



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Dossier
Derechos de los Animales:
debates y perspectivas

Año IV 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

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 IV - Vol II

Diciembre 2017



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
Francisco Javier Hernández Quezada
Iván Darío Ávila Gaitán
María Marta Andreatta
Nahid Steingress Carballar
Sara Marín Lopez
Sebastián Francisco Maydana
Vittoria di Prizito

Comité de Redacción

Ariadna Beiroz
Jessica Ortiz
María Victoria Bordet
Márcio Buchholz
Terry Hurtado

Comité de Traducciones

Carmen María Carpena Ortega
Iara Altkorn
Juliana Horstmann Amorim
Marco Cuccio
María Ruiz Carreras
Vittoria di Prizito

Diseño Editorial

Analuz Mattina

Consejo Asesor

Alejandro Kaufman
Álvaro Fernández Bravo
Ana Cristina Ramírez
Ana María Aboglio
Beatriz Podestá
Charles Patterson
Diana María Muñoz González
Emmanuel Biset
Fabiola Leyton
Gabriel Giorgi
Hernán Neira
Julieta Yelin
Kimberly Ann Socha
Marcelo Raffin
María Luisa Pfeiffer
Mónica B. Cragnolini
Oscar Horta
Patrick Llored
Renzo Llorente
Richard Twine
Vanessa Lemm

AGRADECIMIENTO

Queremos agradecer a Pablo Ezequiel Ferreyra, quien nos acompaña generosamente creando las tapas de nuestros proyectos. No sólo ha acompañado el lanzamiento de nuestros primeros Ebooks, sino que además nos prestó amorosa y desinteresadamente su arte para esta tapa. Agradecidxs siempre, por su corazón que se brinda, y por sus ilustraciones maravillosas.

Dejamos sus palabras para que lo conozcan:

«Pablosco, artista plástico y teatrero comunitario.

Trabajo hace 7 años en el grupo de teatro comunitario “okupas del andén” como coordinador del área escenográfica.

En la pintura y el dibujo me inicié como autodidacta y más adelante seguí, y continúo, formándome y en la Facultad de Bellas Artes de la U.N.L.P.

Actualmente doy talleres grupales en casa y trabajo en un centro cultural barrial con niñxs

Me interesa el arte como herramienta transformadora. Una transformación que empieza dentro y se contagia hacia el afuera en onda expansiva.

Mis composiciones son el reflejo de una reflexión en torno a un temas como la tecnología aplicada a la distracción: desde las pantallas cegándonos la visión hasta la invasión de las redes sociales y medios de comunicación, al ser invadido por el deber ser, al distanciamiento de nuestra esencia en pos de una servidumbre a un sistema que se basa en la opresión por parte de unos pocos al resto del planeta. Pero con la intención de provocar(me), de volver a un vivir naturaleza. »

Contacto: pablosco.ef@gmail.com

Blog: <http://elpablosco.blogspot.com.ar/>

Por um gesto animal

Ao vislumbrarmos a imagem de Pablo Ezequiel Ferreyra somos capazes de sentir a alegria e o amor que despontam de um gesto de carinho, ou seja, percebemos que o amor não é e nunca foi exclusivamente humano. Isso significa que o carinho não depende do exercício epistemológico da razão, mas sim do impulso que conecta os sentimentos de si aos sentimentos do outro, de modo a estabelecer uma comunicação ou uma comunidade afetiva. A dramatização do desejo animal ainda não é entendida, já que temos dificuldades de ultrapassar as barreiras da lógica e de acessar as paixões que nos fazem lembrar da bestialidade de uma vida que se desenrolara no contexto de um passado ainda porvir, ou melhor, na ocasião do movimento singelo que entrecruzara o si ao outro, transfigurando suas respectivas finitudes. Temos o anseio de compreender o cuidado e o amor, temos o anseio de compreender os motivos pelos quais não cuidamos e não amamos mais a nós mesmos, aos outros e ao mundo, “o mundo que é nosso por não ser de ninguém” (Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable*, Les Éditions de Minuit: 2012, p.51). Contudo, ainda não conseguimos olhar para os animais, ainda não aprendemos a sentir como animais. Talvez o esquecimento humano em relação à simplicidade do gesto de carinho do animal, toque que reúne o desfrute do momento presente e a comunicação afetiva entre o si e o outro, tenha impedido a deflagração de nosso anseio por amor, anseio que é nosso por não ser de ninguém.

Por un gesto animal

Por Cassiana Lopes Stephan

Al mirar la imagen de Pablo Ezequiel Ferreyra somos capaces de sentir la alegría y el amor que florecen de un gesto de cariño, percibimos que el amor no es y nunca fue exclusivamente humano. Esto significa que el cariño no depende del ejercicio epistemológico de la razón, sino del impulso que conecta los sentimientos de sí a los sentimientos del otro, para establecer una comunicación o una comunidad afectiva. La dramatización del deseo animal aún no se entiende, ya que tenemos dificultades para superar las barreras de la lógica y de acceder a las pasiones que nos recuerdan la bestialidad de una vida que se desarrolló en el contexto de un pasado todavía por venir, o mejor, en la ocasión del movimiento sencillo que entrecruzó el uno al otro, transfigurando sus respectivas finitudes. Tenemos el anhelo de comprender el cuidado y el amor, tenemos el anhelo de comprender los motivos por los que no cuidamos y no amamos más a nosotros mismos, a los demás y al mundo, “el mundo que es nuestro por no ser de nadie” (Maurice Blanchot, *La Communauté Inavouable*, Les Éditions de Minuit: 2012, p.51). Sin embargo, aún no hemos podido mirar a los animales, todavía no hemos aprendido a sentir como animales. Tal vez el olvido humano en relación a la simplicidad del gesto de cariño del animal, toque que reúne el disfrute del momento presente y la comunicación afectiva entre el sí y el otro, ha impedido la deflagración de nuestro anhelo por amor, anhelo que es nuestro por no ser de nadie.

Editorial.....10

DOSSIER

Derechos de los animales: debates y perspectivas

Aportes teóricos para la discusión sobre los animales no humanos como sujetos de derecho.....16

Silvina Pezzetta

Ética de(s)de el animal. Sobre la posibilidad de una ética no antropocentrista y su compatibilidad con un marco de derechos.....41

Nahid Steingress Carballar

Animales, incapaces y familias multi-especies.....58

Pablo Suárez

Entre especies. Una entrevista con Sue Donaldson y Will Kymlicka.....85

Angus Taylor. Traducción: Marcela Revuelto

Artículos

Animales, conceptos y contenidos.....108

Laura Danón

Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales: ¿coincidencias casuales o vínculo profundo?136

Angélica Velasco Sesma

Animalidad y estética de excesos en la literatura argentina.....163

Lucía Caminada

Cine de guerrilla y liberación total del hombre.....186

Gustavo Yañez González

Sobre la sexta extinción (II). De la domesticación a la sexta extinción.202

José Miguel Esteban Cloquell

Caballos y políticas de la animalidad. Reflexiones acerca de una etnografía contemporánea.225

Ana María Aboglio

Reseñas

Despret, Vinciane. *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Trans. Brett Buchanan.254

Matheus Henrique Pereira da Silva

“Entre y más allá del régimen de las cosas y el dispositivo de la persona”, reseña de: Aboglio, A. M. (2017). *Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona. Acerca de la (des)colonización de la respuesta*.....259

Iván Darío Ávila Gaitán

EDITORIAL

En esta nueva edición de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales proponemos a nuestros lectores tres secciones. En primer lugar, presentamos un dossier titulado *Derechos de los animales: debates y perspectivas*, en el cual la cuestión animal es abordada desde el derecho, la ética y la teoría política por autores iberoamericanos y anglosajones. A continuación, ofrecemos una serie de artículos que transitan tópicos y abordajes diversos en el marco de los *Critical Animal Studies*, para finalizar con nuestra habitual sección de reseñas.

Abriendo el dossier, el trabajo “Aportes teóricos para la discusión sobre los animales no humanos como sujetos de derecho”, de **Silvina Pezzeta**, explora argumentos favorables a la declaración como sujetos de derecho de los animales no humanos. Lo hace con un marco teórico específico, la teoría del derecho de Carlos Nino, y aborda también las razones de fondo para el rechazo de la petición de declaración de personalidad legal para los demás animales: el especismo. Además, en la sección final, expone la posición de Will Kymlicka sobre nuevas estrategias que transitan por un camino distinto de los clásicos: declaración de personalidad versus peticiones para mejorar las condiciones de vida y muerte de los animales explotados.

Por su parte, el artículo “Ética de(s) el animal. Sobre la posibilidad de una ética no antropocentrista y su compatibilidad con un marco de derechos”, de **Nahid Steingress Carballar**, se encarga de abordar el problema de la lógica antropocentrista que, en ocasiones, subyace a los discursos de defensa de los derechos animales. Como ya planteaba Derrida en *El animal que luego esto si(gui)endo* (2008), más allá de la simpatía que pueda inspirar una declaración de derechos del animal, debemos preguntarnos si los animales necesitan un marco de derechos que forma parte de la narrativa de su propia dominación. En la primera parte del artículo se analiza la postura del juez Richard Posner y la de la filósofa Paola Cavalieri acerca de la autonomía de la ética. En la segunda parte se presentan una serie de reflexiones sobre la posibilidad de fundar un marco de derechos

sobre un terreno ético no antropocentrista. En la búsqueda de unos cimientos sólidos para una ética y un derecho animal consistente y firme, la autora propone tomar la corporalidad y la vulnerabilidad, común a todos los animales, como ejes de la configuración de una ética autónoma y libre de prejuicios antropocentristas.

En "Animales, incapaces y familias multi-especies", **Pablo Suárez** realiza un novedoso y, al mismo tiempo, razonable intento de vincular horizontalmente áreas del derecho que usualmente se estima no tienen relación alguna, como el derecho animal y el derecho de familia. El trabajo incursiona, primeramente, de modo breve sobre las nociones de derechos humanos e igualdad para argumentar que las mismas no deben excluir a los animales sino todo lo contrario. Seguidamente, el autor se dedica a exponer cuáles serían las vinculaciones entre el derecho animal y el derecho de familia, y cómo ambas disciplinas pueden realizar aportes teóricos y estratégicos a la otra. De este modo, en el artículo se explora que la moderna concepción de familia, que no se basa ni estructura a partir de relaciones biológicas ni de parentesco sino socio-afectivas, es totalmente compatible con la idea de familias multi-especies integradas por humanos y animales. Asimismo, se explica que el derecho de familia —y, en particular, el derecho de niños, niñas, adolescentes y personas con capacidades cognitivas diversas— puede contribuir significativamente a la discusión que históricamente el derecho animal dio contra una supuesta frontera clara e inexpugnable entre capaces e incapaces y, en especial, contra la idea de que los derechos, incluso los derechos morales básicos a la vida, a la libertad y a la integridad psicofísica, dependerían de la capacidad e inteligencia del sujeto.

En la entrevista "Entre especies", realizada por **Angus Taylor** a Sue Donaldson y Will Kymlicka, los autores presentan y, en algunos casos, precisan, varias de las propuestas que estructuran *Zoopolis*, libro conjuntamente escrito y publicado a finales del año 2011. Es posible afirmar, sin temor a la equivocación, que Donaldson y Kymlicka han logrado conmover la filosofía y la teoría política de tradición anglosajona y demo-liberal ya que, desde su interior, bosquejan la idea de la consideración tripartita de 1) animales domésticos como ciudadanos plenos de una comunidad, 2) salvajes con soberanía en sus territorios y 3) "casos limítrofes" (palomas, ratones, etc.), con quienes es necesario negociar. Sin lugar a dudas, el punto de partida es lo que denominan la "teoría de los derechos de los animales" (TDA), pues, sea el animal que fuere, todos poseemos el derecho de no ser abusados, violentados, explotados etc. No obstante, la TDA tiene la

limitación de quedarse estancada en los “derechos negativos”; a saber, en indicar los daños que debemos no infligir. De ahí que Kymlicka y Donaldson vayan un paso más allá y hablen de agencia, deberes y derechos de animales que pertenecen a la comunidad (domésticos), de los “casos limítrofes” y del respeto de la soberanía de los animales salvajes, a quienes no podemos seguir colonizando.

La sección de artículos generales se inicia con “Animales, conceptos y contenidos”, texto en el cual **Laura Danón** se pregunta acerca de aquellos comportamientos que permiten pensar que el animal no humano no sería, después de todo, tan diferente del humano. En este sentido, basándose en los resultados de recientes experimentos cognitivos con aves y primates, y evaluándolos a la luz de un sólido aparato teórico, la autora se propone identificar en ellos dos tipos de nociones presentes en la mente humana: los conceptos de particulares y de propiedades. La exitosa identificación de estos dos conceptos en la cognición del animal no humano se constituye en un paso fundamental para avanzar en el conocimiento de aquellos comportamientos que compartimos con el resto de los animales.

“Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales: ¿coincidencias casuales o vínculo profundo?”, de **Angélica Velasco Sesma**, supone un recorrido por las claves conceptuales del ecofeminismo y de la ética del cuidado para ofrecer un diagnóstico sobre la interrelación entre las violencias contra las mujeres y contra los animales y, por ello, también un análisis del patriarcalismo y del especismo, ofreciendo diversas pistas y claves que aportan a la construcción de estrategias y prácticas para mitigar y abolir dichas violencias.

A continuación, en “Animalidad y estética de excesos en la literatura argentina” **Lucia Caminada** analiza el famoso cuento de Osvaldo Lamborghini “El fiord” (1969) con el fin de entender el matiz repulsivo de algunas de las variables que expresa. Señalando la complejidad de sus simbolismos, entiende claramente que la interpretación de lo corporal-sexual aquí se supedita al interés de mostrar la ignominia del sometimiento humano, sin importar las pérdidas o los excesos que semejante acto conlleva. En más de un sentido, se indaga con detenimiento y rigor en los procesos de animalización de los personajes humanos, quienes en muchas ocasiones son cosificados salvajemente, toda vez que para el autor de *Tadeys* lo importante es revelar la crisis permanente de la razón y

presentar así sus consecuencias en los procesos de socialización. Por ese motivo Caminada se detiene en lo que define la “Cultura de excesos”, en virtud de comprender que Lamborghini enfatiza los esquemas de degradación social a partir de la violencia y la pérdida de la civilidad; igualmente, a partir de la presentación explícita de imágenes grotescas del cuerpo, que en lo específico minan la rigidez del especismo humano. Basándose en una sólida propuesta metodológica que conjuga aportaciones de Bajtín, Foucault, Sibilia, entre otros, Caminada realiza una interesante aportación para comprender las implicaciones de un proyecto literario verdaderamente subversivo, que aún en la actualidad no se conoce del todo en el ámbito latinoamericano, no obstante englobar algunas de las claves que mejor explican muchos de nuestros dilemas. Llevándolo al terreno de los estudios de animales, Caminada realiza una lectura crítica de “El fiord” que bosqueja nuevas rutas de interpretación.

En el ensayo "Cine de guerrilla y liberación total del hombre", de **Gustavo Yañez González**, podemos observar la valiente elaboración de la crítica concerniente a la absolutización humanista del marxismo, tanto en lo que se refiere a su teoría como en lo que se refiere a la práctica de la izquierda que milita en virtud de la libertad y la liberación. La construcción de estas poderosas constataciones se hace a partir del análisis del discurso cinematográfico del grupo Cine Liberación, compuesto por Fernando Solanas, Octavio Getino y Fernando Birri. A través de un recorrido conceptual del marxismo, el autor nos permite revisar los marcos de *La Hora de los Hornos* desde una mirada que concibe la intrínseca relación entre el abolicionismo y el animalismo. La propuesta ensayística de Yañez González nos incita a la reflexión acerca de los límites de la izquierda marxista, permitiendo su reconfiguración por medio de un ideal comunitario o comunista que abarca al animal no humano, pero también a los animales humanos que fueron excluidos del campo de actuación del humanismo clasista, blanco y heteronormativo. De esa manera, el autor nos muestra, en el contexto de su análisis cinematográfico, que el lenguaje abolicionista necesita dejar de usar al animal como un recurso metafórico o metonímico, pues tal instrumentalización impide la comparación ético-política entre hombres y animales y, por lo tanto, la ejercitación de la libertad que, bajo el contorno de la empatía relativa a la vida y a la muerte de los animales, incita al devenir-animal del hombre subyugado por el humanismo.

En este número presentamos también la segunda parte del trabajo de **José Miguel Esteban Cloquell**, titulado, en esta oportunidad, “Sobre la sexta extinción (II). De

la domesticación a la sexta extinción”. En el mismo, el autor analiza críticamente distintas hipótesis sobre las causas de la sexta extinción. Para tal fin, realiza un recorrido que va desde la obra de Jacques Cauvin a la de Sigmund Freud, pasando por las tradiciones filosóficas que legitiman la dominación de la naturaleza. A modo de cierre, se invita a reflexionar acerca de cómo ciertas psicopatologías del desarrollo estarían relacionadas con la obsesión humana de control de la naturaleza y, en última instancia, con la pérdida de la biodiversidad.

Por su parte, en “Caballos y políticas de la animalidad. Reflexiones acerca de una etnografía contemporánea”, **Ana María Aboglio** va más allá de la simple crítica a ciertas posturas con respecto a las leyes que prohíben la tracción a sangre en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Más bien, y además de presentar de una forma ordenada y exhaustiva sus objeciones a las tesis propuestas por la antropóloga María Carman en varios de sus trabajos, tal repaso parece ser una perfecta excusa para proponer una mirada original acerca de la opresión del animal no humano planteada desde la ética y los estudios críticos. Esta mirada se caracteriza por la crítica al (neo)especismo que privilegia los intereses del *homo sapiens sapiens* por sobre las demás especies y la postulación de la necesidad ética de una solidaridad entre el animal humano y el no humano, sometido en nuestra sociedad a una situación de extrema vulnerabilidad.

Finalmente, cerramos este número con las reseñas de los libros *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* de Vinciane Despret, realizada por **Matheus Henrique Pereira da Silva**, y *Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona. Acerca de la (des)colonización de la respuesta* de Ana María Aboglio, realizada por **Iván Darío Ávila Gaitán**.

Lxs invitamos entonces a recorrer las páginas de la revista, esperando que la lectura de los diferentes trabajos que compartimos con ustedes sea el punto de partida de nuevas reflexiones y discusiones en torno a la cuestión de la animalidad.

La Dirección y el Comité Editorial

DOSSIER:

Derechos de los animales:

debates y perspectivas

APORTES TEÓRICOS PARA LA DISCUSIÓN SOBRE LOS ANIMALES NO HUMANOS COMO SUJETOS DE DERECHO

**Aportes teóricos para a discussão sobre os animais não-humanos como
sujeitos de direito**

**Theoretical contributions to the discussion on non-human animals as
subjects of law**

Silvina Pezzetta¹

Este trabajo tiene como objetivo presentar argumentos a favor del reconocimiento de los animales no humanos como sujetos de derecho. Además, con relación a esta cuestión, expondré los argumentos de Will Kymlicka para abrir una tercera vía frente a las dos estrategias clásicas de activistas y teóricos por los derechos de los demás animales: declaración de la personalidad legal de animales concretos versus reformas parciales a los regímenes legales de explotación sin discutir su estatus de cosa. En la primera parte del trabajo se abordarán algunos aspectos que se estima podrían ser obstáculos menores a la hora de hacer avanzar la discusión, como es la cuestión del significado de las palabras, para luego avanzar con herramientas de la teoría del derecho de Carlos Nino, con especial referencia a la cuestión de la interpretación. En la segunda parte se explicará la causa subyacente del rechazo a considerar sujetos de derecho a los animales, el especismo, y cómo este es un posicionamiento moralmente injustificado. Por último, y de forma breve, me referiré a las ideas de Kymlicka sobre los animales como ciudadanos y las nuevas estrategias que llevan a cabo personas no involucradas con el movimiento de liberación animal pero que podrían ser la antesala de un nuevo camino hacia el fin de la explotación.

Palabras clave: derecho, sujetos de derecho, interpretación jurídica.

