], *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1394-1405.

verdadera regresión, una fuga hacia la bestialidad<sup>16</sup>». Los adeptos a este dios, particularmente las ménades o las bacantes bajo el efecto de la *mania*, el encantamiento extático atribuido a la posesión divina- se entregaban, en el momento supremo del éxtasis, a una caza desenfadada que culminaba con el desmembramiento a manos desnudas de animales y en el consumo de su carne: un acto de bestialidad extrema que conducía, al mismo tiempo, a borrar toda distancia entre lo divino y lo humano<sup>17</sup>. Cabe recordar, entre otras cosas, que la ambivalencia del estado dionisiaco se encarnaba en los animales que participaban en el séquito del dios: el lince, el león, la pantera, bestias salvajes y feroces; el toro, el asno, la cabra, animales domésticos que simbolizan la fecundidad.

Este ejemplo contribuye a mostrar que, siendo los conceptos de humanidad y animalidad variables históricamente, según las culturas, sus ontologías, y sus cosmologías, nuestra «parte bestial» puede igualmente tener una connotación positiva, al punto de ser concebida como la condición necesaria para la supresión de las barreras entre lo humano y lo

divino. Asimismo, en nuestra cultura la «bestia que duerme en nosotros» puede tomar el valor de una metáfora que hace alusión a las fuerzas pulsionales eróticas, espontáneas, creativas, alojadas en cada uno de nosotros, pero reprimidas por un exceso de educación y civilización o por la condición de alienación propia del hombre moderno occidental. Esta forma de concebir la «bestialidad humana» ha conocido y conoce todavía numerosas variantes, románticas, neorrománticas, irracionalistas, hasta la variante de Konrad Lorenz para quien la infidelidad o la sordera del hombre moderno a sus propios instintos lo conducirá ineludiblemente hacia la catástrofe: en este caso la animalidad es en cierta manera concebida como «garante del orden<sup>18</sup>». Sin embargo, el tema de la ferocidad renaciente –en la cultura occidental particularmente pero igualmente en ciertas culturas exóticas– es puesto al servicio de discursos tendientes a estigmatizar a los *otros*, a los diferentes, a los desviados, a aquellos que son considerados como extraños y no son compatibles con la norma de la sociedad dominante.

Este patrón, tan antiguo que se encontraba presente en Platón, ha

---

<sup>16</sup> G. Balandier, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 131.

<sup>17</sup> Ver M. Detienne, « Dionysos », en Y. Bonnefoy [dir] *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, p 300-307.

---

<sup>18</sup> C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Cote-femmes, 1992, p. 161.



conocido una fortuna extraordinaria en todo el imaginario occidental. Si pensamos solamente su recurrencia en la literatura de fin del siglo XIX entre los numerosos ejemplos, es suficiente recordar *La Bête humaine* de Zola y *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* de Stevenson. Este tema, a pesar de que no haya nacido con el darwinismo, ha recibido gracias a este, una legitimación científica y un impulso renovado. El darwinismo, sustancialmente, «se ha limitado a dar un rostro más o menos simiesco» a la bestia que dormitaba en el hombre, haciéndolo su ancestro no tanto mítico sino histórico<sup>19</sup>.

Es necesario precisar que la teoría darwinista ha inspirado una gama muy diversa de comportamientos hacia los animales y hacia «la bestia que está en nosotros». El descubrimiento de un origen común a todas las especies podría sugerir, -y efectivamente ha sugerido a ciertos pensadores- una ética del respeto hacia todos los seres vivos: el mismo Darwin ha expresado continuamente su propia simpatía hacia las otras criaturas. Es sin embargo indudable que un

darwinismo abusivo ha ofrecido a los hombres de ciencia, sociólogos y escritores la posibilidad de elaborar «una versión naturalista de la doctrina del pecado original<sup>20</sup>»: de esta doctrina pasamos a aquella que teoriza el peligro siempre amenazante de que ciertas «razas», categorías sociales o individuos ~~de~~ tienen de retornar a la condición de ferocidad de la que el hombre había conseguido salir penosamente.