¹CONICET-UBA
Email: silvinapezzetta@gmail.com



Este trabalho tem como objetivo apresentar argumentos favoráveis ao reconhecimento dos animais não-humanos como sujeitos de direito. Ademais, no que concerne a tal questão, iremos expor os argumentos de Will Kymlicka para abrir um terceiro eixo articulador em relação as duas estratégias clássicas de ativistas e teóricos pelos direitos dos demais animais: declaração da personalidade legal dos animais concretos versus reformas parciais nos regimentos legais de exploração sem discutir seu status de coisa. Na primeira parte do trabalho abordaremos alguns aspectos que poderiam ser considerados como obstáculos menores para o avanço da discussão, como aquele concernente ao significado das palavras, para em seguida avançarmos com as ferramentas da teoria do direito de Carlos Nino, com especial atenção à questão da interpretação. Na segunda parte, explicaremos a causa subjacente à recusa em considerar os animais como sujeitos de direito, o especismo, e como este é um posicionamento moralmente injustificado. Por último, e de forma breve, iremos nos referir às ideias de Kymlicka sobre os animais como cidadãos e sobre as novas estratégias que pessoas não envolvidas com o movimento de libertação animal realizam, mas que poderiam ser o prelúdio relativo a um novo caminho mediante o fim da exploração.

Palavras-chave: direito, sujeitos de direito, interpretação jurídica.

The goal of this paper is to argue in favor of the declaration of legal personhood for non-human animals. Moreover, as part of the argumentation, I will make reference to Will Kymlicka's reasons to open a third articulating axis in relation to the two classical strategies of activists and animal rights researchers: i.e. legal personhood of concrete animals versus partial reforms concerning legal regiments of exploration without discussing its status of thing. In the first part of this paper I will address some minor issues that may be considered as obstacles to the legal personhood declaration for non-human animals, the problem of the meaning of the words; then I will work with Carlos Nino and his law theory, with special attention regarding to the question of interpretation. In the second part, we will explain the underlying cause regarding the refusal to consider animals as subjects of law, i.e. speciesism, and how this is a morally unjustified position. Finally, and briefly, we will refer to Kymlicka's ideas on animals as citizens and on the new strategies that people who are not involved in the animal liberation movement do, and how these could be a prelude to a new path through the end of the exploration.

Key words: law, legal personhood, legal interpretation.



Introducción

Este trabajo tiene como objetivo presentar argumentos a favor del reconocimiento de los animales no humanos como sujetos de derecho². Además, con relación a esta cuestión, expondré los argumentos de Will Kymlicka para abrir una tercera vía frente a las dos estrategias clásicas de activistas y teóricos por los derechos de los demás animales: declaración de la personalidad legal de animales concretos versus reformas parciales a los regímenes legales de explotación que no discuten su actual estatus de cosa. Aunque la personalidad jurídica para los demás animales es un tema polémico de muy reciente surgimiento en nuestro ámbito nacional, que tomó estado público masivo luego de la sentencia del caso Sandra, ni los fundamentos ni la estrategia judicial seguida por los abogados del mencionado caso son novedosos a nivel internacional. De hecho, es posible situar el comienzo de una discusión ética robusta sobre el tratamiento que les damos a los otros animales, con consecuencias jurídicas y prácticas, en las décadas del 70 y 80 luego de las publicaciones de Peter Singer (1975) y Tom Regan (1983). A pesar del nivel de sofisticación de la bibliografía

especializada en la materia, tanto en cuanto a los desarrollos teóricos sobre ética animal como el reciente desarrollo de teorías políticas que incluyen a los animales no humanos (Cochrane, 2010; Kymlicka y Donaldson, 2011; O'Sullivan, 2011), este trabajo abordará el tema de manera muy modesta. Haré uso de los desarrollos teóricos de Carlos Nino que, con los ajustes correspondientes, estimo serían muy útiles para echar luz al debate en el ámbito jurídico.

En primer lugar, entonces, y siguiendo la tradición filosófica del autor mencionado, haré algunas precisiones sobre el uso de las palabras y los distintos significados de ellas - todos legítimos- en diferentes contextos. En la primera parte me referiré también, aunque muy brevemente, a la cuestión del concepto de derecho y sus relaciones con la moral, con particular referencia a dos aspectos en que estas relaciones adquieren relevancia: el tipo de obligatoriedad que el derecho supone y los problemas que presenta la interpretación. Todo esto será puesto en especial relación con el caso aquí tratado, por supuesto, que son las razones para sostener que los animales no humanos deben ser considerados sujetos de derecho.

² Una versión más corta y con menos detalles teóricos fue presentada en la charla sobre personalidad legal para los animales no humanos organizada en la facultad de Derecho, UBA, por la

cátedra de Derecho Animal a cargo de la profesora González Silvano. Agradezco la invitación a participar de dicho evento y también las lecturas atentas de Agustina Allori y Pablo Suárez.



La finalidad de esta primera sección será mostrar cómo la polémica queda posicionada en un terreno más claro una vez que esos temas han sido tratados y, por ello, será así más sencillo, espero, discutir si los animales no humanos deberían ser considerados personas en el sentido legal. En la segunda parte, me referiré a la que considero es la razón más importante del rechazo de la personalidad legal para los demás animales: el especismo. Este término da cuenta de una forma de discriminación injustificada basada en la especie que, en virtud de las condiciones sociales y culturales que legitiman, permiten y alientan todo tipo de usos, abusos y explotación de los animales no humanos, suele ser opaca a nuestra reflexión. También trataré aquí muy brevemente la cuestión de las características que se consideran necesarias o importantes para ser considerado persona, que están ligadas a concepciones metafísicas y morales de la personalidad, para introducir luego una categoría más amplia, la de “sujetividad”, que es la que proponen en la actualidad muchos autores. Esta categoría, argumentaré, es más apropiada tanto para los animales humanos como para los no humanos cuando se discute sobre quién debería ser considerado persona en sentido legal. Por último, una vez descartada la discriminación por especie por su falta de

justificación moral, me referiré a las implicaciones de considerar a los demás animales como personas en el sentido legal o, en otras palabras, como sujetos de derecho, en relación con las estrategias de organizaciones nacionales e internacionales que eligen discutir este asunto en tribunales o legislaturas, su selección de determinados animales, y las posibilidades de introducir nuevas discusiones en torno a otras categorías que se relacionen con algunos roles que ocupan los animales como miembros de nuestras sociedades, como sostiene Will Kymlicka.

1. Sobre el significado de las palabras. Los distintos significados de la palabra “persona” y el caso de la personalidad legal para los animales no humanos

Quiero empezar con algo muy simple, pero a veces olvidado cuando se discute en el campo jurídico alguna cuestión sobre la que no hay acuerdo como en este caso: si los animales deben o no ser considerados personas en el sentido jurídico. En parte, no en todo, una dificultad para discutir el tema radica en un entendimiento que ha sido abandonado, en general, por los filósofos y teóricos del lenguaje, que es que hay significados únicos o verdaderos (Blasco, Grimaltos y Sánchez, 1999; Carrió, 1985; Nino, 2014) para cada palabra. El rechazo de la teoría de la existencia de un único significado verdadero para cada



palabra implica, entonces, que ellas tienen un significado convencional y que éste puede variar, como de hecho sucede, en función de los contextos y el paso del tiempo. Por supuesto, las convenciones son muy poderosas en el sentido de que, por ejemplo, generan esa especie de intuición o entendimiento sobre que hay un significado único correcto, o quizás más de uno, pero que no cualquier significado es legítimo. Además, otra dificultad de la convención es que la propuesta de cambiar o ampliar el significado de una palabra, sin la correspondiente advertencia o aclaración, conlleva problemas en la comunicación, en primer lugar, y, en segundo lugar, tiene implicaciones de tipo valorativo -en el caso de los términos con carga emotiva positiva como es el de “persona”, por ejemplo. Pero no hay, en principio, ningún significado verdadero de las palabras ni ninguna objeción lógica o filosófica para usar palabras con significados que difieran de los más ampliamente difundidos. En todo caso, se trata de aclarar qué significado tendrá la palabra que empleamos si vamos a utilizarla de otra manera. Por lo tanto, este primer obstáculo “lingüístico” sobre el uso de la palabra persona para los demás animales debería ser descartado para así poder avanzar sobre sus significados en el contexto legal.

Aclarada la cuestión anterior, diré entonces que palabras como “persona” tienen distintos significados, como señala el filósofo español Oscar Horta (2011), según sea el contexto de que se trate: coloquial, metafísico, moral o jurídico. Estos distintos significados, todos legítimos puesto que se rechaza la idea de un único significado verdadero, no tienen conexiones lógicas -aunque sí hay conexiones convencionales y convenientes por razones morales y también conexiones inconvenientes, como se verá-. Así, en la vida cotidiana, cuando usamos la palabra “persona” solemos pensar que el significado refiere a los miembros de la especie *Homo sapiens* con los que interactuamos a diario. Por supuesto, este significado, probablemente útil, muestra sus límites cuando aparecen problemas relacionados con cuestiones metafísicas o morales. Por ejemplo, determinar qué nos hace ser personas, o qué es ser persona en sentido metafísico, es un asunto ampliamente debatido en filosofía. Este debate está muy relacionado con lo que trataré más adelante, el especismo y los intentos de trazar una línea de demarcación clara que nos diferencie y sitúe en un lugar de privilegio en relación con los demás animales. Por supuesto, no hay acuerdo en la filosofía al respecto y, como describe Horta, distintos autores han ofrecido diferentes definiciones que tienen



muy poco en común salvo el uso del término “persona”. Pero aún más, ser persona en sentido metafísico no nos dice nada sobre qué significa serlo en el ámbito de la moral. Por ello, la personalidad moral es un asunto que también se ha discutido y que, en general, se desdobra en dos dimensiones: el ser agente moral -la capacidad de ser responsables morales de las propias acciones- y el ser paciente moral -ser digno de consideración moral-. A veces, ambas dimensiones ocurren al mismo tiempo y a veces no. Ser persona moral no es lo mismo, necesariamente, que ser persona en sentido metafísico. Pueden superponerse las categorías, pero no hay una conexión necesaria o lógica.

Ahora bien, cuando nos referimos a un “sujeto de derecho” o a tener “personalidad legal”, partimos de significados convencionales en el ámbito jurídico, que es el que ahora nos interesa, y que surgen en parte de las definiciones que pueden constar en las normas positivas y, además, del producto de la interpretación

de esas mismas normas³. Por ejemplo, y para tomar un caso distinto al aquí tratado, se puede ver que la expresión “moral pública” del artículo 19 de la CN ha generado un enorme debate sobre cómo debe ser interpretada. En particular, la penalización del consumo de estupefacientes fue tachado de inconstitucional o constitucional en función de la interpretación de esas palabras -por supuesto que no sólo es una cuestión de elucidación del significado, pero sí hay una parte atribuible a esos términos ambiguos-. En el caso de la personalidad legal o de la calidad de sujetos de derecho, tenemos distintas normas en nuestro ordenamiento positivo que ofrecen delimitaciones más o menos precisas, como el Código Civil, o simplemente emplean el término “persona” o “habitante”, como la Constitución Nacional, o no hacen ninguna mención explícita, pero se infiere que hay víctimas no humanas, como en el caso de la ley penal 14.346⁴, lo que

³ Por supuesto que acá estoy simplificando porque no hay acuerdo entre los teóricos sobre qué se interpreta (normas, prácticas, textos, una combinación de algunos de ellos) ni tampoco hay acuerdo sobre qué es interpretar (se describe un significado de acuerdo al uso coloquial, técnico, filosófico, se decide simplemente asignar un significado, se prescribe uno) y si hay diferencias entre interpretar una constitución o una ley, entre otros debates -que incluyen la posibilidad o no de que haya interpretaciones correctas o verdaderas. Ver, por ejemplo: Aguiló Regla (2012), Marmor,

(2001) y Moreso (2000). En este trabajo utilizo como marco teórico la obra de Nino por lo que deberá leerse lo expresado de acuerdo a los posicionamientos de dicho autor.

⁴ Ley complementaria del Código Penal argentino que tipifica los delitos de crueldad y maltrato contra los animales no humanos en Argentina y que es disonante respecto de la consideración de meras cosas que adquieren en el delito de daño también comprendido en el Código Penal constituyéndose, por tanto, un caso de contradicción legal.

permitiría deducir que se les reconoce un estatus diferente al de mera cosa, en obvia contradicción con las disposiciones del Código Civil.

Entonces, si las palabras no tienen un significado único y la palabra persona tiene distintos significados según se trate de un contexto filosófico, moral, jurídico o cotidiano y en el ámbito legal hay también distintos significados atribuibles legítimamente a las palabras, estamos en condiciones de ingresar a la cuestión de qué es el derecho y los problemas de su interpretación -y la relación de ambos con la moral- para revisar estos aspectos en el caso de la personalidad legal para los demás animales.

1.1. Sobre el derecho, su obligatoriedad moral y la interpretación. Los animales no humanos y el derecho

Así como se sostuvo que no hay un significado verdadero para cada palabra es preciso decir algo respecto del concepto de derecho y cómo éste se relaciona con la cuestión de la interpretación del mismo. Seguiré para eso a Carlos Nino y su

explicación de que no hay un único concepto de derecho y que la disputa entre iusnaturalismo y positivismo puede ser resuelta si aceptamos, como se sostuvo, que las palabras tienen distintos significados en diferentes contextos (Nino, 2014, p. 39). Ahora bien, una manera intuitiva de definir el derecho es a partir de rasgos observables o contrastables empíricamente, esto es, a partir de determinados datos fácticos. En este sentido, el derecho suele ser definido como un conjunto de normas respaldadas, en última instancia, en el uso de la fuerza y efectivamente aplicadas en un territorio determinado. Obviamente esta definición simple, y hasta escolar, es aun así útil porque es la primera manera de conceptualizarlo y es casi la definición espontánea que damos cuando se nos pregunta qué es el derecho⁵. Sin embargo, también hay otras intuiciones, producto por supuesto de siglos de discusiones filosóficas y teóricas al respecto, que generan definiciones del derecho de tipo normativas, esto es, que sostienen que el derecho es sólo tal cuando es justo o

⁵ La cuestión de la definición o el concepto de derecho es un asunto aun debatido en el ámbito de la teoría del derecho y, por supuesto, no estoy abordando el problema con profundidad porque no es el objetivo del trabajo. Además, como bien señalan autores como Hart (1992) o Guastini (1999, p. 18), hay diferencias entre el debate en el ámbito de la teoría o filosofía del derecho y lo que los ciudadanos o abogados asumen como conceptos

válidos de lo que es el derecho -y que incluso ni siquiera consideran un problema para sus tareas cotidianas. Aquí me preocupan ambos niveles de discusión, pero de manera instrumental y, por eso, me refiero sin mayores detalles al asunto, aunque eso no impide mi pretensión que es trabajar con el sentido común de los abogados para luego ponerlo en relación con la teoría seleccionada, la de Nino.

incorpora algunos criterios morales mínimos. Este asunto de la definición neutral del derecho o de la definición valorativa puede ser reubicada, como sugiere Nino, en otro escenario más provechoso: el de las perspectivas o contextos. De esta manera, si observamos el derecho como un fenómeno social más veremos que detectar y definir lo que es derecho no requiere de ninguna operación de evaluación moral del mismo. Esto es, una perspectiva externa nos permite definir sin comprometernos con lo definido y siguiendo las observaciones realizadas. Pero, por otro lado, si asumimos el juego del derecho, es decir, adoptamos la perspectiva interna y lo tomamos como una razón para actuar, veremos que una definición normativa puede jugar un papel importante⁶.

⁶ Asumir una perspectiva interna significa considerar que el derecho genera razones para actuar. La cuestión es si esas razones son últimas o si son ellas mismas válidas por sí mismas independientemente de consideraciones morales es lo que distingue la postura de Nino de la de Hart, que introduce la distinción entre puntos de vista. Sobre los puntos de vista se puede ver Hart (1992, p. 110; Roca Pérez, 1997, pp. 571-597). Para ver la crítica de Nino al punto de vista interno como independiente del razonamiento moral: “El concepto de derecho de Hart” (2007, pp. 211 y ss).

⁷ Para Nino hay dos momentos fundamentales en que el derecho se relaciona con la moral, y la política. Estos deben observarse y abordarse explícitamente evitando algunos problemas que él atribuye a la dogmática clásica, por sobre todo, pero no de manera exclusiva. El primero es la cuestión de la justificación u obligatoriedad moral del

En este sentido, y siguiendo a Nino, es preciso evitar dos lugares comunes de la discusión sobre qué es el derecho y por qué tenemos obligación de respetarlo (en particular, por qué hay razones morales para respetarlo). Típicamente, se suele pensar en estos términos dicotómicos: o que el derecho para ser tal debe ser justo -y por ende va implícita su obligatoriedad moral- o, en el otro extremo, que el derecho positivo, solo por ser tal, es obligatorio moralmente -lo que autores como Bobbio (1991, 46) o Nino (2014, p. 32) denominan positivismo ideológico. El derecho puede tener cualquier contenido y es un dato de la realidad, pero la consideración sobre su obligatoriedad moral y su interpretación⁷ nos exigen a tomar decisiones morales y esa es la

derecho y este es un problema central de la filosofía y teoría del derecho desde sus comienzos. El segundo momento es la inevitable conexión del derecho con la moral en la interpretación. Entonces, cada vez que enfrentamos el análisis de un caso real o supuesto debemos, en primer lugar, decidir si el derecho positivo o vigente nos obliga moralmente y luego, en los siete pasos que Nino describe, tomar algunas decisiones sobre qué criterios interpretativos utilizar. Estos dos momentos dan lugar a dos paradojas: la superfluidad moral del derecho y la indeterminación radical. El autor propone la resolución de ambas a través de la conexión con el último elemento, la política. Desarrollar toda la teoría de Nino excede los objetivos del trabajo, pero sí es necesario explicitarlos aquí a fin de que sea más clara la argumentación que presento. Sobre el asunto se puede ver Nino (1997, pp. 30-62).



conexión con la moral⁸ -y luego, con la política- que aquí interesa (Nino, 2013: 81; Nino, 2007: 138). En primer lugar, el derecho como mero conjunto de normas válidas y vigentes en una sociedad determinada no puede por sí solo obligarnos moralmente. Sin embargo, a menudo consideramos que lo hace porque, si su contenido nos satisface, se hace invisible el paso moral que implica decidir obedecerlo. Y este paso es siempre necesario porque el derecho pertenece al plano de lo que es y de lo que es no es posible deducir sin solución de continuidad ninguna obligación moral. Por eso, frente a una norma, primero debemos preguntarnos si tenemos

obligación de respetarla en tanto parte constituyente de un producto colectivo. Para Nino, en este primer paso juega un papel muy importante el origen democrático de la misma⁹.

En segundo lugar, una vez que se ha decidido obedecer el derecho, cabe preguntarse cómo interpretar las normas o la norma aplicable al caso (y, por supuesto, seleccionar esa/s norma/s). La interpretación requiere también, necesariamente, de la toma de decisiones no sólo lógicas -como sería eliminar o advertir problemas como los de ambigüedad o vaguedad- sino también morales. Así, decidir si vamos a utilizar un criterio sistemático, dinámico, histórico o

⁸ Sin poder extenderme sobre el asunto diré que la moral está delimitada por un tipo de posicionamiento imparcial/no egoísta como el que describe Singer (1999, pp. 1-15) cuando intenta delimitar qué es la moral y cuya teorización comparte rasgos con distintas posiciones de ética normativa.

⁹ Para ver la posición de Nino al respecto se puede recurrir al capítulo 5 de su obra *La constitución de la democracia deliberativa* (1997) en el que desarrolla el valor epistémico de la democracia y cómo su idea del constitucionalismo compuesto por tres elementos -la constitución histórica, la constitución ideal del poder y la constitución ideal de los derechos- se relaciona con ese valor. Además, en el capítulo 7, sobre control de constitucionalidad, muestra las tres excepciones a su negativa general al control judicial de constitucionalidad y el primero tiene que ver con el cumplimiento del procedimiento democrático. En este caso, si extendemos la consideración democrática a los demás animales, las leyes serán consideradas inconstitucionales porque no se han

tenido en cuenta sus intereses en la deliberación. *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 1996. No puedo aquí incorporar las ideas sobre la ciudadanía aplicadas a los animales domesticados que viven en comunidades mixtas humana-animal que desarrollan Kymlicka y Donaldson en *Zoopolis. A political theory of animal rights* (2011) pero que serían un buen ejercicio para criticar las exigencias de racionalidad de Nino sin descartar la posibilidad de armonía que aquí asumo. También se puede ver una crítica a la democracia deliberativa y un intento de su recuperación para el caso de los animales en Garner (2016). Todo esto sería necesario para pensar una “reconstrucción radical” -como la que el mismo Nino plantea en *Fundamentos de derecho constitucional* (2013,108) para el caso de nuestra práctica constitucional y legal, que incorpora momentos de autoritarismo y violencia- de la práctica jurídica que incluya a los animales no humanos por medio del resalto de los principios que ya están presentes en ella: la igualdad, la inviolabilidad, la autonomía y la dignidad.



tomaremos en cuenta la finalidad de la norma, o determinados principios jurídicos, obligan a tomar una posición de tipo moral al respecto. Y las decisiones son morales por cuanto refieren a cuestiones de conflictos intersubjetivos de intereses relevantes moralmente, valga la redundancia, que son a su vez regulados por el derecho, pero sin lograr una completitud que, por otro lado, siempre es imposible tanto por razones referidas a los límites del lenguaje como también a los sociales y morales puesto que los acuerdos no siempre son posibles o estables.

Dado entonces este punto de partida teórico, y frente a la cuestión de si deberían los animales no humanos gozar del estatus de sujetos de derecho, podríamos distinguir tres escenarios en que situar la pregunta. El primero es de tipo teórico: explorar las razones por las que los demás animales deberían tener el mismo estatus legal que los miembros de la especie *Homo sapiens*. El segundo es uno de carácter legislativo: razones para otorgar, a todos o a algunos animales, el estatus de persona legal o sujeto de derecho o, de manera alternativa, una categoría distinta a la de cosas, aunque diferente de la que gozan los humanos. El tercero es el escenario judicial: presentaciones ante la justicia que buscan que se aplique a uno o varios animales no humanos alguna garantía que se utiliza para los humanos,

como el *habeas corpus* y que, por tanto, requeriría de una interpretación extensiva del significado acordado usualmente al término “persona” en el campo jurídico y que, además, redundaría en el reconocimiento de derechos básicos para los demás animales en el caso concreto. En este último escenario es dable poner en acción los términos que señalaba sobre la obligatoriedad moral del derecho y sobre la interpretación, que conectan al derecho con la moral. Pero, en los tres, se observa que la discusión se enriquece si se revisan algunas cuestiones de índole moral bien específicas como la discriminación por especie y la justificación de ésta, y de la jerarquía antropocéntrica que genera, porque están en la base de la negativa a otorgarles personalidad legal a los demás animales. Es preciso entonces que me refiera al especismo.

2.1. Especismo: qué es. Tipos de especismo. Rechazo del especismo

En ética animal se ha extendido el uso del término especismo para referir a un tipo de discriminación injustificada que se basa en la especie. Pero, como hasta ahora me he referido a cuestiones morales sin ofrecer definiciones al respecto, quiero antes de desarrollar qué es el especismo, hacer una aclaración respecto de qué entiendo por moral. También haré algunas muy breves afirmaciones en torno a la distinción entre moral crítica y moral positiva que aquí



asumo como válida. Entonces, en relación con la moral, cabe decir que la moral positiva es el conjunto de normas, valores y creencias que en un tiempo y sociedad dada se instauran como formas de lidiar con los conflictos intersubjetivos y que sirven para instaurar criterios para definir qué conflictos son muy importantes y los intereses de quiénes cuentan a la hora de resolver, impedir o regular esos conflictos. Por su parte, la moral crítica es un punto de vista que asumen quienes hacen algo más que meramente describir rasgos de la moral positiva. Cada vez que se emite un juicio de valor sobre lo que se estima de hecho moralmente valioso u obligatorio, se asume un punto de vista crítico que requiere de una elaboración de criterios que pueden, o no, coincidir mucho o poco con la moral positiva en cuestión. La elaboración sistemática de criterios de moral crítica es tarea de la ética.

La cuestión de qué les debemos a los demás animales, entonces, es un asunto que puede discutirse desde distintas disciplinas, pero la ética nos proporciona algunas herramientas privilegiadas para revisar esas prácticas de la moral positiva que, en el caso que nos interesa, permiten usar, abusar, explotar y avasallar la vida, integridad física, libertad y dignidad de los demás animales casi con cualquier pretexto. Pero que, a su vez, también está empezando a ser cuestionada socialmente

por los nuevos discursos morales en torno a nuestras relaciones con los demás animales. En este sentido, el término especismo, popularizado por Peter Singer en *Animal liberation* (2009), explicita esa forma de discriminación que redundan en un tratamiento desventajoso, o la ignorancia completa, de los intereses de un animal por no pertenecer a la especie o especies consideradas más importantes o moralmente superiores. Téngase presente que ocurre la discriminación especista injustificada cuando, al momento de dirimir conflictos de intereses o de tener en cuenta los intereses de un animal, el único criterio para hacerlo es referir la especie a la que pertenece. Típicamente, se prefiere a la especie *Homo sapiens* por sobre todas las demás.

El especismo, entonces, y siguiendo la definición de Horta (2010), es la discriminación o trato desventajoso e injustificado hacia aquellos que pertenecen a una o más especie/s determinada/s. Esto significa, en concreto, que el trato, los bienes, la ayuda y/o los derechos se atribuyen de manera perjudicial respecto de los individuos que no forman parte de una especie o especies determinadas. Por ejemplo, al momento de considerar una institución como el zoológico, la libertad de los animales no humanos que están encarcelados allí no importa porque no se trata de animales pertenecientes a la



especie *Homo sapiens*. En cambio, la privación de la libertad de los humanos sólo se acepta si está justificada legítimamente de acuerdo a las leyes vigentes que, a su vez, deben respetar los principios de los derechos humanos. El especismo, por tanto, es la discriminación o diferencia injustificada que orienta las decisiones que toman seres humanos y que, además, constituye normativamente quiénes serán considerados “otros afectados”. Un razonamiento especista no incluirá a los animales no humanos, al menos no a todos ellos, dentro de la comunidad moral porque su punto de partida le impide estimarlos como parte de los que importan. Cabe aquí hacer una aclaración respecto del antropocentrismo como caso de especismo. No todo especismo es antropocéntrico en el sentido que puede suceder que se prefiera una especie de animal no humano por sobre otras especies de animales no humanos, i.e., protección de animales de compañía y olvido del resto de los animales. Pero, el antropocentrismo como preferencia

injustificada de los intereses de nuestra especie por sobre los intereses de cualquier otra es una forma de especismo. También es una forma de especismo antropocéntrico preferir a los animales no humanos que se parezcan más a los animales humanos por sobre los demás. En suma, será un prejuicio antropocéntrico, aunque no necesariamente consciente, el que guíe la toma de decisiones respecto los demás animales partiendo de la base de la superioridad de los seres humanos¹⁰ -y/o de los que más se les parezcan-.

Ahora bien, como señala Horta (2010, pp. 13-14), el especismo se defiende típicamente de cinco maneras, de las que aquí son relevantes sólo dos. Estas cinco formas canónicas o clásicas de defensa de la discriminación injustificada por especie son: 1- definicional o no argumental: se defiende el especismo sin aportar razón/es que lo justifique/n; 2- argumentos basados en criterios que pueden probarse: 2-1. Criterios referidos a características de los individuos y/o 2-2. Criterios basados en relaciones especiales entre individuos; 3-

¹⁰Antropocéntrico (referido al antropocentrismo) y antropocéntrico (como desviación discriminatoria que perjudica a los animales no humanos) son términos que tienen implicancias para el discurso moral que es lo que aquí interesa. En cambio, antropogénico y antrópico refieren a procesos, objetos o efectos producidos por los seres humanos. Aunque no se trata de lo mismo, claramente, se suele considerar que algo de origen humano sólo puede/debe tener efecto sobre los humanos lo que constituye la denominada falacia del origen. Así, es

común encontrar posturas que sostienen que el derecho es hecho por seres humanos y, por tanto, sólo para ellos, como si hubiera una especie de impedimento ontológico para hacer extensiones a otros animales. Algo que desconoce, además, el hecho de que el derecho no es hecho ni por todos los humanos ni para todos ellos y eso no impide reclamar la inclusión de los que no participaron históricamente o de los que son sistemáticamente marginados.



argumentos basados en criterios que no pueden ser probados: 3-1. Criterios basados en características que poseen los individuos tales como el alma o el espíritu que no pueden ser confirmados o refutados y/o 3-2. Criterios basados en relaciones que no pueden ser confirmados o refutados (“especie elegida”, “especial importancia de la especie humana”). Como surge de manera clara, sólo resulta interesante desde un punto de vista teórico, y también práctico, referirse a aquellos argumentos que se fundan en la selección de criterios basados en dimensiones susceptibles de ser refutadas o corroboradas en un sentido intersubjetivo y empírico. Por ello, las refutaciones también clásicas a los argumentos especistas toman en cuenta los argumentos de los puntos 2-1. y 2-2.: los basados en una característica que serviría para trazar una línea entre animales humanos y no humanos de forma tal que queden fuera de la comunidad moral los segundos, o los que establecen alguna forma de relación que sería única entre los animales humanos -que serviría de base para la distinción entre especies- y que convertiría a las desigualdades subsecuentes en justificadas. Puede darse el caso de que se elija más de un criterio a la vez y esto no cambia la forma de refutación ni tampoco modifica el posicionamiento especista injustificado. Por otro lado, quienes

sostienen su especismo basado en características individuales o relacionales que no pueden ser corroboradas ni refutadas de forma empírica e intersubjetiva –o bien de manera explícitamente injustificada- quedan por ello fuera del debate racional. Esto es producto de la negativa de partir de un terreno común y de su exigencia de realizar, por ello, adhesiones dogmáticas; aquí no se hará referencia a estas defensas debido a la infertilidad de tal tarea.

En cuanto a los argumentos que defienden el especismo basados en características individuales que separen a los animales humanos de los no humanos suelen elegirse las siguientes: lenguaje, cultura, racionalidad y/o capacidad de ser moralmente responsables; pero este tipo de intentos justificativos funcionaría también con cualquier otra característica que se elija para hacer la distinción que permita la discriminación especista. En cuanto a la justificación por medio de la tesis de las relaciones especiales, se suele subrayar la capacidad de formar sociedades complejas y asumir obligaciones y derechos. Ahora bien, es importante señalar que estas características, para poder operar como una barrera o criterio de distinción entre animales humanos y no humanos, deberían ser poseídas por todos los humanos y por ningún animal no humano. Esto es, si algún humano no la posee,



entonces no funciona como barrera o, en todo caso, dejaría fuera al humano en cuestión -lo que usualmente no se aceptaría-. Y, si la poseen algunos no humanos, estamos frente al mismo escenario: no funciona como criterio o no se excluye de la consideración moral al no humano que la posee -esto último suele ser aceptado en algunas ocasiones¹¹-. Esta forma de señalar los límites de la selección de características individuales y relacionales se denomina “argumento de la superposición de especies” y sirve para refutar la discriminación especista.

Pero, además de la demostración de que hay ninguna característica que posean sólo los humanos y todos ellos, existe otra refutación del especismo mucho más importante. Se trata del argumento de la relevancia moral de las características seleccionadas: el lenguaje, el razonamiento, las relaciones sociales complejas, la agencia moral o cualquier otra característica verificable de esta índole. Cuando se trata de deliberar y decidir acerca de un tratamiento que afectará a los demás, y también acerca quiénes serán considerados “los demás”, las características que deben seleccionarse

para tomar decisiones deben tener relación directa con las consecuencias de la acción o acciones específicas. Es decir, una característica como tener o no lenguaje no tiene relevancia moral en la decisión sobre si se debe privar del acceso a la salud o de la libertad a un ser que sí cuenta con capacidad de sufrir ante la carencia de ambos. Así, capacidades como la razón o la posibilidad de ser responsable moral o legalmente por los actos propios no son aspectos a tener en cuenta en las teorías éticas ni jurídicas, ni en los ordenamientos legales vigentes, para considerar a los seres humanos como susceptibles de igual consideración moral y jurídica en cuanto a sus derechos humanos básicos¹². Sin embargo, debido al especismo, suele exigirse alguna característica de esta naturaleza para otorgar consideración moral o derechos a los demás animales. Es decir, es la especie, en suma, la que determina cómo se actúa en contra de los animales -de manera injustificada en este caso-. El especismo es una de las razones, no siempre consciente, para rechazar que los animales no humanos puedan gozar de personalidad legal. Por eso es vital reflexionar sobre ello. Pero, además esta

¹¹ Por ejemplo, en las declaraciones de sujetos no humanos de animales con características muy similares a las humanas o en las argumentaciones -estratégicas o no- de proyectos como Gran Simio: <http://proyectogransimio.org/que-es-el-pgs>.

¹² Igual consideración de intereses, igual respeto o igualdad de derechos no significa igualdad de tratamiento puesto que este tendrá en cuenta diferencias relevantes como, por ejemplo, necesidades dependientes de la especie o del estado de salud.



cuestión de las características que debería poseer un animal no humano -o humano- antes de que se le otorgue la personalidad legal o se lo considere sujeto de derecho nos lleva a pensar de otra forma el asunto: una forma relacional, que tenga en cuenta que la personalidad no es algo que se adquiere una vez cumplidos ciertos requisitos o pre-requisitos, sino que es el producto del reconocimiento -y la habilitación a partir de una relación adecuada- de la existencia de otro con subjetividad individual.

2.2. Subjetividad, capacidad, personalidad en sentido moral y metafísico

Hasta aquí he sostenido que es importante no olvidar que la palabra persona tiene distintos significados según sea el ámbito en que se utilice la palabra. Así, las exigencias de distintas teorías filosóficas para evaluar cuándo estamos frente a una persona pueden ser distintas a las de las consideraciones de tipo moral. Y, por supuesto, muy lejanas a las formas en que utilizamos la palabra persona en la vida cotidiana. En cuanto al ámbito jurídico, la personalidad legal se ha otorgado tanto a miembros de la especie *Homo sapiens* -con discusiones en torno a cuándo estamos frente a una persona, por ejemplo, en el caso del aborto o de los embriones humanos- como a agrupaciones de

personas que con o sin fines de lucro e incluso, en el nuevo Código Civil argentino, a un patrimonio separado gracias a la categoría denominada “persona jurídica unipersonal”. Además, en el caso humano, la personalidad es un asunto diferenciado de la capacidad. La personalidad legal, o el ser sujeto de derecho, es un estatus otorgado por el hecho de pertenecer a la especie humana, o por cumplir ciertos requisitos jurídicos de constitución de la persona jurídica. En el primer caso, este estatus que otorga el derecho, implica el reconocimiento de derechos básicos. La capacidad, por su parte, será el criterio para el establecimiento de derechos específicos como el derecho a votar, a contratar o a contraer matrimonio. Las personas jurídicas, a su turno, tendrán capacidad para, por medio de sus representantes, realizar determinados actos.

Nótese que el estatuto de persona o sujeto de derecho nada tiene que ver, en el caso humano, con la posesión de determinadas capacidades intelectuales, como la de razonar, con ser responsables moral o jurídicamente ni con poder participar políticamente de la comunidad en términos de deliberación democrática, por ejemplo. Sin embargo, en el caso de los animales no humanos deja de aplicarse este criterio, que asumimos como correcto desde el punto de vista jurídico y moral. Es



decir, carece de aplicación al caso de los animales no humanos el criterio de que estas características no tienen relevancia para otorgar la protección jurídica a través del reconocimiento de derechos básicos que surge de la consideración del otro como sujeto de derecho. Aun cuando entendemos que ni la capacidad ni características como el género o la raza, deben ser tomadas en cuenta para considerar que estamos frente a una persona con derechos básicos, la especie - que es utilizado como un indicador de carencia de características relevantes- se convierte en un criterio legítimo para negar la personalidad legal a los demás animales por causas que en todos los demás casos consideramos injustas.

El especismo, una postura moral injustificada, es el obstáculo real para la consideración como personas de los demás animales y está en la base de ese doble estándar a la hora de otorgar personalidad legal. Esta posición hace que se exijan algunas características, como la capacidad de razonar, o de deliberar, o de ser responsables moralmente -todas arbitrarias- para considerar personas a los demás animales. Lo que sí debería importar para que alguien goce de la protección legal de sus derechos básicos es que tenga sintiencia, es decir, la capacidad de tener una experiencia subjetiva del

mundo, que significa que tiene intereses básicos mínimos como no sufrir y gozar. Esta capacidad de sintiencia, o el *ser-sujeto-de-una-vida* como explica otro filósofo especialista en ética animal, Regan (1988), o el hecho de que los animales tengan consciencia de lo que les sucede, debería ser suficiente para obtener la protección legal que surgiría si fueran considerados personas. Aquí quiero introducir una distinción más, siguiendo a Kymlicka y Donaldson en *Zoopolis. A political theory for animal rights* (2011, pp. 30-31). Ellos explican que hay diferencias entre ser persona en sentido metafísico y tener subjetividad o ser un ser sintiente. Esa subjetividad es también producto del reconocimiento del otro, de poder ver que, como dice Smuts¹³, estamos frente a “la casa de alguien”. Un reconocimiento que, además, es el que nos instituye a todos en cuanto sujetos y que es el producto de una relación de respeto y consideración. En el caso de los animales, algunos exigen que sean personas en sentido metafísico o moral para poder serlo en sentido legal, pero los autores que rechazan el especismo señalan que es conveniente hablar de subjetividad antes que de personalidad en sentido metafísico. Porque incluso en el caso de los humanos no estamos siempre frente a una persona en sentido metafísico fuerte -ni frente a un agente moral- y no

¹³ Citada por Kymlicka y Donaldson (2011, p. 25).

por eso le negamos la personalidad legal. Por lo tanto, propongo aquí que la discusión debería reorientarse, tanto en el caso de los animales humanos como no humanos, para adoptar como base la idea de subjetividad antes que de personalidad.

En resumen, respecto de la discusión sobre la personalidad legal para los demás animales se puede decir que:

- (a) La palabra “persona” tiene distintos significados según el ámbito en que se utilice y que estos ámbitos no tienen conexión lógica, aunque sí se influyen mutuamente. Así, la capacidad de sufrir, de tener una experiencia subjetiva del mundo, es moralmente relevante para ser pasible de consideración y, por eso, en el ámbito jurídico se toman en cuenta estos hechos para otorgar protección legal en la forma de sujeto de derecho. Y, en este punto, es necesario también considerar que la subjetividad -y el otorgamiento de personalidad legal consiguiente- son el producto de un reconocimiento que constituye al otro como sujeto y no como objeto.

- (b) El derecho como conjunto de normas vigentes refiere a las personas, a veces definiéndolas como co-extensivas de los miembros de la especie *Homo sapiens*, otras para crear una categoría como las personas jurídicas, y otras veces sin especificar a quiénes resulta aplicable la categoría. El derecho por sí mismo no alcanza en tanto fuente de obligaciones de tipo moral¹⁴ ni tampoco se lo puede interpretar sin recurrir a criterios y principios morales como, por ejemplo, el de no discriminación injustificada. Palabras contenidas en nuestro ordenamiento -como persona o habitante- o protecciones como las de la ley 14.346 y los fallos Sandra y Cecilia, nos dan la pauta de que nuevos criterios morales aparecen en la práctica jurídica en las dimensiones de interpretación y aplicación del derecho para el caso de los animales no humanos.
- (c) Ser sujeto de derecho, en el caso humano, conlleva la posesión de derechos básicos y la posibilidad de reclamar frente a su violación.

¹⁴ De más está decir que no desconozco las teorías del derecho que niegan que sea necesario dar este paso moral o que establecen que la obligatoriedad

jurídica se sostiene sin recurrir a la deliberación moral. Pero no es el marco teórico aquí utilizado y por esta razón no me expido sobre ellas.

Cuando se busca la declaración de la personalidad para los animales no humanos el objetivo también es lograr la protección de sus derechos básicos.

Sin embargo, en relación con este último punto, quiero señalar algunos problemas que postula Kymlicka y que, a mi criterio, vale la pena revisar con especial atención en esta ocasión.