El peligro de la degeneración, tema recurrente en la literatura de los siglos XIX y XX, particularmente en las teorizaciones racistas y para-racistas, se encuentra caracterizado por una idea de este género. La eugenesia de Francis Galton que pretendía mejorar la «raza» liberándola de los elementos «defectuosos» en los que subsistía el pasado feroz; la psicología de las masas de Gustave Le Bon, que teorizaba sobre la irresistible fuerza de las reminiscencias atávicas que operan en el comportamiento de las masas y determinan la «ferocidad sanguinaria», la teoría de Cesare Lombroso que explicaba la «degeneración» de los criminales, locos y otros desviados como el fruto del renacimiento de caracteres atávicos, dichas teorías están todas atravesadas por el mito obsesivo, todavía corriente de

---

<sup>19</sup>A. La Vergata, « Il diávolò e il babbuino. L'uomo, la bestia e il darwinismo », en L. Battaglia [Dir.], *Lo specchio oscuro: gli animali nell'immaginario degli oumimi*, Turín, Sayagraha, 1993, p. 119-134 [p. 122].

---

<sup>20</sup>Ibid., p.123.

«una humanidad que se encuentra eternamente saliendo de la animalidad y eternamente amenazada por la influencia de la animalidad<sup>21</sup>».

La versión evolucionista de la ferocidad renaciente (que, entre otras cosas, permitía dar un barniz científico al miedo a las luchas sociales y a la revolución), lejos de haber desaparecido, a semejanza de otros mitos del siglo XIX, perdura hoy no solamente en el imaginario popular, sino igualmente en los sectores no marginales de la cultura contemporánea, desde ciertas etologías a la sociobiología, de la neurofisiología al psicoanálisis. A propósito de este último, pensemos simplemente en la caracterización freudiana del patrimonio instintivo del hombre, como nudo primitivo y arcaico en conflicto con el *Ego*, un complejo de impulsiones salvajes que, rechazadas en el inconsciente aprovechan cada ocasión para emerger<sup>22</sup>. El “ello” freudiano representa el componente animal de la psique humana, un mundo de pulsiones profundas, innatas enraizadas en el sustrato biológico que Freud, ciertamente no por casualidad,

ha denominado con el pronombre *neutro* de la tercera persona, el mismo utilizado para el animal.

Si «la bestia que está en nosotros» reviste en la cultura occidental moderna connotaciones negativas o hace alusión a atributos como el instinto, la desmesura, particularmente sexual, la agresividad o la ferocidad, es porque en nuestra civilización ha operado previamente una «bestialización» de la animalidad, proyectando sobre esta sus propios sentimientos y tendencias negativas, particularmente, la ideología propia de la sociedad capitalista, negando así toda forma de una real proximidad y comunidad con los otros seres vivos.

Se podría objetar que existen numerosas sociedades pre-modernas, en las cuales, como habíamos dicho, aquellos que están afuera son representados como inclinados a prácticas antisociales por excelencia, como el incesto o el canibalismo, por consecuencia, como cercanos a ciertos animales. Sin embargo, en estas sociedades y en otras del mismo tipo, un modelo tal de oposición binaria, que tiende a categorizar la oposición nosotros-ellos, no implica necesariamente una connotación negativa de la animalidad: en ciertos casos, se humanizan completamente e incluso se sacralizan «volviéndonos animal»,

---

<sup>21</sup>E. Balibar, « Racisme et nationalisme », dans E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p.54-92 [p.83].

<sup>22</sup>Ver A. La Vergata, « il diavolo e il babuino... », óp., p. 124.

apropiándose de la esencia eventualmente sagrada de una determinada especie animal.

## II. Deshumanización y bestialización: el racismo

En la semántica occidental de relaciones de dominación, el recurso a la metáfora de la animalidad es una tendencia constante. Para estigmatizar e inferiorizar a los otros o al género femenino, el racismo y el sexismo recurren a menudo a figuras metafóricas de la infrahumanidad o de la subhumanidad, construidas sobre la base de la referencia a la animalidad, o mejor aún, a la *bestialidad*, a saber, a la parte más oscura y negativa atribuida a la animalidad.

La negación de la individualidad y de la singularidad del otro (hombre, mujer, animal) instituye una cierta analogía entre, el racismo y el sexismo de una parte, y, de la otra, esta forma de «especismo», que se ha afirmado con la lógica industrial y con la reducción consecuente del animal a una mercancía, a un producto de consumo. La *apropiación* de las mujeres, de los *otros*, de los animales, es decir, su reducción al estatuto de cosa, de puro objeto - materializado no solo a nivel de prácticas sociales sino igualmente a nivel del pensamiento es también posible porque

«los socialmente dominantes se consideran como dominando la Naturaleza misma, lo que no es evidentemente el caso según la mirada de los dominados que, justamente no son más que los elementos pre-programados de dicha naturaleza<sup>23</sup>».