3.1. Estrategias de declaración de la personalidad legal de los animales. Otras categorías para los animales no humanos: trabajadores, ciudadanos, miembros de la familia, residentes

Tanto en *Zoopolis. A political theory for animal rights*, junto a Sue Donaldson, como en su artículo *Social membership: animal law beyond the property/personhood impasse* (2017), Kymlicka agrega otra dimensión a la postura que sostiene que los animales no humanos merecen gozar de derechos

básicos, consagrados en el ordenamiento positivo, y ser considerados, por ende, sujetos de derecho. Esta otra dimensión es la política y significa que, a la posición de que los animales deben ser sujetos de derecho, se agrega el reclamo de que se reconozca el derecho a ser tratados como miembros plenos de comunidades políticas, es decir, como ciudadanos, y, por tanto, de gozar de derechos de tipo relacionales y no sólo de los básicos negativos. Es decir, los animales domesticados, por ejemplo, no solo tienen derecho a la vida, la integridad física y la libertad sino también al uso del espacio público, a la protección de su salud y a que sus intereses sean tomados en cuenta a la hora de elaborar políticas públicas, por ejemplo. Estos derechos políticos surgen de las relaciones que ya tenemos con los demás animales y, justamente, como las relaciones son distintas con distintos tipos de animales, Kymlicka y Donaldson distinguen entre animales salvajes, domesticados y liminales¹⁵.

¹⁵ Los animales domesticados son todos aquellos que han sido modificados a través de la cría selectiva de los humanos para obtener características que les sean útiles -esto incluye tanto a los denominados animales de compañía como a los que se usan para hacerlos trabajar o como alimento. En dicho proceso estos animales se han convertido, en su mayoría, en altamente dependiente de los humanos para satisfacer todas sus necesidades vitales. Además, ya no tienen un lugar al que “volver”. No hay territorios naturales para ellos -con las posibles excepciones de animales

asilvestrados que se reinsertan exitosamente o de forma más o menos exitosa, como sucede en Australia con caballos y vacas, por ejemplo. Respecto de ellos tenemos la especial obligación de reconocerlos como miembros plenos de nuestras comunidades políticas, es decir, como co-ciudadanos, en las que ya viven. Los animales salvajes, por su parte, son aquellos que viven en sus propios territorios y no dependen, para sobrevivir, de la asistencia humana. Asimismo, son animales que huyen del contacto humano. Estos animales merecen que se los reconozca ciudadanos de sus

Es importante esta distinción y su relación con la cuestión de la personalidad para los demás animales, así como para evaluar lo que Kymlicka propone para salir de lo que cree es el *impasse* en que se encuentran actualmente las estrategias legales. Así, el autor muestra que hay dos estrategias en el ámbito jurídico respecto de la lucha por los derechos de los demás animales. Una es la que busca el reconocimiento de los demás animales como sujetos de derecho. Este objetivo se persigue de dos maneras típicas: judicial -a través de presentación de recursos como el de *habeas corpus*, como el caso de la chimpancé Cecilia en Mendoza o el caso Sandra- o legislativa¹⁶. En este último sentido, por ejemplo, organizaciones como *Great Ape Project* buscan lograr declaraciones legislativas que reconozcan a los grandes simios como personas no humanas. Por otro lado, otras estrategias legales buscan modificar o prohibir algunas prácticas crueles y degradantes que

propios estados soberanos respecto de los que, *prima facie*, no deberíamos intervenir. Por último, los animales liminales representan el enorme grupo, normalmente olvidado, de animales que viven en zonas urbanizadas pero que no tienen el tipo de relación que tenemos con los domesticados -ni son plenamente independientes como los salvajes-. La procedencia de los liminales es diversa y no se trata de una categoría biológica rígida -pueden ser animales domesticados que ya no viven con humanos, como las palomas *Columba livia*, o salvajes que se adaptaron a las ciudades por pérdida de su hábitat, como los coyotes o ciervos en algunos

sufren los animales con especial atención al grupo denominado “de granja”¹⁷.

Cada una de estas estrategias tiene sus problemas y algunas ventajas. En el primer caso, la declaración de la personalidad humana es un objetivo de máxima y es lo adecuado desde el punto de vista moral, pero nótese que las estrategias siempre buscan tal objetivo respecto de determinados animales: salvajes y con características similares a las humanas. No es que esto sea una forma de especismo, sino que es una estrategia para lograr mostrar la inconsistencia de negarles los derechos a animales que tienen una cercanía genética y un parecido muy notorio con nosotros. Socialmente, estamos más preparados para reconocer esto y, suponen los que siguen este camino, éste será el primer paso hacia el reconocimiento de la personalidad de todos los demás animales. Pero, aunque se pueda avizorar que en el futuro más y más casos de animales como gorilas y

países. Para estos animales la propuesta es considerarlos residentes legales con un marco de derechos básicos iguales a los del resto, pero con menores obligaciones de nuestra parte en términos de salud, en comparación con los domesticados, por ejemplo.

¹⁶ A nivel internacional, la estrategia judicial es la que sigue Steven Wise y su fundación: *Non Human Rights Project*. Ver: <https://www.nonhumanrights.org/>

¹⁷ Ejemplo de trabajos en esta línea: <http://hsi.org/spanish/?referrer=https://www.google.com.ar/>



chimpancés, y quizás elefantes y grandes cetáceos, sean reconocidos como personas no humanas con derechos básicos, tanto judicialmente como en leyes específicas, esto no mejorará la situación de los billones de animales que son asesinados para ser consumidos. Es decir, los animales domesticados que viven con nosotros para ser asesinados y convertidos en alimento, están lejos de ser reconocidos como merecedores de tal tratamiento. E incluso peor, aun en los distintos países en que se reconoció que no son cosas sino seres sintientes, o en los que se garantiza su protección legal con un estatus distinto al de cosa, la situación sigue siendo la misma para los animales¹⁸. De otra parte, las reformas de las condiciones de vida actuales de los animales de granja, en países en que las organizaciones de defensa de los animales se involucran en tales estrategias, si bien tienen más éxito que los más ambiciosos proyectos de modificación del estatus de cosa de los demás animales, dejan sin cuestionar el uso de los animales y, por eso, es muy debatible que sus logros sean relevantes para el objetivo final de la liberación animal. Y, además, las formas de explotación que mejoran o se eliminan no

obturar nuevas formas de crueldad contra las que se deberá volver a empezar.

Frente a esta situación, Kymlicka señala una tercera vía que de hecho está teniendo lugar sin que sea postulada por los grupos defensores de los derechos de los animales y que, además, es congruente con el agregado de la dimensión política de los derechos relacionales que propone. Esta vía alternativa, que no desplaza el objetivo de proteger a los animales como sujetos de derecho, es su reconocimiento como miembros de la familia o como trabajadores. De hecho, en su trabajo, cita jurisprudencia en que las partes de un matrimonio en proceso de divorcio instan al reconocimiento de un miembro no humano como parte de la familia, así como casos de muertes de animales domesticados de compañía como algo más que un mero objeto con valor de mercado. Además, refiere al reconocimiento de perros del ejército como miembros de los equipos frente a su anterior estatus de parte del equipamiento. El autor mira con atención todos estos casos puesto que estima que podrían ser un posible avance respecto del estatus quo¹⁹.

¹⁸ Ver Kymlicka (2017, p. 5) y su mención a los códigos civiles alemán, suizo y de Quebec, así como las constituciones alemana y austríaca.

¹⁹ De hecho, en la actividad en que se presentó una primera versión de este trabajo, uno de los expositores, el profesor titular de Derecho de Familia de la facultad de Derecho (UBA), Dr. Solari,

explicó casos en que se plantean en los tribunales locales la discusión sobre el destino de los animales de la pareja en términos de guarda o derecho de visita luego de un divorcio. Y, de manera coincidente con la tendencia que observa Kymlicka, también apoyó la postura de que sean reconocidos como miembros de la familia y no como meras



Ahora bien, sólo quiero dejar en enunciado lo que Kymlicka plantea. Hay tanto una lectura positiva como escéptica de estos hechos. Quizás no sea más que una mera reforma y limitada a algunos casos puntuales y, por ende, no implique el comienzo del cambio que todos quienes rechazamos el especismo esperamos. Pero, como también sugiere el autor, quizás estas nuevas peticiones y su recepción positiva, que rompen con la lógica personalidad versus anti crueldad en la explotación, abran nuevos caminos para pensar nuestras relaciones con los demás animales. Es posible que algunas modificaciones se den de maneras no anticipadas por quienes intentan lograr reformas sociales de peso en nuestras relaciones con los demás animales. Ciertamente, Kymlicka ve con optimismo estas acciones legales porque su manera de aproximarse a la cuestión es prestando especial atención a un hecho que suele dejarse de lado: que los animales no humanos están entre nosotros -los domesticados y los liminales- pero, aun cuando vivan en sus hábitats como los salvajes, los afectamos de múltiples maneras que ni siquiera reconocemos.

cosas con las que no parecen tener mucho en común.

²⁰ Por eso la postura es distinta a la de otros autores que rechazan también el especismo. Su énfasis en que los animales están entre nosotros y que no basta con dejar en paz a los animales salvajes, puesto que

Deben tomarse en cuenta, entonces, tanto la fuerte interrelación y las formas de interdependencia así el impacto que tenemos en sus vidas al momento de discutir la cuestión de los animales no humanos²⁰. El autor ve en la interacción diaria con los animales no humanos, la visibilización de su presencia en nuestras sociedades y el hecho de que cada vez más personas reclamen espontáneamente que, al menos algunos, dejen de ser tratados como cosas, situaciones que podrían generar el tan esperado cambio hacia la eliminación del especismo.

4. Conclusiones

Hasta aquí sostuve que las palabras pueden tener distintos significados, todos legítimos, que el derecho por sí sólo no basta para interpretar las palabras en que se expresa y que, en tanto conjunto de normas vigentes, no obliga por sí solo, sino que hay que revisar su calidad o corrección moral. Que la cuestión de la personalidad legal de los animales debe abordarse teniendo en cuenta que la palabra persona significa distintas cosas en distintos ámbitos y que, en el ámbito jurídico,

hay múltiples formas de impacto negativo ni siquiera abordados en los trabajos de ética animal, pone el foco en aspectos que obligan a mirar las relaciones y no sólo los derechos de los animales y nuestros deberes de abstención de dañarlos.



reconocemos la calidad de sujeto de derecho a miembros de la especie *Homo sapiens* sin que tengamos en cuenta su capacidad ni características arbitrarias como el género o la raza. Incluso también les garantizamos derechos a las personas jurídicas. En gran parte, las exigencias de que los demás animales sean personas en sentido metafísico para otorgarles el estatus de sujetos de derecho -por ejemplo, que sean racionales, que puedan hablar, que sean responsables moralmente- es producto del especismo, que es una manera injustificada de discriminación. Y, además presenté tres escenarios posibles para discutir si los animales deben ser considerados sujetos de derecho: el teórico, el legislativo y el judicial. Es en este último ámbito en que la obligatoriedad del derecho como conjunto de normas vigentes, es decir, como un hecho, y la interpretación de palabras como persona o habitante, necesitan de la explicitación y revisión de los principios morales que utilizamos. Asimismo, incorporé la noción de subjetividad como más apropiada, para el caso de los animales humanos y no humanos, como aspecto a reconocer en los

demás en lugar de la más exigente noción de personalidad metafísica o moral conectada con la personalidad legal.

Finalmente, dejé planteada la cuestión de las estrategias legales que se encuentran en estado de parálisis según muestra Kymlicka. Estas estrategias, que oscilan entre obtener el reconocimiento de la personalidad para algunos animales o la mejora de las condiciones de vida de los animales más explotados, podrían verse revitalizadas si se exploraran y profundizaran los caminos que ya aparecieron como posibles: los animales como miembros de la familia o como compañeros de trabajo²¹. Todavía queda por ver si estos caminos resquebrajan el orden vigente que somete a los demás animales a todas las formas de explotación, uso y abuso o es sólo una reforma específica que no cuestiona el especismo. Sin embargo, esta opción en nada obsta a que las organizaciones y teóricos sigan insistiendo en la necesidad de reconocerles el estatus de sujeto de derecho que es, en nuestro paisaje legal, la forma que tenemos para que sean plenamente reconocidos, tanto como poseedores de derechos

²¹ De ninguna manera el autor habla de regulación del trabajo, sino que subraya el reconocimiento de animales que trabajan como miembros de un equipo en tanto algo positivo -pero no apoya este reconocimiento como estrategia adecuada para los defensores de los animales ni de los teóricos. La cuestión del trabajo de los animales no humanos es tratada con toda la profundidad posible en

Zoopolis... (2011, p. 139-142) en que los autores exploran tanto la situación actual, que condenan, como el trabajo en una posible sociedad justa en que algunos animales, con ciertas aptitudes, encuentren algún placer en alguna actividad -como el pastoreo-.



básicos como para empezar a discutir si pertenencia como miembros políticos. En definitiva, como espero haber demostrado, no hay razones jurídicas ni morales para negarse a dicho reconocimiento legal.

SILVINA PEZZETTA

Doctora en Derecho, Investigadora de CONICET (Argentina), profesora de Ética Animal y Teoría General del Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, profesora de doctorado en la Universidad de Morón.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló Regla, Josep (2012). Interpretación constitucional. Algunas alternativas teóricas y una propuesta. *Revista Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nro. 35.
- Alfonso Ruiz, Miguel (1997). Derecho y punto de vista moral. *Anuario de filosofía del derecho XIV*.
- Blasco, J.L., Grimaltos, T. y Sánchez, D. (1999). *Signo y pensamiento. Una introducción filosófica a los problemas del lenguaje*. Barcelona, España: Ariel.
- Bobbio, Norberto (1991). *El problema del positivismo jurídico*. México D.F., México: Fontamara.
- Carrió, Genaro (1986). *Notas sobre derecho y lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo Perrot, 3era. Edición aumentada.
- Cochrane, Alasdair (2010). *An introduction to animals and political theory*. Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Donaldson, Sue y Kymlicka, Will (2011). *Zoopolis. A political theory of animal rights*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Garner, Robert (2016). Animal rights and the deliberative turn in democratic theory. *European Journal of Political Theory*, 0 (0).
- Guastini, Riccardo (1999). *Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho*, Barcelona, España: Gedisa.
- Hart, Herbert (1992). *El concepto de derecho*. Buenos Aires, Argentina: Abeledo Perrot.
- Horta, Oscar (2010). What is speciesism? Recuperado de: <https://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2010/05/whatisspeciesism.pdf>
- Horta, O. (2011). La cuestión de la personalidad legal más allá de la personalidad humana. *Revista Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, nro. 34.
- Kymlicka, Will (2017). Social membership: animal law beyond the property/personhood impasse, *Dalhousie Law Journal*, Vol. 40, Number 1, Spring 2017.



- Moreso, Juan José (2000). Algunas consideraciones sobre la interpretación constitucional. *Revista Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nro. 23.
- Marmor, Andrei (2001). *Interpretación y teoría del derecho*. Barcelona, España: Gedisa.
- Nino, Carlos (2014). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires, Argentina: Astrea.
- Nino, Carlos (2013). *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional*. Buenos Aires, Argentina: Astrea.
- Nino, Carlos (2007). *Derecho, moral y política I. Metaética, ética normativa y teoría jurídica*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Nino, Carlos (1997). *La constitución de la democracia deliberativa, Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- O'Sullivan, Siobhan (2011). *Animals, equality and democracy*. Nueva York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Regan, Tom (1983). *The case for animal rights*. Los Angeles, Estados Unidos: University of California Press.
- Roca Pérez, Victoria (2002). Derecho y razonamiento práctico en C.S. Nino, tesis doctoral.
- Recuperado de: www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/derecho-y-razonamiento-practico-en-cs-nino--0/
- Singer, Peter (2009). *Animal liberation*. Nueva York, Estados Unidos: Harper Perennial, New York.
- Singer, Peter (1999). *Practical ethics*. New York, Estados Unidos: Cambridge University Press.



ÉTICA DE(SDE) EL ANIMAL. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA NO ANTROPOCENTRISTA Y SU COMPATIBILIDAD CON UN MARCO DE DERECHOS

Ética de(sde) o animal. Sobre a possibilidade de uma ética não antropocentrista e sua compatibilidade com uma estrutura de direitos

Ethics of (from) the animal. On the possibility of a non-anthropocentric ethics and its compatibility with a structure of rights

Nahid Steingress Carballar¹

El objetivo de este trabajo es responder dos preguntas. La pregunta principal es si las herramientas ofrecidas por la razón y la teoría moral son suficientes para superar las trampas del paradigma antropocentrista. La segunda pregunta concierne a la posibilidad de compatibilizar una ética animal no antropocentrista con un marco de derechos. Si aceptamos que es posible una ética no antropocéntrica y abordamos la cuestión de los derechos, debemos antes repensar los derechos en sí. Los marcos de derechos ligados a la ciudadanía plantean algunos problemas. Como alternativa a esta visión, se ha planteado la posibilidad de establecer un vínculo entre derecho y corporalidad.

Palabras clave: antropocentrismo, casuística, derechos, cuerpo, vulnerabilidad.

¹ Doctoranda, Universidad de Alicante
E-mail: nstecar@gmail.com



O objetivo deste trabalho é responder duas perguntas. A primeira questão interroga se as ferramentas oferecidas pela razão e pela teoria moral são suficientes para superar as armadilhas do paradigma antropocentrista. A segunda, concerne à possibilidade de compatibilizar uma ética não antropocentrista com um conjunto de direitos. Se aceitamos que é possível uma ética não antropocentrista e abordamos a questão dos direitos, então devemos repensar os direitos em si mesmos. As estruturas atreladas aos direitos relacionados com a cidadania apresentam alguns problemas. Como alternativa a esta visão, tem-se sugerido a possibilidade de estabelecer um vínculo entre o direito e a corporalidade.

Palavras chave: antropocentrismo, casuística, direitos, corpo, vulnerabilidade.

The aim of this study is to answer two questions. The first one interrogates if the conceptual tools offered by the reason and by the moral theory are enough to overcome the difficulties of the anthropocentric paradigm. The second one deals with the possibility of coordinating animal ethics with the rights framework. If we accept that a non-anthropocentric animal ethics is possible and if we approach it to the issue of the rights, then, first of all, we must reconsider the rights themselves. The structures articulated to the rights related to the citizenship raise some difficulties. As an alternative to this view, it has been suggested the possibility to establish a link between rights and the corporeality.

Keywords: anthropocentrism, casuistry, rights, body, vulnerability.



A menudo los que se dedican a la ética animal se enfrentan a una pregunta: ¿cómo puede ser la ética una ética animal, si ésta es desarrollada y formulada por humanos? Le siguen objeciones tales como que no es posible que el ser humano desarrolle una teoría moral no antropocentrista, esto es, que no es posible separar al sujeto del resultado de su pensamiento. No obstante, distintas aportaciones desde el campo de la filosofía y la ética nos acercan a un terreno que se autoproclama no antropocentrista y nos ofrecen herramientas conceptuales y argumentativas para detectar y eliminar lógicas antropocéntricas. La pregunta principal que se tratará de responder en las próximas páginas es si estas herramientas son suficientes para superar el paradigma antropocentrista en la ética animal. Para ello, se revisarán las ideas del juez Richard Posner sobre teoría moral (Posner, 2004, pp. 78-92) y, posteriormente, se reflexionará sobre la posibilidad de establecer una autonomía total en la ética animal. A este respecto, se presentarán las ideas principales del trabajo de Paola Cavalieri, *The Death of the Animal. A Dialogue on Perfectionism* (2009). Por último, se reflexionará también sobre la compatibilidad de una ética no antropocentrista con un marco de derechos. Derrida rechazaba rotundamente el marco de derechos como una opción dentro de la práctica y el pensamiento ético animal por su profunda conexión con diversos sistemas de dominación a lo largo de la historia

(Derrida, 2008). Sin embargo, muchas personas dedicadas a la ética animal defienden teorías de derechos animales, un campo ampliamente estudiado desde la filosofía moral y otras disciplinas. Al explorar estas teorías surgen varias preguntas. ¿Son los derechos inherentemente antropocentristas? Y en caso de que no lo sean, ¿qué requisitos debe cumplir y qué fundamentos debe sustentar un marco de derechos no antropocentrista?

Sobre la posibilidad de superar el paradigma antropocentrista en la ética animal

La pregunta con la que empezaba la introducción de este artículo (¿cómo puede ser la ética una ética animal, si ésta es desarrollada y formulada por humanos?) tiene una sencilla respuesta desde una perspectiva no especista: los seres humanos somos también animales, por lo que (si seguimos la lógica de pertenencia en la que se basa la pregunta) una ética animal, aun formulada por animales humanos, puede fundamentarse en elementos comunes entre los miembros del reino animal, como la sintiencia. No obstante, que pertenezcamos al género humano no implica que cualquier resultado de la reflexión humana sea necesariamente antropocentrista. Decir lo contrario sería establecer una correlación lógica tan absurda como sostener que las reflexiones y juicios emitidos por una



persona blanca son necesariamente supremacistas o que los varones no pueden desarrollar ideas feministas. La pertenencia del agente ético o del sujeto pensante a una comunidad determinada no determina que éste vaya a defender necesariamente la superioridad moral de esa comunidad sobre otras. Sin embargo, esta pregunta nos acerca a una cuestión de fondo de mayor complejidad: el paradigma antropocentrista. El lenguaje, la cultura y los significados que conforman la constelación de pensamientos e ideas que surgen de nuestra sociedad son, de base, profundamente antropocentristas. La complejidad de la cuestión reside en que las herramientas básicas que tenemos para reflexionar y desarrollar modelos teóricos y morales son, en su mayoría, dispositivos culturales antropocentristas ¿Significa esto que debemos renunciar a la lengua, la cultura y los significados para emanciparnos del paradigma antropocentrista? A continuación, se presentarán los argumentos expuestos por el juez Richard Posner (2004) y la interpretación que hace de estos Elisa Aaltola (2010, pp. 25-50). Posner defiende que la ética debe basarse necesariamente en intuiciones (el conjunto de las cuales Aaltola denomina paradigma) y no en la razón o en teorías morales. También se revisarán sus ideas sobre la posibilidad de un cambio de valores dentro de un paradigma.

El paradigma antropocentrista de Posner

Si la ética animal encuentra su fundamento más sólido en la razón moral y en la teoría, Posner sostiene que la ética no debe basarse en cuestiones teóricas, que niegan sistemáticamente los paradigmas establecidos, sino en paradigmas y significados comunes (Posner, 2004). De este modo, se sitúa dentro de una tendencia casuística en la que las cuestiones éticas se resuelven desde la perspectiva de los paradigmas más que desde el juicio racional teórico, esto es, se buscan soluciones que encajen en la comprensión normativa de la realidad y con las intuiciones generales. Esta tendencia está bastante extendida en campos como, por ejemplo, la ética médica o la bioética (Jonsen y Toulmin, 1992). En el caso de cuestiones relativas a los animales no humanos, esta postura nos llevaría a defender que deben resolverse de acuerdo a la comprensión normativa del valor que tienen los animales en nuestro paradigma cultural, esto es, de acuerdo al paradigma antropocentrista-especista. Debemos tener en cuenta, como apunta Aaltola, que la casuística no es específicamente antropocentrista ni está vinculada a un sistema de valores concreto, sino que depende del contexto social y cultural. Así, es pertinente remarcar que la casuística de la que habla Posner pertenece a un “paradigma antropocentrista” (Aaltola, 2010, p. 30). Afortunadamente podemos



identificar una pluralidad de paradigmas en el pensamiento occidental del siglo XX y XXI. Algunos de estos proponen otras visiones sobre la relación humano-animal. Pero, y como critica Aaltola, si existe una amplitud plural de paradigmas entre los que elegir, ¿por qué elegir el paradigma antropocentrista, de entre todos, como el más adecuado para sustentar la ética? (Aaltola, 2010, p. 33). Posner parece justificar su defensa argumentando que es la opción mayoritaria y la creencia general más extendida y “sana”, y que otras formas de considerar la relación humano-animal son “bizarras” e “insanas” (Posner, 2004, pp. 60, 65, 69). Nuevamente, el argumento de la cantidad no es suficiente para justificar la elección de un paradigma como la opción más adecuada para la ética. Podríamos poner infinidad de ejemplos de paradigmas pasados que hoy día nos parecen atroces y totalmente cuestionables éticamente. El mismo Posner admite que su preferencia por un paradigma “humanista” o antropocentrista es difícil de defender teóricamente (2004, p. 67). Junto con el argumento de la cantidad, Posner justifica también su posición recurriendo a la importancia de la intuición, entendida ésta como la manifestación y reflejo de las formas de pensamiento de un paradigma. La intuición es elevada por el juez a una posición de superioridad e invulnerabilidad frente a argumentos morales de cualquier tipo: “Indeed I believe that ethical

arguments is and should be powerless against tenacious moral instincts” (Posner, 2004, pp. 66-67).

Peter Singer, el afamado filósofo y escritor de *Animal Liberation* (1986), respondió al juez Posner criticando el relativismo de su postura y advirtiendo de los peligros que entraña (Singer, 2004, pp. 78-92). Ejemplifica su advertencia alegando que, sin el uso de la razón y la reflexión moral, los nazis no habrían tenido motivos para cambiar su comportamiento, ya que este se correspondía a un paradigma generalizado en la sociedad y las instituciones (Singer, 2004, p. 88). Según Posner, no es la tarea del pensamiento filosófico cambiar los paradigmas. Más bien es al revés: un cambio en el paradigma (motivado por factores ajenos a la razón, como contingencias económicas) puede dar lugar a una nueva moralidad, pero nunca en sentido contrario:

Our moral norms regarding race, homosexuality, nonmarital sex, contraception, and suicide have changed in recent times, but not as a result of ethical arguments. [...] As far as our changing attitudes toward sex are concerned, the motive forces have again not been philosophical or, even, at root, ideological. They have been material (Posner, 2004, p. 68).

Como bien advierten Singer y Aaltola, los riesgos de abandonar la



moralidad a meras contingencias históricas son considerables y peligrosos (Aaltola, 2010, p. 31 y Singer, 2004).

Sin embargo, si de algo nos puede ayudar la casuística antropocentrista de Posner, es para recordarnos la relevancia que tienen las creencias y las intuiciones que encontramos muchas veces en el trasfondo de teorías morales. El paradigma antropocentrista es realmente un sistema de significados, creencias e intuiciones muy extendido y con raíces profundas en el pensamiento occidental. Esto nos sitúa en una coyuntura en la que aún es posible una ética animal no antropocentrista fundamentada racionalmente, pero en la que debemos ser muy cautos con los conceptos que empleamos, así como con las lógicas que reproducimos. A este respecto es notable el trabajo de Cavalieri, *The Death of the Animal* (2009). Seguidamente se expondrán las ideas principales de Cavalieri sobre la necesidad de dotar a la ética de autonomía respecto a otros sistemas y disciplinas, y sobre las principales lógicas antropocentristas que podemos detectar en el pensamiento ético tradicional.

La autonomía de la ética de Paola Cavalieri

El trabajo de Cavalieri (2009) toma el formato de un diálogo entre dos filósofos ficticios, Alexandra, proveniente de la Filosofía Analítica, y Theo, de la Filosofía

Continental. A partir del intercambio dialógico y mayéutico entre ambos personajes, Cavalieri sostiene que los grandes paradigmas y narraciones míticas, religiosas y filosóficas del pensamiento occidental encierran estructuras que responden a preguntas fundamentales. Estas estructuras son, sin embargo, traducidas a jerarquías y marcos normativos que determinan el estatus moral y las normas de conducta de una comunidad, trascendiendo de este modo a la ética (Cavalieri, 2009, p. 6). La cuestión central que descansa en el fondo de toda su argumentación es la crítica a las diversas formas que el perfeccionismo moral ha adoptado a lo largo de la historia de la filosofía. La autora entiende por perfeccionismo moral la idea de que ciertos seres conscientes merecen un mayor estatus moral por tener unas características o atributos que otros carecen o por tenerlas más desarrolladas (Cavalieri, 2009, p. 3). Cavalieri identifica una incoherencia lógica fundamental en este planteamiento. El perfeccionismo moral es rechazado a nivel intraespecie, esto es, entre los seres humanos, entre los que debe prevalecer y defenderse la igualdad moral (Cavalieri, 2009). No obstante, las mismas teorías que defienden la igualdad moral intraespecie permiten este perfeccionismo moral con respecto a miembros de otras especies, justificando así la superioridad moral de los seres humanos. La autora señala que esta



confusión lógica ha sido transmitida y heredada bajo la forma de prejuicios normativizados a través de diversos discursos hasta trascender a la ética actual. Esta incoherencia lógica tiene dos soluciones: o bien reconocer una gradación o jerarquía moral intraespecie entre los seres humanos, o bien otorgar a los animales un estatus moral básico e igual al de los seres humanos (Cavaleri, 2009).

A lo largo de su análisis crítico, Cavaleri arriba a la deconstrucción de dos conceptos fundamentales en el perfeccionismo moral: el valor intrínseco y el agente moral. Respecto al valor intrínseco, la autora advierte de su uso reciente con fines perfeccionistas en campos como la bioética (Cavaleri, 2009, pp. 27-28). Me detendré ahora a exponer más detalladamente el análisis de Cavaleri sobre el agente moral en el marco de la ética de la virtud. Esta es, quizás, una de las ideas principales de su trabajo y un capítulo donde sienta las bases de su propuesta ética. Cavaleri observa en la ética de la virtud un exagerado énfasis en el agente moral (es decir, en aquellos seres cuyo comportamiento puede someterse a una evaluación moral), en detrimento de los pacientes morales (aquellos seres cuyo trato puede someterse a evaluación moral). La consideración de los pacientes morales relevantes se basa, una vez más, en un marco perfeccionista dogmático y antiigualitarista (Cavaleri, 2009, pp. 13-14). Esto genera

importantes confusiones conceptuales que Cavaleri analiza en su trabajo. Confusiones que concluyen, erróneamente, que (1) sólo las acciones ejecutadas por agentes morales tienen un contenido moral relevante, sensible a ser evaluado, y que (2) un individuo que puede actuar moralmente es mejor que uno que no puede. Cavaleri señala así que esta confusión oculta el hecho de que los seres que merecen protección moral no coinciden lógicamente con los seres que pueden actuar moralmente (Cavaleri, 2009, p. 17).

La propuesta de Cavaleri se fundamenta en la autonomía de la ética, esto es, en el proyecto de basar la ética en su propia esfera racional, en sus propios criterios de justificación y en el método analítico (Cavaleri, 2009, p. 38). Traduce su conclusión sobre los seres que merecen protección moral al marco de los derechos, apuntando que la única condición para disfrutar de la protección moral que ofrecen los derechos es ser un agente intencional (Cavaleri, 2009, p. 39). Así, se puede concluir que nada indica que no sea posible la superación del paradigma antropocentrista en la ética animal. La visión de Posner nos muestra los peligros de una ética basada únicamente en los paradigmas culturales vigentes y contingentes al contexto, mientras que el trabajo de Cavaleri nos advierte de que, aun cuando se fundamenta la ética en la razón y la teoría moral, se debe ser precavido con las



diversas formas de transmisión del antropocentrismo y del perfeccionismo moral que trascienden al pensamiento ético. No obstante, es llamativo que después de su argumentación en favor de una autonomía total de la ética, Cavalieri acepte tan fácilmente la posibilidad de incluir a los animales no humanos en un marco de derechos. Cavalieri ve en la doctrina de los derechos humanos la mayor resistencia que se puede emplear contra el perfeccionismo moral, ya que reestablece la conexión entre valor intrínseco y subjetividad y pone en práctica un marco igualitarista radical (Cavalieri, 2009, p. 39). Otros filósofos, como Derrida, han sido más cautelosos a la hora de incluir al animal en el marco de derechos, argumentando que antes de dar ese paso es necesario repensar completamente la noción de derechos (Derrida, 2008, pp. 107-108). El marco de los derechos forma parte de un sistema que ha explotado y abusado de los animales continuamente y en una definición del sujeto excluyente, por lo que su inclusión en este sería cuanto menos paradójica.

Sobre la compatibilidad de una ética animal no antropocentrista con un marco de derechos

Partiendo de la necesidad de reconsiderar la noción de derechos, se ha tratado aquí de encontrar una perspectiva desde la que repensar la cuestión del animal y de los

derechos, tanto de los humanos como de los no humanos. Se pretende así vencer las lógicas antropocentristas habituales en las doctrinas y teorías de derechos y encontrar un terreno conceptual y ontológico en el que ética animal y marco de derechos sean compatibles más allá del antropocentrismo. Comenzaré presentando la propuesta de los derechos ligados a la ciudadanía de Donaldson y Kymlicka (2011) y señalando las debilidades de ésta. En segundo lugar, desarrollaré una reflexión sobre los derechos desde la perspectiva de la corporalidad, tomando como punto de partida el concepto de vulnerabilidad y precariedad de Judith Butler (2004 y 2009).

Derechos y ciudadanía

Robert Garner analiza en *The Political Theory of Animal Rights* (2005) nuestra relación con los animales desde el prisma de la filosofía política, contemplando cuestiones como la justicia, la libertad o los derechos. Su conclusión es que la promoción de una teoría política que respete los intereses de los animales es posible, pero siempre que se renuncie a que esta sea una cuestión únicamente humana. En una línea similar se desarrolla la propuesta de Donaldson y Kymlicka. Estos proponen que, para lograr un cambio sustancial con respecto a la explotación animal, es necesario crear un nuevo marco moral que conecte el trato a los animales



directamente con los principios fundamentales de la justicia democrática liberal (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 3-5). Señalan que las teorías de derechos animales convencionales se han centrado únicamente en la defensa de unas obligaciones negativas para con los animales, así como que existe una tendencia a separar el mundo animal del humano de forma exclusiva (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 6-9). Donaldson y Kymlicka defienden que una teoría de derechos que se limite a estas obligaciones negativas no es suficiente, sino que sería en todo caso positivo desarrollar obligaciones positivas basadas en las distintas formas de interacción entre animales humanos y no humanos (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 49). Su objetivo es, por lo tanto, establecer un marco de condiciones y obligaciones en el que puedan florecer interacciones interespecie respetuosas y enriquecedoras. Con este fin, proponen que el mejor y más elaborado marco para esto es el de los derechos de ciudadanía. Si bien es una propuesta novedosa, Donaldson y Kymlicka se encuentran con una gran dificultad, tanto para pensar en los derechos de los humanos como de los no humanos. Este es el de la frágil frontera entre ciudadanos y no ciudadanos (*denizens*), esto es, aquellas personas (o en este caso, animales) que se encuentran al margen del estado-nación y que han perdido o nunca tuvieron el estatus de ciudadanos: indígenas, refugiados,

migrantes, etc. Los autores abordan este problema recurriendo a ciertas herramientas de las teorías liberales, como la soberanía, la autodeterminación, la solidaridad, etc. (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 13-14, 53). No obstante, los hechos históricos y políticos nos muestran una realidad muy diferente. No tenemos siquiera que retroceder en el tiempo, sino volver la vista hacia las fronteras de Europa, para constatar que las teorías liberales no son capaces, en la práctica, de resolver este tipo de conflictos. La crisis de los refugiados es quizás el ejemplo más contemporáneo, pero encontramos muchos más en la historia moderna de la Europa liberal.

Me gustaría, en este punto de la reflexión, recurrir a Agamben y Arendt para pensar sobre la relación entre derechos y ciudadanía, ya que en esta relación se introduce un elemento clave: el cuerpo. En Agamben (1998) está presente implícita y explícitamente la lectura de Arendt. Arendt (2006, pp. 385-430) sugiere cierta conexión entre el estado-nación y los derechos. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 no queda claro, como señala Agamben, si “hombre” y “ciudadano” son dos seres autónomos o si señala un sistema unitario en el que el primero siempre incluye al segundo. Según esta la Declaración de 1789, los hombres nacen libres, iguales y con derechos inalienables (sus derechos van ligados al cuerpo que nace). Sin embargo, la vida



natural se diluye en la figura del ciudadano, en la que los derechos se “preservan”: “the goal of every political association is the preservation of the natural and indefeasible rights of man” (segundo artículo de la Declaración de 1789, disponible en línea en la Goldman Law Library - Avalon Project: http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp). En definitiva, y según Agamben, a partir del nacimiento el sujeto adquiere de forma inmediata la soberanía, pero a partir de ahí el sujeto se transforma en ciudadano. Los derechos se atribuyen al hombre (como cuerpo) sólo en la medida en que el hombre es el punto de convergencia con el ciudadano. Para Agamben, la declaración de derechos representa así la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del estado-nación (Agamben, 1998, p. 75). A partir de la Primera Guerra Mundial y con la decadencia del estado-nación, se producen dos fenómenos: la separación de las nociones nacimiento-nación y la institucionalización de medidas jurídicas que permitían la desnaturalización y desnacionalización en masa (Arendt, 2006, pp. 412-427). La ciudadanía, y con ella los derechos, se convirtió en algo en constante cuestionamiento y que no estaba garantizada por la soberanía ni la autodeterminación. En palabras de Agamben:

[...] we must seriously consider Arendt's claim that the fates of human rights and

the nation-state are bound together such that the decline and crisis of the one necessarily implies the end of the other. The refugee must be considered for what he is: nothing less than a limit concept that radically calls into question the fundamental categories of the nation-state, from the birth-nation to the man-citizen link [...] (Agamben, 1998, p. 78).

La advertencia que la historia nos ofrece y el consejo que nos aporta Agamben nos insta a repensar los derechos descartando el concepto de ciudadanía como base de estos. Y volviendo a la Declaración de 1789, si esta tenía algo positivo y firme para pensar la cuestión de los derechos y la vida natural, era la conexión entre los derechos inalienables y el cuerpo o el nacimiento. A continuación, ahondaremos, pues, en algunas propuestas y teorías en torno a la corporalidad y la vulnerabilidad como ontología social y base para el diseño de una nueva ética. Algunos, como Turner, mantendrán una distancia fundamental entre animales humanos y no humanos (2011), mientras que otros, como Thierman o Butler, dejan abierta la posibilidad de expandir la comunidad de consideración moral a los animales bajo este prisma (Thierman, 2012).



Derechos, corporalidad y vulnerabilidad

Gran parte de los autores que plantean considerar la vulnerabilidad en la filosofía moral y política se reafirman en diferenciar siempre la vulnerabilidad humana de la animal. Algunos aluden como origen de esta diferenciación a la realización vital, exclusiva de los animales humanos, mientras que otros aluden a la agencia moral (Turner, 2011). Me centraré ahora, sin embargo, en analizar la propuesta de Judith Butler. En gran parte de su trabajo, Butler evita incluir en su círculo de consideración moral a los animales, a los que dedica meros comentarios fragmentarios y difusos. No obstante, su obra requiere de un enfoque anti-anthropocéntrico para cobrar sentido completamente, sobre todo cuando considera que la vida humana y animal no son separables ontológicamente:

[...] to reconceive life itself as a set of largely unwilling interdependencies, even systemic relations, which imply that the ontology of the human is not separable of the life of the animal. It is not just a question of two categories that overlap, but of a co-constitution that implies the need for a reconceptualization of life itself (Butler, 2009, p. 75).

A pesar de esto, no duda en reducir su enfoque a los humanos meramente: “perhaps, then, it should come as no

surprise that I propose to start, and to end, with the question of the human” (Butler, 2009, p. 20).

Pero hagamos un breve repaso de en qué consiste esta ontología social propuesta por Butler. Desde la ética de Levinas, Butler defiende que la autoridad moral proviene del Otro, de la interrupción inesperada de la alteridad. Su interés es, principalmente, expandir el marco de consideración moral para incluir a los humanos deshumanizados. Nuestra corporalidad y vulnerabilidad común, en lugar de promover la violencia, es la base para protegernos mutuamente y defender unos principios de justicia y de derechos. De la vulnerabilidad se deriva a su vez la interdependencia. La vulnerabilidad no implica sólo así el riesgo de la finitud y la mortalidad, sino la posibilidad de empatizar y formar una comunidad. De este modo, la vulnerabilidad y precariedad de la vida tiene un componente ético, ontológico y político (Butler, 2009, p. 19). Ético, porque es una forma de pensar al Otro y de reflexionar sobre la relación que mantenemos con la alteridad. Conformar también una “ontología social” porque es el motivo por el que somos sociales y por el que hemos desarrollado la capacidad de estar-juntos. La vulnerabilidad compartida produce la socialización, lo común, la plasticidad y la contingencia. En palabras de Butler,



[...] there is no life without the conditions of life that variably sustain life, and those conditions are pervasively social, establishing not the discrete ontology of the person, but rather the interdependency of persons, involving reproducible and sustaining social relations, and relations to the environment and to non-human forms of life (Butler, 2009, p. 19).