Como describía Adorno, en un admirable aforismo de *Minima moralia*<sup>24</sup>. «La afirmación recurrente que mantiene que los salvajes, los negros, los japoneses se asemejan a animales, o a simios, contiene ya la llave del pogromo». El racismo nazi hacía uso habitualmente de un léxico que correspondía al ámbito de la caza o de la zootecnia, útil para negar la humanidad de las «razas inferiores». La jerga burocrática en uso en los campos de concentración estaba compuesta de términos cosificadores, normalmente utilizados para referirse a los animales, que, a su vez, eran percibidos y caracterizados como cosas inertes de la naturaleza. Primo Levi<sup>25</sup> recuerda por ejemplo que, en Auschwitz, «comer» se

---

<sup>23</sup>C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de la Nature*, Paris, Cote- femmes, 1992, p.49.

<sup>24</sup>T. W. Adorno, *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín, Einaudi, 1979 [1951]. P. 117 [T. W. Adorno, *Mínima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, E. Kaufholz et J-R Ladmiral [trad], Paris Payot, 1980].

<sup>25</sup>P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turín, Enaudi, 1986, p.

traducía por *fressen*, verbo que en alemán puro se aplica únicamente a los animales.

La metáfora que asimila la bestia al «salvaje», al «negro», al «judío», al «otro», se revela como un útil esencial de la estrategia de desconstrucción de la unidad del género humano -una idea que sin embargo se había afirmado progresivamente en la consciencia común europea. Lejos de quedar relegada al ámbito de la descripción, esta metáfora entra en la esfera de la axiología y de la prescripción<sup>26</sup>.

Para remontarnos a los orígenes de esa utilización de la metáfora de la animalidad puesta al servicio de la deshumanización del otro, podríamos recordar la compleja taxonomía racial que los españoles impondrían al Nuevo Mundo, tras haber introducido la mitología de la *limpieza de la sangre*. Dicha taxonomía establecía toda una serie de clasificaciones intermediarias entre «Blancos» y «Negros» -una multitud de términos raciales para definir a los No-Blancos, es decir, a las personas socialmente inferiores- cuya nomenclatura era a menudo derivada de la relativa a los animales de explotación. No existía solamente el *mulato*, término

que deriva sin duda alguna de «mula», escondiendo la creencia como lo observaba Leon Poliakov<sup>27</sup> -que los individuos fruto del cruce entre Blancos y Negros serían estériles, dado que habrían nacido de dos especies distintas. Existían igualmente el *barcino*, el *cambujo*, el *calpamulo*, el *cuatralbo*, el *jarocho*..., tanto términos de origen zootécnicos, como así también y más generalmente zoológicos<sup>28</sup>.

Parafraseando a Keith Thomas<sup>29</sup>, según el cual la domesticación es el arquetipo de todos los lazos de la subordinación, podríamos avanzar la hipótesis de que la dominación y la cosificación de los animales han representado el primer modelo de la dominación y jerarquización de los seres humanos. Es lo que afirma igualmente Edgar Morin<sup>30</sup> cuando escribe que la esclavitud del mundo animal ha creado los modelos de servidumbre del hombre

---

<sup>26</sup>A Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998, p. 557.

---

<sup>27</sup>L. Poliakov [dir]. « Les fantasmes des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XXVIII et XIX siècles ». Dans id., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, p. 167-181 [p.174].

<sup>28</sup>Ver F. Ortiz, *El engaño de las razas*, La Habana Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1946].

<sup>29</sup>K. Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne [1500-1800]*, Paris, Gallimard, 1985 [1983], p.55.

<sup>30</sup>E. Morin, *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

por el hombre. Probablemente, el hecho de percibir, de considerar y de tratar los animales como *cosas*, -como objetos inertes, dominables, explotables, exterminables- puede ser considerado como el modelo general, o al menos como una metáfora sintética de todos los procesos de cosificación que invisten el mundo de los humanos y lo social, como lo subrayaba Poliakov<sup>31</sup>, «las barreras inter-específicas [...] han terminado por encontrar una correspondencia [...] en las barreras jerárquicas inter-raciales.

Así como Lyotard<sup>32</sup> lo ha sugerido, el animal que padece de una crueldad humana ciega e indiferente, que es mismo privado de la posibilidad de testimoniar de los sufrimientos que les son infligidos, es en un cierto sentido «un paradigma de la víctima». Es deliberadamente que los escritores y pensadores profundamente marcados por la experiencia y o la memoria de la exterminación nazi han buscado representar lo irrepresentable a través de la meditación sobre el destino de los animales: el dolor mudo, el sufrimiento sin palabras y sin razón infligidos a otras criaturas logra sugerir el

horror de la cadena de la exterminación planificada; la racionalidad técnica de la cría y el sacrificio de animales contiene en sí mismo una lógica que evoca a aquella que ha guiado las técnicas de concentración de exterminio.