El componente político de su propuesta se deriva de la relación entre vulnerabilidad y luto. El luto como acto político es quizás uno de los elementos más interesantes del trabajo de Butler. Este surge del hecho de que somos vulnerables y de que el Otro, con el que mantenemos relaciones de interdependencia, también lo es. Butler señala que, aunque el luto ha sido considerado tradicionalmente una fuerza pasiva y negativa, convencionalmente recluso al ámbito privado y femenino, este es en realidad una fuerza activa y creativa:

[...] loss becomes condition and necessity for a certain sense of community, where community does not overcome the loss, where community cannot overcome the loss without losing the very sense of the community (Butler, 2003, p. 468).

Así, la vulnerabilidad propia de la vida corporal y el luto ligado a la pérdida de la vida son paradójica y profundamente fecundos, ya que conforman la base de la

comunidad, lo social y la acción colectiva. Cuestiones como quién tiene derechos, quién es considerado un sujeto ético o quién es paciente moral son preguntas políticas y éticas íntimamente ligadas al luto y a la cuestión de qué vidas cuentan como “vidas vivibles”.

Cloë Taylor explora algunos de los posibles motivos por los que Butler rechaza considerar a los animales y responde a estas razones con argumentos interesantes (Taylor, 2008). En primer lugar, Butler enfatiza mucho en el rol del luto como recurso ético. Esto puede hacernos pensar que, como los animales ni reciben ni emplean el luto como recurso moral, no se les debe considerar. Ante este argumento son posibles varias respuestas. Por un lado, son extensamente conocidos los rituales de luto de algunos animales, como los elefantes, lo que nos indica que no es un fenómeno exclusivamente humano. Por otro lado, como señala Taylor, la falta de reciprocidad en ética y política no debe ser un impedimento para adquirir consideración moral, y menos desde la perspectiva de Levinas (Taylor, 2008, p. 62). Si así fuera, tendríamos que excluir también a algunos seres humanos que no cuentan con la capacidad de responder con reciprocidad en cuestiones éticas, como los niños o algunas personas con graves enfermedades mentales.

El segundo motivo por el que Butler excluye a los animales es la



equivalencia que establece entre ser un ser humano humanizado y tener una vida con valor que pueda lamentarse si se pierde. Aquellos seres humanos que han sido deshumanizados pueden rehumanizarse, pero no así aquellos animales que nunca fueron humanos (Taylor, 2008, p. 63). Para Butler no estar humanizado o no ser un ser humano es similar a no tener una “vida real” (2009, p. 146). A estas vidas deshumanizadas o “desrealizadas” (en el sentido de carentes de realidad) se les puede ejercer violencia impunemente. Han perdido todo su valor como vida, no tienen identidad ni individualidad, carecen de biografía. Sin vida no hay pérdida, y sin pérdida no hay duelo. Este proceso de “desrealización”, según Butler, se produce mediante la ausencia de discurso, mediante la censura: “there is less a dehumanizing discourse at work here, than a refusal of discourse that produces dehumanization as a result” (Butler, 2009, p. 36). Taylor señala hábilmente la similitud evidente con el caso de los animales no humanos. Nos pregunta cómo es posible que mostremos en televisión imágenes explícitas de la muerte y el sufrimiento humano, pero que se censuren y oculten las muertes de los animales en los mataderos, cuando de ahí sale el componente principal de muchas comidas de la sociedad occidental (Taylor, 2008, p. 64). Evitar el cara a cara con la vida y la muerte del Otro animal, en términos de Levinas, permite mantener la vida del

animal “desrealizada” sin que interrumpa nuestros planes, y así poder evitar nuestra responsabilidad ética. Este fenómeno se hace aún más evidente en el caso del mascotismo. Existe una gran sensibilización respecto a los animales considerados mascotas, aquellos que han sido con anterioridad individualizados, que tienen nombre, identidad y biografía. No así los empleados para consumo, entretenimiento o experimentación.

La teoría de Butler adquiere mucho más sentido y coherencia si se permite la entrada de los animales en su marco de consideración moral y en su ontología social, ya que con ellos compartimos la corporalidad y la vulnerabilidad sobre la que se construye toda su propuesta. Cuando Butler limita la vida valorable y real a la vida humana, está cometiendo el mismo error que ella denuncia, esto es, la exclusión de muchas vidas de los círculos de consideración ética y política. Aun así, el planteamiento de Butler de tomar la corporalidad y la vulnerabilidad como fuente y origen de una ontología social, de la ética y de la política es profundamente interesante para repensar los derechos y examinar nuestras conexiones e interdependencias con la vida humana y no humana desde un prisma no antropocéntrico.



Conclusiones

En este artículo se ha discutido la cuestión de si la ética animal puede superar el paradigma antropocentrista. Para ello, se han revisado las ideas del juez Richard Posner sobre la casuística antropocentrista y las de la filósofa Paola Cavalieri sobre el antropocentrismo inherente al pensamiento ético occidental. De la reflexión sobre estas tesis se ha concluido que sí es posible el desarrollo de una ética animal que supere el paradigma antropocentrista si esta se basa en la autonomía de la razón y es cautelosa con los prejuicios y narraciones antropocentristas implícitas a muchas de las herramientas y lógicas argumentativas. Si aceptamos que es posible una teoría política y una ética en la que los intereses de los animales estén representados de forma no antropocéntrica y abordamos la cuestión de los derechos animales, debemos antes repensar los derechos en sí. Los marcos de derechos ligados al concepto de ciudadanía plantean algunos problemas profundos difícilmente superables desde el pensamiento político occidental, tal y como evidencia la historia. Como alternativa a esta visión, se ha planteado la posibilidad de establecer un vínculo entre derecho y corporalidad. La aportación de Butler nos ofrece herramientas y categorías conceptuales muy útiles para desarrollar una teoría de derechos universal, basada en la corporalidad y la vulnerabilidad que

compartimos todos los animales y que es compatible con una ética no antropocentrista.



NAHID STEINGRESS CARBALLAR

Doctoranda en la Universidad de Alicante, me especialicé en Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra. He investigado sobre la obra de Hannah Arendt, pero desde hace dos años mi línea de investigación se desarrolla en el campo de la ética animal, el ecofeminismo y la sociología del cuerpo. Actualmente soy miembro del comité editorial de RLECA y trabajo en mi tesis sobre la corporalidad del animal.

BIBLIOGRAFIA

Aaltola, E. (2010). *The Anthropocentric Paradigm and the Possibility of Animal Ethics*.

Ethics and the Environment, 15 (1), doi: 10.1353/een.0.0039

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Butler, J. (2003). *After Loss, What Then?* En. Eng, D. y Kazankian, D. (eds), *Loss: The Politics of Mourning*. California: University of California Press.

Butler, J. (2004). *Precarious Life*, London: Verso.

Butler, J. (2009). *Frames of War*, London: Verso, 2009.

Cavaliere, P. (2009). *The Death of the Animal. A Dialogue on Perfectionism*, New York: Columbia University Press.

Derrida, J. (2002). *Force of Law: the Mystical Foundation of Authority*. En Anidjar, G. (Ed.), *Acts of Religion*. Nueva York y Londres: Routledge.

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

Donaldson, S. and Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis*, Oxford: Oxford University Press.

Garner, R. (2005). *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester: Manchester University Press.

Jonsen, A. and Toulmin, S. (1992). *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley: University of California Press.

Singer, P. (1986). *Animal Liberation*, Wellingborough, Northamptonshire: Thornsons.

Singer, P. (2004). *Ethics Beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner*. En C. Sunstein and M. Nussbaum (Eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2008). *The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee and Animal Ethics*. *Philosophy Today*, 52 (1), doi: 10.5840/philtoday200852142.

Thierman, S. (2011). *The Vulnerability of Other Animals*. *Journal for Critical Animal Studies*, 11 (1/2).

Turner, B. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. University Park: The Pennsylvania

Ética de(sde) el animal. Sobre la posibilidad de una ética no antropocentrista y su compatibilidad con un marco de derechos.

Nahid Steingress Carballar



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

State University Press.

ANIMALES¹, INCAPACES Y FAMILIAS MULTI-ESPECIES

Animais, incapazes e famílias multiespécies

Animals, the incompetent and multi-species families

Pablo Suárez²

Este trabajo pretende explorar si existe alguna relación –y cuál es esta en su caso- entre dos áreas del derecho aparentemente tan diferentes y alejadas entre sí como son el derecho animal y el derecho civil –en especial el derecho de familia-. Pese a que una primera aproximación a esta indagación pareciera indicar que ninguna relación existe entre estas disciplinas, en lo que sigue sugeriré que en verdad puede encontrarse entre las mismas una vinculación más cercana de lo que se presume, y a su vez que ambas tienen mucho para aportar a la otra.

Palabras clave: animales, derecho de familia, familias multi-especies

¹ Podría resultar más exacto hablar de “animales no humanos”, dado que los humanos pertenecemos también al reino animal. Se utilizará, sin embargo, aunque con importantes prevenciones, el término “animales”. Ello no sólo por razones de fluidez en la lectura, sino principalmente dado que el término “animales no humanos” coloca del lado de éstos un calificativo que insinúa una no adecuación o anormalidad (el ser que se define por no ser alguien más), aglutinando a su vez esta noción a innumerables especies que nada tienen que ver entre sí salvo el *no ser Homo sapiens*. Esto último también ocurre con el término “animal”, el que resulta de un apilamiento de seres de sexualidad indiferenciada, castrada (Derrida, 2008, p. 57). Por esta razón Derrida utiliza “animot” (“l’animot”), término inventado, “quimérico”, que pese a ser singular al mismo tiempo no se distingue fonéticamente del plural *animaux* (animales) del francés, recordándonos dicha hibridez que la monstruosidad de quimera se debía a no otra cosa que a su multiplicidad, a tener cabeza y pecho de león, entrañas de cabra, cola de dragón (p. 58).

² Abogado. Profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad de Palermo. Este trabajo fue presentado en una versión preliminar en las “I Jornadas Interdisciplinarias de Debate en torno a los Animales No Humanos”, llevadas a cabo en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA) el 12 de diciembre de 2017. E-mail: psuarez@derecho.uba.ar

Este trabalho pretende explorar se existe alguma relação – e qual seria a relação – entre duas áreas do direito aparentemente tão diferentes e distantes entre si como são o direito animal e o direito civil – em especial o direito de família. Embora uma primeira aproximação em relação a esta questão possa indicar que uma tal relação não exista, no que se segue eu sugiro que há, de fato, uma vinculação mais estreita entre estas esferas do direito do que se costuma presumir e que, por sua vez, uma tem muito a oferecer a outra.

Palavras-chave: animais, direito da família, famílias multi-espécies

This paper aims to explore if there is any relation – and which is it, in that case - between two areas of the law that seem so different and so far from each other, such as animal rights and civil law – family law in particular. Even though a first approach to this question might indicate that no such relation exists, in what follows I would like to suggest that there is, in fact, a closer link between those disciplines than it is imagined, and that at the same time both of them have much to offer to the other.

Keywords: animals, family law, multi-species families

I.

Me interesa en este trabajo explorar si existe alguna relación –y cuál es esta en su caso- entre dos áreas del derecho aparentemente tan diferentes y alejadas entre sí como son el derecho animal³ y el derecho civil –en especial el derecho de familia-. ¿Qué relación puede existir entre una de las ramas más tradicionales del derecho, como es el derecho de familia, y esta relativamente nueva área de interés que es el derecho animal?

La primera y más difundida respuesta seguramente será que no existe ninguna relación entre ambas disciplinas. A su vez, quienes se interesan por el derecho animal probablemente piensen que el derecho de familia es un área del derecho históricamente muy influenciada por ideas religiosas y conservadoras –y con un residuo muy importante de ellas aún-; mientras que quienes se interesan por el derecho de familia tal vez consideren que el derecho animal es algo “moderno” (posmoderno), que se ocupa de cuestiones que podrían tener algún interés en

abstracto pero que en contexto resultarían menores, o que directamente devalúa las discusiones que se dan en el ámbito del derecho de familia (al colocar a las injusticias que sufren los animales en un lugar similar a las que por ejemplo sufren los niños).

Quisiera en lo que sigue proponer las siguientes hipótesis, que desafían las ideas anteriores: (1) Que las dos áreas del derecho mencionadas efectivamente están relacionadas. (2) Que el derecho animal puede efectuar aportes valiosos al derecho civil y al derecho de familia en particular, principalmente el de llevar el concepto moderno de familia a una necesaria derivación: la aceptación de la noción de familias multi-especies de humanos y animales. Y finalmente (3) que el derecho de familia –y áreas de estudio que surgieron del mismo como los estudios de la discapacidad⁴ y el derecho de niños, niñas y adolescentes- tiene mucho que aportar al derecho animal, centralmente a partir de su crítica a la categorización binaria entre capaces e incapaces, su promoción de un tipo de agencia no lingüística y gradual, y

³ Con derecho animal no me refiero al conjunto de normas positivas que regulan –de modo insuficiente y sobre todo inadecuado- el uso que se hace de los animales, sino a la acepción que se otorga a este término en el mundo anglosajón (*animal rights*), que se refiere a los derechos fundamentales que les corresponden a los animales, término análogo en este sentido al de derechos humanos.

⁴ Del término inglés *disability studies*. Dado que se trata de una denominación que en el mundo anglosajón adquirió carta de ciudadanía, se respetará la misma en este trabajo, sin olvidar ni dejar de mencionar aquí los conocidos problemas que encierra hablar de discapacidad y no de otros términos como capacidades diversas. Véanse notas 36 a 43 y el texto principal correspondiente a las mismas.

sus demandas de ampliación de la ciudadanía de primera clase en favor de todo individuo con capacidad para relacionarse a su modo con otros.

II.

Antes de ello, deben efectuarse algunas breves consideraciones para poner en contexto la discusión y para intentar relativizar algunos preconceptos muy arraigados que amenazan con limitarla. Debemos hablar inicialmente de derechos humanos (DDHH) y en particular de igualdad, ya que el moderno derecho de familia habla en clave de DDHH y de igualdad (Herrera, 2015) y a su vez dado que la misma noción de DDHH parece excluir, por definición, a los animales. Y veremos con ello que cuando se habla tanto de DDHH como de igualdad, se utilizan algunos atajos conceptuales que limitan inconvenientemente las nociones en cuestión.

¿Qué son los derechos humanos? Clásicamente se afirma: (1) que se sostiene una “visión humanista” de los derechos básicos o derechos morales; (2) que esta visión concibe a los DDHH como los intereses humanos fundamentales que resultan de la propia humanidad del hombre; llegado así a concluirse (3) que los derechos fundamentales deben

denominarse DDHH, y que éstos son detentados por todos los seres humanos - por el solo hecho de ser seres humanos- y sólo por los seres humanos.⁵

Pero esta concepción de los derechos morales presenta algunos problemas, que son particularmente notorios cuando se considera la cuestión animal. El primero de ellos se refiere a que la pertenencia a una especie no parece ser una propiedad natural moralmente relevante, del mismo modo que no lo son el género, el color de la piel o la religión. Veámoslo del siguiente modo: ¿qué queremos decir cuando afirmamos que todos (los humanos) somos iguales? Pues es claro que *no* somos todos iguales: algunos son más altos que otros, algunos tienen pigmentación más oscura que otros, algunos inteligencias superiores que otros. Las diferencias, más bien, son incontables. Cuando decimos que todos (los humanos) somos iguales en verdad no queremos decir exactamente eso, sino más bien que todos debemos ser tratados con igual respeto y consideración (Singer, 2011, p. 18). Así, el principio de igualdad no es una descripción de una igualdad fáctica, sino un principio moral, una prescripción sobre cómo cada persona debe ser tratada: con igual consideración de sus intereses y respeto. Este principio ético descansa a su vez en un principio meta-ético: no pueden

⁵ Véase la muy importante y coincidente literatura

en este sentido referenciada por Kymlicka (2017b).

existir diferentes tratamientos morales sin una diferencia natural relevante que lo justifique (Nino, 1989, p. 45; Singer, 2011, pp. 35-36). Es por ello que la altura de una persona (como su color de piel o su género) no resulta una propiedad relevante para determinar su derecho a ser docente (cfr. CSJN, 1984⁶). Por el contrario, determinadas edad y capacidad cognitiva sí parecen ser propiedades naturales relevantes para determinar el derecho a votar o a realizar estudios universitarios.

Para analizar este punto en relación a la especie, Mark Rowlands (2009, pp. 8-30) propuso el siguiente experimento mental, que me permito ampliar respetando sus premisas básicas. Imagine que el planeta tierra es invadido por una civilización alienígena, los *Namuhs* (de *humans*), provenientes del planeta *Htrae* (de *Earth*). Son mucho más inteligentes que los humanos (la inteligencia promedio de un *Namuh* respecto de la inteligencia promedio de un humano adulto guarda la misma relación que la que existe entre esta última y la de un perro o un niño humano de tres años), tienen

tecnología más avanzada y por todo ello son más poderosos que nosotros. Como los humanos, son omnívoros; y como los humanos, si bien pueden alimentarse y subsistir de modo satisfactorio y saludable a base de vegetales, les gusta mucho la carne, aunque en este caso su predilección es por la carne humana. Colonizan el planeta tierra y establecen una enorme factoría de carne humana, para abastecer el consumo de la misma en su planeta.⁷ Su cultura también es democrática e igualmente tienen un principio moral central: cada *Namuh* debe ser tratado con igual consideración y respeto. Consideran que este principio de igualdad no resulta una descripción de una igualdad fáctica entre ellos (de hecho existen diferencias importantes entre ellos en lo que hace a inteligencia, características físicas, habilidades, etc.), sino una prescripción sobre cómo cada *Namuh* debe ser tratado. Este principio ético descansa a su vez en un principio meta-ético: no pueden existir diferentes tratamientos morales sin una diferencia natural relevante que lo justifique.

⁶ Decisión de la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina que declaró inconstitucional la resolución del Ministerio de Educación que impedía a quien midiese menos de 1,60 mts. ejercer como maestro.

⁷ Podría agregarse a la situación planteada por Rowlands, para acentuar la ironía del caso, que los *Namuhs* no consumen carne de origen animal, no sólo porque prefieren el gusto de la carne humana,

sino ya que la ganadería animal intensiva pone en riesgo el ecosistema terrestre (y por tanto su unidad productora de carne), debido a los altos niveles de metano que producen los grandes números de animales rumiantes (ONU, 2006; FAO, 2006). Los humanos, felizmente para el ambiente y para los *Namuhs*, no rumiamos durante el proceso de engorde previo al faenado.

Antes de comerse a la última generación humana que tendrá filósofos (las generaciones venideras no tendrán derecho a la educación dentro de las factorías), los *Namuhs* aceptan escuchar a nuestras mejores mentes, que deben defender nuestro caso. Los *Namuhs*, por su lado, sostienen que hay razones suficientes para el diferente tratamiento de *Namuhs* y humanos, principalmente las siguientes: la pertenencia a una especie diferente; su inteligencia superior; su lenguaje y cultura más sofisticados; y su comportamiento social y moral más complejo y elevado. Destacan a su vez la particular concepción de los Derechos *Namuhs* (DDNN) que han desarrollado a lo largo de muchos siglos: sostienen el valor inherente de la vida *Namuh*; “visión *Namuhista*” de los derechos básicos que concibe a éstos como intereses *Namuhs* fundamentales que resultan de la propia *Namuhidad* y dignidad de los *Namuhs*. Los derechos fundamentales son llamados por ello DDNN y estos derechos son detentados por todos los *Namuhs*, por el mero hecho de ser *Namuhs*, y sólo por los *Namuhs*.

¿Qué defensa, qué razones, podrían esgrimir nuestros filósofos, para alegar a favor de la especie humana? ¿La defensa de los DDHH como el conjunto de derechos que se derivan de nuestra propia

humanidad, dignidad y del mero hecho de ser humanos? No parece ser una estrategia promisorio. Los *Namuhs* afirman no comprender a qué se refieren nuestros filósofos con el “valor inherente” o la “dignidad” de la vida humana. La principal respuesta que nos dan consiste en señalar que el argumento de los DDHH no otorga verdaderas razones morales sino que se trata de una suerte de argumentación *ad-hominem* invertida: que pretendemos extraer verdad a partir del supuesto valor del emisor del postulado. Pero incluso los *Namuhs* que no concuerdan con dicha descalificación *a priori* de nuestro planteo nos aclaran que no encuentran a nuestra humanidad particularmente especial o digna cuando la comparan con su *Namuhidad*.⁸

La mejor defensa de nuestros mejores filósofos, irónicamente, será la que utilizan los defensores de los derechos de los animales para denunciar el uso y abuso que los humanos hacemos de ellos. Dirá así este razonamiento que la pertenencia a una especie no es una propiedad natural moralmente relevante para negarles a seres sintientes y con algún grado de conciencia derechos morales fundamentales como el derecho a la vida, a la libertad o a la integridad psicofísica, del mismo modo que no lo son el género *Namuh* o el color y

⁸ Ver en relación a este argumento comparativo las notas 38, 39 y 43, y el texto principal

correspondiente a las mismas.

suavidad de sus escamas. Recordarán la cita que Carlos Nino hizo de Bruce Ackerman sobre esta cuestión: “la ciudadanía moral no es una cuestión de teoría biológica” (Nino, 1989, p. 45); y lo que Nino agregó (p. 44) por su lado en torno a que:

No se advierte claramente cómo esos rasgos biológicos, que aparecen desvinculados del contenido de los derechos humanos, pueden servir de único fundamento para conceder tales derechos. Suponer que ello es así parece involucrar un burdo especismo análogo a posiciones racistas.

Sobre la inteligencia superior, el lenguaje y cultura más sofisticados, y las capacidades sociales y morales más elevadas de los *Namuhs*, dirán nuestros filósofos que si bien ello es así cuando se compara a la mayoría de los *Namuhs* con la mayoría de los humanos, al mismo tiempo hay una importante cantidad de *Namuhs* – todos los *Namuhs* hasta la edad de tres años y los no pocos que padecen de limitaciones cognitivas causadas por su edad avanzada o por distinto tipo de enfermedades-, que tienen una inteligencia, lenguaje y capacidades inferiores a las del humano adulto promedio, y que, pese a ello, la ética *Namuh* no propone que tales seres no sean dignos de consideración moral.⁹ Agregarán que las características mencionadas no son

moralmente relevantes para negar derechos fundamentales; que para gozar de la vida, de la libertad, y para experimentar sufrimiento y placer, sólo se requiere de sintiencia, consciencia y tal vez –aunque puede discutirse el punto- algún nivel de auto-consciencia. Por otro lado, ¿cuál sería el umbral de inteligencia o de habilidad que permitiría trazar la diferencia? Nuestros filósofos propondrían seguramente a continuación un experimento mental en el que una civilización de inteligencia y poder superiores, proveniente de otra galaxia, conquista, coloniza y faena a animales, humanos y *Namuhs*.

Por todo lo expuesto, en vez de sostener que los DDHH son los intereses fundamentales de los humanos por el mero hecho de ser humanos, debe determinarse primero cuáles son los principios morales de los que derivan los derechos básicos, para luego definir a las personas morales como la clase de individuos que poseen las propiedades que son fácticamente necesarias para gozar de tales derechos (Nino, 1989, p. 47). Y es sólo una cuestión de hecho que sólo ciertos individuos puedan gozar de los derechos generados por estos principios. Por eso, concluye Nino en la página recién citada:

[E]l llamar DDHH a estos derechos morales hace referencia al hecho

⁹ Razonamiento conocido como Argumento de la Superposición de Especies o de los Casos

Marginales.

contingente de que esa clase C [la de los individuos que presentan las capacidades para gozar de esos derechos] está principalmente constituida en el mundo que conocemos por seres humanos. Pero no hay garantía a priori de que todas las personas morales sean hombres, de que todos los hombres sean personas morales y de que todos los hombres tengan el mismo grado de personalidad moral.

Se advierte, de tal modo, que tanto cuando se habla de igualdad como de DDHH, se utilizan convenciones y atajos conceptuales que restringen de modo problemático dichas nociones.

III.

¿Qué es una familia? El concepto tradicional de familia, que predominó por siglos, sólo admitía un tipo de familia. De acuerdo con Aída Kemelmajer de Carlucci (2014, p. 10), se trataba de:

una familia matrimonializada (fundada en el matrimonio), paternalizada y patrimonializada (o sea, dependiente económicamente y en otros aspectos del padre), sacralizada (nacida de formas más o menos solemnes) y biologizada (su fin principal es tener hijos).

Puede agregarse que esa familia

tradicional era además una familia heteronormada (tenía como centro a la pareja heterosexual) y capacitista¹⁰ (estructurada a partir de distinguir a capaces de incapaces).

El concepto actual de familia, en cambio, es sensible a la realidad y recoge los cambios sociales. Así, por ejemplo, en los considerandos del Decreto 191/2011 de creación de la comisión que redactaría el Código Civil y Comercial de la Nación Argentina (CCyC) se habla de las “transformaciones culturales” que afectan al derecho civil. En consonancia con ello, los redactores de dicho CCyC afirman que: “De lo que se trata es de regular una serie de opciones de vidas propias de una sociedad pluralista, en la que conviven diferentes visiones que el legislador no puede desatender” (Lorenzetti, 2012). No existiendo entonces una única forma de organización familiar, actualmente comienza a hablarse de derecho de las familias –en plural- en vez de derecho de familia –en singular- (Herrera, 2015).

De tal modo, el concepto actual de familia: (1) ya no tiene como centro a un *pater familiae*; (2) no está basado en el matrimonio, ni en la pareja heterosexual, ni siquiera en una pareja (la familia puede ser uniparental); (3) se relativiza el peso del orden público en favor de la autonomía de

¹⁰ Del término inglés *ableism*. Ver nota 43 y texto

principal correspondiente a la misma.

los individuos que integran las familias; y (4) no está definido necesariamente por lazos de sangre, ni siquiera de parentesco, sino por lazos de afectividad: se trata de una familia basada en relaciones socio-afectivas (Herrera, 2015, p. 381).¹¹

Es lógico, en consecuencia, el cambio de paradigma en torno a diversas cuestiones que interesan al derecho de las familias, por ejemplo la ampliación del derecho de comunicación con niños y niñas que poseen personas que no tienen con ellos lazos de sangre ni de parentesco, como abuelas de crianza, madrinas, etc. (Herrera, 2015, pp. 381-383).¹² En esta lógica se inscriben también los cuestionamientos a la exclusión de las familias pluriparentales del CCyC (Beldi Lugris, 2016).

No obstante estos avances, en los

textos más modernos y actuales de derecho de las familias, es difícil encontrar mención a los animales que viven con nosotros, quienes, puede sostenerse, también son parte de nuestras familias.

Si se hace el ejercicio y se interroga a distintas personas en occidente sobre por qué no comen carne de perro o de gato, la respuesta no será que la carne de perro o de gato no es de su gusto (nunca la probaron); tampoco se responderá por lo general que ello iría contra los derechos de los animales; mucho menos que los DDHH son en verdad derechos morales que deben acordarse a todo ser con capacidad de gozarlos y que no acordar el derecho a la vida a un animal por el mero hecho de no ser de la especie *Homo sapiens* sería especista. La respuesta más habitual será que no conciben alimentarse y tratar como

¹¹ De acuerdo al artículo 7 del Decreto 415/2006 que reglamenta la Ley 26.061 de Protección Integral de Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes: *Se entenderá por familia o núcleo familiar, grupo familiar, grupo familiar de origen, medio familiar comunitario, y familia ampliada, además de los progenitores, a las personas vinculadas a los niños, niñas y adolescentes a través de líneas de parentesco por consanguinidad o por afinidad, o con otros miembros de la familia ampliada. Podrá asimilarse el concepto de familia, a otros miembros de la comunidad que representen para la niña, niño o adolescente, vínculos significativos y afectivos en su historia personal como así también en su desarrollo, asistencia y protección.* (el énfasis agregado me pertenece)

¹² Disponen los arts. 555 y 556 del CCyC:
Art. 555.- Legitimados. Oposición. Los que tienen

a su cargo el cuidado de personas menores de edad, con capacidad restringida, o enfermas o imposibilitadas, deben permitir la comunicación de estos con sus ascendientes, descendientes, hermanos bilaterales o unilaterales y parientes por afinidad en primer grado. Si se deduce oposición fundada en posibles perjuicios a la salud mental o física de los interesados, el juez debe resolver lo que corresponda por el procedimiento más breve que prevea la ley local y establecer, en su caso, el régimen de comunicación más conveniente de acuerdo a las circunstancias.

Art. 556.- Otros beneficiarios. Las disposiciones del artículo 555 se aplican en favor de quienes justifiquen un interés afectivo legítimo. (el énfasis agregado me pertenece)

una mera cosa a un ser que consideran *como si fuera* parte de su familia. Sin ánimo de incursionar con pretensión técnica en nociones del derecho de las familias, consideremos también que a los animales con quienes convivimos: (1) les damos un nombre (un atributo de la personalidad);¹³ (2) tenemos en cuenta su existencia y sus necesidades al momento de mudarnos, de vacacionar, cuando ocurre una separación en la familia, etc.; (3) les reconocemos en muchas ocasiones un estado de familia (hijo, hermano), otro atributo de la personalidad. (4) Los animales a su vez adoptan por sí –y les reconocemos– un rol familiar.¹⁴

Si aceptamos que los animales forman familias,¹⁵ incluso con miembros de otras especies de animales (Dell'Amore, 2013; Goldman, 2014), ¿cuál sería el obstáculo de concebir familias multi-especies de humanos y animales? De acuerdo a la concepción actual de familia,

¹³ Atributo que, característicamente, se niega a humanos a quienes se pretende deshumanizar y cosificar, como ha sucedido a lo largo de la historia en tristemente conocidos centros clandestinos de detención y campos de exterminio.

¹⁴ La sociología ha estudiado ampliamente los roles de los humanos en las familias, los que no están atados necesariamente a una relación biológica, y por tanto no son inamovibles ni irremplazables. Los animales cumplen igualmente roles familiares, tanto en las familias animales como en las familias multi-especies; roles que igualmente pueden adoptarse o mutar cuando existe una reconfiguración familiar.

¹⁵ La zoología y la etología han estudiado

una concepción realista, sensible a los cambios sociales, basada en relaciones socio-afectivas (y no en relaciones biológicas), respetuosa de las decisiones y formas de vida de sus integrantes (y no con una estructura y unas reglas determinadas por la religión o el estado), deberíamos concluir que eso que ocurre en la mayoría de los hogares del mundo -más de la mitad de los cuales está compuesto por al menos un animal (AVMA, 2012)-, es un arreglo familiar multi-especies por el que debe interesarse el derecho de las familias; no un asunto de propiedad en condominio de un bien del que deba ocuparse el derecho de propiedad. Según la concepción actual de familia, el ser que es tratado *como si fuera* parte de la familia, *es en efecto* parte de la familia.¹⁶ ¿Por qué la especie sería un obstáculo para ello?

Con el término *especismo* se denomina al trato discriminatorio o desventajoso basado exclusivamente en la

ampliamente esta cuestión.

¹⁶ Haciendo honor al experimento mental de Rowlands (notas 7 a 9 y texto principal respectivo), podríamos preguntarnos: si en el futuro ocurriese una catástrofe y toda la vida en la Tierra desapareciese, y siglos más tarde visitaran el planeta unos alienígenas que investigando la vida en el mismo encuentran en más de la mitad de los hogares fotografías con imágenes que se repiten una y otra vez donde hay una serie individuos, algunos de ellos humanos y otros animales, fundidos en abrazos -como las que pueden verse en más de la mitad de las hogares del mundo actual-; ¿cómo describirían a las familias terrícolas en los reportes que llevarían a su planeta?

pertenencia a una especie (Singer, 2011, p. 22). Lo peculiar de este sesgo, es que opera no sólo a nivel consciente sino también inconsciente. Lo primero, como pobre argumento de quienes quieren seguir

justificando el trato diferente otorgado a los intereses en no sufrir y en vivir de los animales.¹⁷ Lo segundo, pues incluso quienes promueven causas progresistas y las luchas por la reivindicación de los

¹⁷ En una revista jurídica de Argentina puede leerse la siguiente reflexión (Picasso, 2015):

Acaso algún día la ley declare, efectivamente, que los monos, los ciempiés o las comadreas son personas, pero mucho tememos que los destinatarios de tan augusta distinción no se conmoverán demasiado por ella. Porque al fin y al cabo, no serán estas nuevas 'personas' quienes podrán expresar sus deseos y necesidades, y pelear por ellos ante un tribunal, sino que esa tarea corresponderá, obviamente, a sus 'representantes' humanos. ¿Estamos tan seguros de que ellos sabrán cabalmente lo que sus representados necesitan?

¿Es necesario responder a esta última pregunta y decir que resulta más que evidente que cualquier ser sintiente –esto es, que posee un sistema nervioso central y que puede sentir dolor–, desea evitar que lo encierren, lo torturen y lo maten, independientemente de su habilidad para expresar esos deseos con lenguaje hablado? ¿No son suficientemente elocuentes los gritos de dolor y de terror de los animales de los mataderos, sus intentos de escape del encierro, o la existencia de una particular forma de sicosis animal que ocurre ante el hacinamiento y que provoca que los cerdos se arranquen los rabos unos a otros y los pollos se maten a picotazos entre sí (Singer, 2011, Cap. 3)? La ciencia no tiene las dudas del autor del texto en comentario: hace años se conoce que muchos animales tienen consciencia, sienten empatía, son capaces de comportamiento colaborativo y de altruismo, y hasta tienen sentido de justicia y saben comunicar cuando son víctimas de un trato injusto (Allen-Trestman, 2017; De Waal, 2011; Brosnan-De Waal, 2003). Claro está que el representante de estas nuevas personas debería tener algunos conocimientos elementales para ejercer su cargo –y evitar apilamientos de seres tan distintos como los de la cita en comentario–, como por ejemplo que los

simios tienen cultura y lenguaje (De Waal, 1996, p. 210) o la enorme diferencia en términos de sintiencia y capacidad para poseer intereses que existe entre vertebrados e invertebrados (Elwood et al., 2009). En un pasaje previo al párrafo recién citado, el autor a su vez afirmaba “que la personalidad jurídica no implica únicamente la existencia de derechos, sino también la de obligaciones”, lo que negaría también el carácter de personas a niños pequeños y a quienes padecen limitaciones cognitivas importantes. Afortunadamente se trata de un error, ya que niños pequeños, individuos con limitaciones cognitivas y animales, pueden ser titulares de derechos pese a que no puedan cumplir con obligaciones, bastando con que sean sujetos sintientes para gozar del derecho a la vida, a la integridad psicofísica y a la libertad (Singer, 2011; Regan, 1999) y con que posean algún grado de identidad psicológica y de posibilidad de relacionarse y acatar normas básicas de conducta para gozar de algunos de los derechos propios de la ciudadanía (Donalson-Kymlicka, 2017b). Sobre esta cuestión véase asimismo lo que se dirá en las notas 34 a 36, y en el texto principal correspondiente a las mismas. Las reiteradas referencias del texto en comentario a lo que establecen las leyes que niegan a los animales derechos y les otorgan estatus de cosas, olvidan que ello no determina de modo definitivo la corrección de dichas previsiones, las que deben analizarse a la luz de lo dispuesto por normas de jerarquía superior y –principalmente– de los principios morales fundamentales, pues nadie duda que las Leyes de Núremberg no resultaban la última palabra sobre la validez de sus previsiones y que la existencia de los DDHH no depende de su cristalización en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Para un análisis más detallado de estos y otros argumentos especistas clásicos, véase Singer (2011, Cap. 6).

derechos de las minorías en general -por ejemplo al pensar los temas de familia abrazando los postulados igualitarios mencionados anteriormente-, no llegan a las conclusiones lógicas que se derivan de las premisas que sostienen.¹⁸

Aceptar sin ambigüedades el concepto de familia multi-especies, aceptar que los animales son integrantes de las familias -así como de nuestras comunidades¹⁹-, además de resultar conclusión obligada de las premisas mencionadas en el apartado II, tendrá efectos muy positivos. Como primera medida, clarificará el lugar de los animales en nuestras comunidades y en nuestros hogares, y con ello nuestras responsabilidades y sus derechos.²⁰ A raíz de ello, toda una serie de cuestiones que clásicamente abordan el derecho de las familias y el derecho de propiedad, deben ser repensadas. Por ejemplo, resultará

inaceptable la idea de que un hijo u otro miembro de la familia pueda comprarse, como lamentablemente ocurre de modo habitual con la incorporación de perros, gatos y otros animales a las familias²¹, lo que a su vez da origen a la existencia de una industria de reproducción de animales destinada a abastecer esta demanda, ignorándose la enorme cantidad de esos seres que ya existe y que no tiene donde vivir, y que podrían adoptarse. Es igualmente repudiable en esta nueva mirada el también muy habitual afán de incorporar a la familia animales “de raza”, no sólo dado que se trata de una aspiración que finalmente es racista (es conocido que se habla de la pureza o impureza del animal, o de si tiene papeles que prueben el linaje)²², sino asimismo ya que tal costumbre redundante en un eugenismo que evoca los más tristes recuerdos de la historia del siglo veinte, a la par de ser causa

¹⁸ Para una indagación de los posibles motivos del desinterés o el rechazo de la izquierda en general por la causa animal, puede consultarse a Donalson-Kymlicka (2014).

¹⁹ Véase lo que se dirá sobre esta cuestión en el apartado IV.

²⁰ Según se anticipó en la última parte de la nota 18, como lo demuestra el caso de los niños de muy corta edad o de las personas con afectaciones cognitivas significativas, se puede ser sujeto y titular de derechos sin tener la capacidad de contraer obligaciones (Regan, 1999).

²¹ También se compran y venden humanos, principalmente mujeres, niños y niñas, y dicho tráfico ilegal de personas tiene una dimensión desoladora. En el texto quiere destacarse, sin

embargo, que la compra y venta de animales que luego pasan a formar parte de las familias no sólo no es ilegal sino que ni siquiera es cuestionada.

²² Nuevamente, se trata una problemática que no es exclusiva del vínculo que tenemos con los animales que integran nuestros hogares, y que puede relacionarse con los debates existentes en torno a la selección de perfiles raciales en los procesos de adopción, de selección de embriones o de gestación subrogada. Pero aquí también el texto pretende destacar que lo que se debate y cuestiona en los casos recién señalados, no se discute siquiera frente al mercado de selección y “mejora” racial de animales que luego decimos adoptar como miembros de nuestras familias.

de toda una serie de padecimientos de salud para estos animales que han sido artificialmente manipulados a lo largo de sucesivas generaciones.

Luego, la mirada que aquí se propone obliga a preguntarse nuevamente: ¿qué obligaciones tenemos para con los animales que integran nuestras familias? ¿Exclusivamente las de proveerles habitación, comida y cuidado básico de la salud; o también las de brindarles educación,²³ fomento de sus capacidades, recreación, y consideración de sus necesidades e intereses, así como toda la participación posible en las decisiones que afectan la vida familiar y su vida en particular?

Las estrategias y argumentos ante disputas típicas que involucran a los animales que viven con nosotros también deben ser revisadas. Piénsese en los casos en que ocurre el divorcio de una pareja que convivía con un animal: ¿Es aceptable seguir concibiendo al animal que integra nuestra familia como un bien que debe

adjudicarse de acuerdo a las reglas de la división del condominio? ¿No es mucho más razonable aplicar las reglas de tenencia y visitas del derecho de las familias y extender el principio del mejor interés del niño a los animales, considerando su arraigo al hogar, su necesidad de espacios abiertos, la particular relación que tienen con cada esposo y con los niños de la familia, etc.²⁴ O los casos en los que debe disponerse de tiempo para cuidar a un animal enfermo. ¿No correspondería considerar una licencia laboral cuando no existe otra alternativa para el humano a cargo del mismo?²⁵ Reconsideréense igualmente los tan habituales casos en los que un consorcio de copropietarios exige el retiro de un animal del edificio por estar prohibida su presencia en el reglamento de copropiedad o por ruidos molestos. ¿Corresponde analizar el primer caso exclusivamente a partir de si el “dueño” del animal conocía, aceptó y se sometió a las reglas del reglamento, independientemente de cuáles fueran estas reglas?²⁶ Desde una

²³ Algo bien distinto al “entrenamiento” que normalmente se hace, por ejemplo, de los perros. La educación o el entrenamiento bien entendido, deberían ser en favor del animal (para desarrollo de sus habilidades, en su interés, por ejemplo para permitirle explorar distintas opciones recreativas y de socialización, y poder lidiar con los riesgos que involucran) y no del humano (para utilización del animal para fines del primero).