Siguiendo la semántica del eufemismo homicida, la exterminación programada según una lógica industrial rigurosa fue designada por la expresión «dar una muerte compasiva» a fin de evitar «sufrimientos inútiles»; el sacrificio en serie de animales de carnicería en mataderos aseptizados y automatizados, que es prescrito por las leyes de los países occidentales más avanzados, es denominado y justificado como «sacrificio humanitario».

En el aforismo de *Minima moralia* que habíamos citado anteriormente, Adorno<sup>33</sup> afirma que la posibilidad del pogromo se decide en el momento en que el ojo de un animal herido alcanza el del hombre, la obstinación con la cual el hombre desvía su mirada de la del animal agonizante «se repite sin cesar en la crueldad cometida sobre los hombres, a propósito de los cuales los ejecutores debían siempre confirmar»<sup>34</sup> que sus víctimas no son más que animales. La

---

<sup>31</sup>L. Poliakov [dir], *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, po.cit. p.9 [prefacio].

<sup>32</sup>J.-F. Lyotard, *Le Differend*, Paris, Ed de Minuit, 1984, p. 38.

---

<sup>33</sup>T. W. Adorno, *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín Einaudi, 1979 [1951], p. 117.

<sup>34</sup>Ibíd.

profundidad de la reflexión de Adorno en la cual se conjugan de manera ejemplar la *piEDAD*, la denuncia y el rigor del análisis hace aparecer como una desoladora grosería la polémica que oponía aquellos a quienes importa profundamente la suerte de los otros seres vivientes y a los que invocan el argumento de la zoofilia de los nazis y de su legislación en favor de los animales, proponiendo implícitamente la sola alternativa de la vivisección y el sacrificio humanitario.

Pero, ¿por qué entonces podríamos preguntarnos retomando a Adorno y Horkheimer<sup>35</sup> - deberíamos necesariamente aceptar la alternativa entre Goering y Pavlov, elegir obligatoriamente uno de los polos hacia los que tiende la sociedad industrial capitalista?

En fin, podemos observar que en las corrientes etológicas de inspiración Lorenzana la animalización de los seres humanos y el bestialismo de los animales encuentran un logro científico notable. Pensando sobre todo la etóloga Irenaus Eibl-Eibesfeldt que, utilizando abusivamente ejemplos tomados del mundo animal, advierte contra el peligro que representa la «invasión» de

inmigrantes y refugiados que amenazan la supervivencia genética y cultural de Europa. A este propósito no podemos sino compartir la observación de Colette Guillaumin según la cual en ciertas etologías «se exprime esto que conocen bastante los grupos oprimidos y dependientes: la afirmación velada de su animalidad.

Es de una cierta manera, la otra cara del proceso, lo inverso al antropomorfismo. Porque si el lobo es la máscara del discurso del hombre, ya sea el de la fábula o el de la etología, en ciertas relaciones sociales de hecho el hombre es tratado como animal y desaparece bajo la vaca, la hormiga, o el simio<sup>36</sup>». La animalidad –o la bestialidad, para decirlo más precisamente– de aquellos que están en posición dominada o subalterna se convierten de este modo en la garantía de la humanidad de los que están en posición dominante.

La dominación y la cosificación de los animales han representado probablemente, en el pensamiento moderno occidental fundado sobre el paradigma naturalista y su dualismo constitutivo, el primer modelo para la cosificación, la dominación, y la jerarquización de los seres humanos. Este

<sup>35</sup>T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, E. Kaufholz [trad], Paris, Gallimard [tel], 1974 [1947].

<sup>36</sup>C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique de pouvoir. L'idée de Nature*, Paris Cote-femme, 1992, p. 158.

paradigma, que pertenece a una antología bastante *particular*, influenciado también el pensamiento antropológico. Es por esta razón que, para analizar profundamente las relaciones que los humanos mantienen con el no-humano así como entre ellos mismos, la antropología debería relativizar su cosmología y su ontología de referencia. Para llegar a ello, esta puede, o bien interrogar la invención y la construcción del concepto de Naturaleza propio al pensamiento moderno occidental, o bien comparar y relativizar las diferentes maneras de pensar, en las diversas sociedades, la relación entre naturaleza y cultura, entre humanos y no-humanos. entre la identidad y la alteridad, como es verdad que animalidad y humanidad nos reenvían a conceptos que trascienden la pura taxonomía y que se sitúan en un espacio simbólico coextendido al que funda la distinción nosotros-ellos. Las teorías racistas elaboradas en el seno de la cultura occidental moderna están todas por el mito obsesivo, siempre vigente, de una

humanidad eternamente saliendo de la animalidad, y eternamente amenazada por la influencia de la animalidad. Para estigmatizar e inferiorizar a los otros o al otro sexo, el racismo y el sexismo recurren a menudo a las figuras metafóricas de la animalidad o peor aún, de la bestialidad.



ANNAMARIA RIVERA

Expasesora de Etnología y Antropología Social en la Universidad de Bari, es antropóloga, ensayista, novelista, columnista de diarios italianos como "El Manifiesto" y "MicroMega". En el curso del tiempo se ha ocupado de varios temas. Durante más de dos décadas se ha centrado en el estudio y la investigación en torno a las estructuras, dispositivos y prácticas del etnocentrismo, la xenofobia, el racismo y los vínculos entre estos últimos, el sexismo y el especismo, sin dejar de lado otras cuestiones, como el análisis de la transición de Túnez. Entre sus obras: *La città dei gatti. Antropologia animalista di Essaouira* (Dedalo, 2016); *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa* (Dedalo, 2012); *L'imbroglione etnico, in quattordici parole-chiave* (con R. Gallissot e M. Kilani, Dedalo, 2012); *La Bella, La Bestia e l'umano. Sessismo e razzismo, senza escludere lo specismo* (Ediesse, 2010); *Les dérives de l'universalisme. Ethnocentrisme et islamophobie en France et en Italie* (La Découverte, 2010); *Regole e roghi. Metamorfosi del razzismo* (Dedalo, 2009); *La guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'identità*, (Dedalo, 2005); *Estranei e nemici. Discriminazione e violenza razzista in Italia* (Derive Approdi, 2003). Es también autora de una novela: *Spelix. Storia di gatti, di stranieri e di un delitto* (Dedalo, 2010).

## Bibliografía

Adorno T. W. et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, E. Kaufholz [trad], Paris, Gallimard [tel], 1974 [1947].

Adorno T. W., *Mínima moralia. Meditazione della vita offesa*, Turín, Einaudi, 1979

Adorno, T. W. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, E. Kaufholz et J-R Ladmiral [trad], Paris Payot, 1980].

Balandier G., *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988,

Balibar E., « Racisme et nationalisme », dans E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p.54-92.

Bataille G., *La part maudite, antérieur de La Notion de dépense*, Paris, Ed. De Minuit, 1967.

Burgat F. « La logique de la légitimation de la violence : animalité vs humanité » dans F. Heritier [dir] *De la violence II*, Paris O. Jacob, 1999, p. 45-62.

Burgio A., *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Roma, Manifestolibri, 1998.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard [Bibliothèque des sciences humaines], 2005.

Descola, P « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Heritier [dir]. *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999.

Detienne M., « Dionysos », en Y. Bonnefoy [dir] *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

Fiorani E. «Domestico –selvaggio » en R. Marchesini [Dir.], *Zoo antropología. Animali e umani: analisi di un rapporto*, Come, Red edizioni, 199, p.188-214

Guillaumin C., *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Cote-femmes, 1992

Hell B., *Le sang noir. Chasses-y mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, p. 120-130 et M.-H. Champion, « la lycanthropie », en B. Cyrulnik [dir], *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1394-1405.

La Vergata A., «*Ir diávolo e il babbuino. L'uomo, la bestia e il darwinismo*», en L. Battaglia [Dir.], *Lo specchio oscuro: gli animali nell'immaginario degli oumimi*, Turin, Sayagraha, 1993, p. 119-134.

Levi P., *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986.

Levi Strauss C., *Structures élémentaires de la parente*, Paris, Ed. De L'EHESSS. Este prologo fue reeditado en C. Levi Strauss, *Antropología estructurales*, Paris, Plon, 1973, reed. Pocket [Ágora], 1998.

Lyotard J.-F., *Le Differend*, Paris, Ed de Minuit, 1984.

Morin E., *La nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

Ortiz F., *El engaño de las razas*, La habana Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1946]

Poliakov L. [dir], *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, po.cit. p.9 [prefacio].

Poliakov L. [dir]. « Les fantasmes des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XXVIII et XIX siècles ». Dans id., *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, p. 167-181 [p.174].

Thomas K., *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre a l'époque moderne [1500-1800]*, Paris, Gallimard, 1985 [1983]

Wagner R., *L'invenzione della cultura [The invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, Ed revisada 1981], Milan, Mursia, 1992.