²⁴ En Badajoz, España, el Juzgado de Primera Instancia nº 2 dictó el 7/10/2010 una sentencia en este sentido en el caso número 813/2010, sin bien

sin reconocer personalidad al animal (<http://servicios.hoy.es/datos/documentos/sentencia-compartida-perro.pdf>).

²⁵ En Italia un empleador decidió revisar su decisión inicial y otorgar a su empleada una licencia por “motivo personal grave o familiar” para atender la salud de su perro (Allori-Pezzetta, 2017; ABC Online, 12/10/2017, http://www.abc.es/sociedad/abci-italiana-logra-permiso-trabajo-para-cuidar-perro-201710121908_noticia.html).

²⁶ Como típicamente ocurre (entre muchos otros

mirada antiespecista, no existe diferencia relevante entre una norma de consorcio que prohíba la presencia de animales en el edificio, y otra que impida a las mujeres ser miembros plenos de un club social o deportivo.²⁷ Incluso considerando el asunto más debatible de los “ruidos molestos” causados por el animal a los vecinos en el edificio cuyo reglamento no prohíbe la presencia de animales, ¿qué entidad deben tener dichas molestias para justificar la expulsión del animal? ¿Basta el simple desagrado de un vecino? ¿Es suficiente que un consorcista pruebe que sufre alergia al pelo de los gatos? ¿Los ladridos de bienvenida a la familia que regresa al hogar pueden ser una molestia que justifique la expulsión del animal –y muy posiblemente de la familia entera que no quiera separarse-? Si lo expuesto hasta aquí no es del todo equivocado, la respuesta a estos interrogantes requiere preguntarse qué solución consideraríamos justa en el caso de que el entredicho se diese respecto de un humano. ¿Los gritos e insultos de mi vecino de arriba todos los domingos cuando su equipo de fútbol convierte un gol, erra un gol, se luce en una jugada o falla en un pase, ameritarían igual planteo de mi parte? ¿El llanto constante, todas las noches, durante meses, del bebé

de mis vecinos de al lado, sería motivo suficiente para pedir su expulsión del edificio?

No estoy planteando una particular solución para cada uno de estos asuntos, sino una mirada diferente que reclama repensar las soluciones tradicionales, que son claramente insatisfactorias. En clave de DDHH (*rectius*: de derechos fundamentales) e igualdad, el derecho animal puede afirmar que, junto con la raza, la religión, el sexo, la nacionalidad y la condición social, la especie es –y debe ser considerada- también una categoría sospechosa. La Convención Americana sobre Derechos Humanos establece en su artículo 1 –así como lo hacen en términos análogos los restantes pactos del sistema Interamericano en la materia:

Los Estados Partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

casos, puede consultarse: CNCIV, sala C, 14/12/2004, “Cons. de Coprop. Lavalle 1818/20 c/Martínez de Ibarreta”, La Ley Online,

AR/JUR/7112/2004).

²⁷ El caso del Jockey Club o C.U.B.A. de Argentina.

La enumeración de categorías sospechosas referida, así como la que realizan los restantes pactos internacionales de DDHH, luce incompleta, como tal vez se advirtió cuando debió lidiarse con casos de discriminación por la orientación sexual, señalando con algún esfuerzo argumentativo la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el caso “Atala Riffo c/Chile” (CIDH, 2012)²⁸ que la orientación sexual podía ingresar en la protección en cuestión a través del término “sexo” o del de “otra condición social”. Si bien es correcto recurrir aquí a interpretaciones dinámicas y flexibles (Saldivia Mejánovsky, 2011), lo cierto es que “otra condición social” no podría abarcar de modo claro y contundente a todas las categorías sospechosas imaginables: por lo pronto, no parece

²⁸ Es digno de mención que este caso justamente trató sobre la discriminación de una madre por su orientación sexual, habiéndole quitado la justicia de Chile la tenencia de sus tres hijas –acordada con el padre de éstas al divorciarse-, por haber formado la Sra. Atala una pareja homosexual con posterioridad a ello. La defensa planteó el supuesto derecho de las menores a vivir en una familia “normal y tradicional”, planteo que la CIDH consideró del siguiente modo:

La Corte constata que en la Convención Americana no se encuentra determinado un concepto cerrado de familia, ni mucho menos se protege sólo un modelo “tradicional” de la misma. Al respecto, el Tribunal reitera que el concepto de vida familiar no está reducido únicamente al matrimonio y debe abarcar

cubrir cabalmente la discriminación por baja estatura contra Arenzon,²⁹ podría debatirse si ampara con toda la claridad y énfasis que se quisiera la discriminación por discapacidad,³⁰ y –entre otras formas de discriminación- no cubre la discriminación por pertenecer a una especie distinta a la humana. El derecho animal puede afirmar esto.

IV.

Finalmente, ¿qué pueden aportar al derecho animal el derecho de las familias, de los niños y niñas y los estudios de la discapacidad?

Como explica el filósofo político canadiense Will Kymlicka, el movimiento por la defensa de los derechos de los animales, históricamente se centró en dos estrategias muy distintas: una estrategia bienestarista, que se ocupó principalmente

otros lazos familiares de hecho donde las partes tienen vida en común por fuera del matrimonio. [...] En el presente caso, este Tribunal constata que el lenguaje utilizado por la Corte Suprema de Chile relacionado con la supuesta necesidad de las niñas de crecer en una “familia estructurada normalmente y apreciada en su medio social”, y no en una “familia excepcional”, refleja una percepción limitada y estereotipada del concepto de familia que no tiene base en la Convención al no existir un modelo específico de familia (la “familia tradicional”).

²⁹ Véase nota 5.

³⁰ Véase sin embargo lo que se indica en las notas 39, 43 y en el texto principal correspondiente a las mismas.

por promover medidas tendientes a la reducción del sufrimiento animal injustificado³¹ y no tanto en cuestionar el estatus de cosas al que los relega el derecho positivo; y una estrategia de derechos de los animales, que se dirigió de modo central a reclamar el reconocimiento del valor inherente de la vida animal, de su personalidad y de sus derechos (Kymlicka, 2017a). Kymlicka encuentra dos problemas con estas estrategias. En primer lugar, su falta de efectividad luego de cincuenta años de debate teórico y activismo político, por lo insuficiente del enfoque bienestarista y por el salto radical -si bien acertado- que implica la agenda por los derechos de los animales. En segundo término, que tales estrategias no incluyen la consideración de una serie de derechos positivos distintos a los derechos básicos negativos que se reclaman para los animales, y que deberían serles igualmente reconocidos. Es que se habla por lo general de los animales como pacientes morales y de sus derechos morales negativos a la integridad física, a la libertad y a la vida, pero no se tienen en cuenta ni se mencionan siquiera otros derechos, que incluyen demandas y requieren acciones positivas de la

comunidad, como ser el derecho a la salud, a la educación y a la participación, entre otros (Kymlicka, 2017a, pp. 134-136).

Kymlicka junto a Sue Donalson distinguen tres categorías de animales: los salvajes, que son quienes no desean ni pueden vivir con nosotros; los liminales, una categoría intermedia que incluye a quienes viven en nuestras comunidades, en parte por las oportunidades de alimento y refugio que allí encuentran, pero que no son aptos para la domesticación³²; y los domesticados, a quienes hemos forzado a vivir con nosotros y hemos hecho dependientes a lo largo de su evolución³³. Los citados autores sostienen que los animales domesticados, dado que los hemos convertido en parte de nuestras comunidades y -por razones evolutivas- ya no podrían vivir autónomamente, son nuestra responsabilidad y debemos reconocerles derechos de pertenencia o membrecía, en otras palabras derechos de ciudadanía (Donalson-Kymlicka, 2011). De tal modo, tanto por razones estratégicas como de necesidad de complementar la agenda clásica del movimiento por la defensa de los animales, estos autores sostienen que un primer paso debe ser la

³¹ El empleo de este término admite, por definición, la utilización “justificada” de los animales, lo que en la práctica no es más que un eufemismo dado que si no se les reconocen derechos y personalidad, sus intereses siempre serán desplazados por los intereses humanos (Kymlicka, 2017a, p. 129).

³² Como ratas, ratones, mapaches, ardillas, palomas.

³³ Que no se limitan a perros, gatos y al resto de los animales que viven en nuestros hogares, sino que incluyen a todos los animales denominados “de granja”, que son criados para la industria alimenticia.

lucha por el reconocimiento de los derechos de ciudadanía de los animales domesticados.

Y aquí es donde el derecho de las familias, el derecho de los niños y niñas, y los estudios de la discapacidad, pueden aportar mucho al derecho animal. En especial el magnífico avance registrado en materia de derechos de las personas con capacidades mentales diversas y derechos de los niños y niñas, áreas en las que se pasó de un paradigma de incapacidad y cuidado, a un paradigma de capacidad progresiva, inclusión y participación gradual, que obligó a repensar toda la teoría de la ciudadanía y la teoría democrática.³⁴ Así, de una concepción de ciudadanía de segunda para niños, niñas y personas con capacidades cognitivas diversas, que contemplaba exclusivamente derechos a la Protección y la Provisión (asistencia), se pasó a una noción de ciudadanía de

primera clase, que incluye las tres “P” de la convención de la Organización de las Naciones Unidas de 1989 sobre los Derechos de los Niños: derecho a la Protección, a la Provisión y a la Participación (Donalson-Kymlicka, 2016).

En las palabras de Donalson y Kymlicka, la ciudadanía no es un “club selecto” integrado por quienes tienen agencia lingüística o autonomía Kantiana. Es más bien una forma de reconocer quién pertenece al lugar común, al territorio, y por tanto debe incluir a todos los que comparten el territorio y a todos los afectados por las decisiones comunes. Por ello, la noción de agencia ha sido igualmente repensada, no concibiéndosela actualmente como la capacidad de razonar o de poseer agencia lingüística, sino como la habilidad (gradual) de participar y tener relaciones intersubjetivas, y de cumplir (gradualmente) con normas de conducta

³⁴ Convención de las Naciones Unidas de 1989 sobre los Derechos del Niño; Convención de las Naciones Unidas de 2006 sobre los Derechos de las Personas con Discapacidades. El artículo 26 del CCyC Argentino recepta este principio de capacidad y autonomía progresiva del siguiente modo:

La persona menor de edad ejerce sus derechos a través de sus representantes legales. No obstante, la que cuenta con edad y grado de madurez suficiente puede ejercer por sí los actos que le son permitidos por el ordenamiento jurídico. En situaciones de conflicto de intereses con sus representantes legales, puede intervenir con asistencia letrada. La persona menor de edad tiene derecho a ser oída en todo proceso judicial que le concierne así como a participar en las decisiones sobre su persona. Se presume que el

adolescente entre trece y dieciséis años tiene aptitud para decidir por sí respecto de aquellos tratamientos que no resultan invasivos, ni comprometen su estado de salud o provocan un riesgo grave en su vida o integridad física. Si se trata de tratamientos invasivos que comprometen su estado de salud o está en riesgo la integridad o la vida, el adolescente debe prestar su consentimiento con la asistencia de sus progenitores; el conflicto entre ambos se resuelve teniendo en cuenta su interés superior, sobre la base de la opinión médica respecto a las consecuencias de la realización o no del acto médico. A partir de los dieciséis años el adolescente es considerado como un adulto para las decisiones atinentes al cuidado de su propio cuerpo.

(Donalson-Kymlicka, 2016). ¿Qué implica este cambio de paradigma para quienes históricamente no eran vistos como capaces? Atender y promover sus “varios modos de hacer, decir y ser”, adaptándonos a sus formas y nivel de comunicación -por ejemplo atendiendo y aprendiendo el lenguaje no verbal-, y adaptando el ambiente para que propicie la comunicación y evite ser amenazante (Donalson-Kymlicka, 2016).³⁵

Como nos enseña la activista autista Amanda Baggs, primero en su idioma y luego con una traducción del mismo a través de una computadora:

[M]i lenguaje no trata sobre el diseño de palabras para ser interpretadas por otros, sino sobre estar en una conversación constante con cada aspecto de mi ambiente, reaccionando físicamente a cada parte de mis alrededores [...] resulta curioso que mi imposibilidad de aprender

³⁵ Dicen Donalson y Kymlicka aquí:

Por ejemplo, si debe permitirse a los niños ‘formar y expresar una opinión’ en ‘todas las cuestiones’ que los afectan –como lo requiere la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño-, debemos adaptar los espacios de ciudadanía a tamaño niño (Jens 2004). De modo similar, respecto de las personas con discapacidades cognitivas, necesitamos focalizarnos, no en cómo se diferencian de algún ideal de un agente articulado y autónomo que participa en el razonamiento público en el debate público, sino dónde, cómo y con quiénes ellos viven sus vidas, y cómo el poder y la toma de decisiones se negocian en esos lugares y espacios.

Como explican los autores aquí citados, este cambio de paradigma también implica un cambio

*vuestro idioma es vista como una falla, y vuestra imposibilidad de entenderme como lo normal [...] Lo anterior es un alegato poderoso acerca de la existencia y valor de muchas formas de pensar e interactuar en un mundo en el que dependiendo de cuanto te acerques a una forma determinada de ellas determina si eres vista como una persona real... Hay seres torturados y que mueren porque no son vistos como personas, porque su forma de pensar es tan inusual que no es considerada pensamiento siquiera. Sólo cuando las distintas formas de ser persona sean reconocidas, la justicia y los derechos humanos serán posibles.*³⁶

Es importante tener presente que esta nueva mirada sobre la llamada discapacidad, sobre los denominados “incapaces”,³⁷ no debe ser considerada como el resultado de una piadosa actitud moderna según la cual quienes más pueden se ocupan de y conceden a quienes menos pueden. Las nociones de capacidad e

significativo en el abordaje de la tensión que existe entre el fomento de la autonomía y el aumento de los riesgos (tensión que históricamente se resolvía privilegiando la seguridad sobre la autonomía, lo que llevó a la institucionalización de las personas con padecimientos mentales o al encierro paternalista de niños y niñas). Este cambio supone a su vez el reconocimiento de que el modelo de cuidado ha infantilizado y objetivado a niños y a personas con padecimientos mentales, como infantiliza y cosifica a los animales hasta el día de hoy.

³⁶ El material audiovisual culmina con la siguiente dedicatoria: “Dedicado a todos aquellos que son considerados no personas y no pensantes.”

³⁷ Véanse la nota 4 y el título de este trabajo.

incapacidad no responden en verdad a ontologías sino a relatos, a retóricas. Los históricamente llamados “capaces”, sólo son capaces comparativamente –no según un parámetro objetivo de normalidad o suficiencia³⁸-, y a su vez de acuerdo a una particular selección de objetivos a alcanzar con las características y habilidades consideradas importantes.³⁹ Es sabido que carecemos del olfato y la audición de los perros, de la visión de los gatos, de la memoria espacial de las aves, y ni hablar de la incapacidad natural de los humanos para respirar bajo el agua y para volar. Y en cuanto a los humanos que hemos llamado

incapaces o discapacitados, nuevamente se trata en general de la tiranía homogeneizante de los grandes números, de las mayorías sobre los menos y los diferentes, olvidando que sin diferencia, sin variación entre individuos, no hubiese existido posibilidad de adaptación de la especie. A tal punto esto es así, que la existencia de todos los seres que hoy habitan el planeta, la adaptación al mismo a lo largo de cientos de miles de años, sólo pudo ocurrir debido a que existieron diferencias, debido a que no hay dos seres iguales (Rachels, 1990).⁴⁰ Por consiguiente, la diferencia y la diversidad son mucho más

³⁸ En la idea de lo normal y lo anormal, de concebir a capaces normales y a incapaces anormales, puede encontrarse una errada comprensión de la teoría de la selección natural (tal vez inconvenientemente llamada teoría de la evolución), más parecida a la defendida por Lamarck, que pensaba que existía una evolución lineal, ascendente y teleológica, y alejada de la que finalmente adquirió consenso científico, elaborada por Darwin, que tiene forma de árbol o senderos que se bifurcan y carece de un componente teleológico, siendo la adaptación de las especies precisamente eso, una adaptación a circunstancias aleatorias que cada una de éstas debieron enfrentar y no una evolución (Rachels, 1990, pp. 64-65). Podría pensarse en un conjunto de características evolutivamente “superiores” y –de allí- “normales”: una mejor visión, una mayor habilidad manual y corporal, una mayor velocidad, una mayor inteligencia. Si bien es innegable que estas características son deseables para enfrentar a una porción de los desafíos que presenta la vida (la competencia entre los individuos por los recursos, la disputa entre predadores y presas), no todos los obstáculos que enfrentamos tienen la misma lógica ni requieren de estas habilidades. Para enfrentar toda otra serie de enormes desafíos como los que a

lo largo de la evolución presentaron el medioambiente, el cambio climático, los virus y las bacterias, las características señaladas inicialmente no tuvieron ni tienen hoy ninguna utilidad. Considérese por ejemplo la inmunidad genética a distintos virus y bacterias que tienen algunos humanos (recientemente se descubrió que algunas personas tienen un gen que las hace inmunes al Virus de Inmunodeficiencia Humana-VIH; Nolen, 2006). ¿Serían entonces estos humanos los capaces y quienes no tienen esta mutación genética los incapaces?

³⁹ Preciado (2013) explica convincentemente que esos objetivos son los del mercado. Y que normalidad y deficiencia son conceptos social y culturalmente construidos: se trata de la “transformación de la noción estadística de media, en una noción de norma biopolítica y de gestión del cuerpo” (min. 36:30).

⁴⁰ Suele también concebirse erróneamente a las especies como ontologías, pese a que Darwin explicó que se trata de clasificaciones más o menos arbitrarias que agrupan a seres que tienen muchos factores comunes pero que también se diferencian entre sí (Rachels, 1990, p. 195, citando a Darwin textualmente: “Entiendo al término especies, como

que importantes valores políticos y socio-culturales.

Sanaura Taylor es una artista, activista y teórica de los estudios de la discapacidad y más recientemente del derecho animal. Su análisis de la cuestión animal desde el enfoque de los estudios de la discapacidad es enormemente revelador, pues agrega a la crítica antiespecista una mirada anticapacitista⁴¹: los animales han sido discriminados desde siempre no sólo por pertenecer a especies distintas a la *Homo sapiens*; también han sido tratados desigualmente *en tanto seres incapaces*, por ser incapaces de realizar toda una serie de acciones que los humanos estimamos valiosas.⁴² En las palabras de Taylor:

[L]os animales han sido históricamente juzgados de acuerdo a una vara humana: una suerte de lógica de “nosotros podemos hacer esto o aquello que los animales no pueden hacer”; lo que no sólo es especista sino también capacitista. Creo que una de las contribuciones más importantes que los estudios de la discapacidad puede hacer a la ética animal es la del concepto de capacitismo. Capacitismo, en resumen, es un prejuicio contra quienes tienen una discapacidad, y contra la noción de discapacidad en sí

uno adoptado arbitrariamente por razones de conveniencia, que se da a un grupo de individuos que tienen similitudes cercanas”).

⁴¹ A partir del término inglés *ableism*.

⁴² En este punto la crítica de Taylor puede vincularse con la crítica al antropocentrismo: no se trata simplemente de que hemos discriminado a todo

*misma. Pero, sobre todo, capacitismo es la perpetuación histórica y cultural de la discriminación y marginalización de ciertos cuerpos que son entendidos como diferentes, incapaces y vulnerables, y el simultáneo privilegio de los cuerpos que se caratulan como hábiles. A través de un análisis del capacitismo podemos comenzar a entender la marginalización de la gente con discapacidades, como un fenómeno socio-político. Pero asimismo podemos comenzar a entender cómo la división supuestamente infranqueable y la jerarquía no cuestionada entre humanos y animales, es también un producto del capacitismo... [...] Es esta valoración de la otredad, de los otros modos de hacer y ser, lo que hace que los estudios de la discapacidad sean tan importantes para los debates que rodean a la justicia para los animales.*⁴³

Está ampliamente estudiado y probado que una gran cantidad de especies animales, ciertamente muchas de las que fueron domesticadas –lo que justamente explica que hayan sido consideradas aptas para la domesticación–, tienen intereses (Feinberg, 1974; Singer, 2011), realizan acciones voluntarias y poseen razonamiento práctico (Regan, 1983), son conscientes y responden a la existencia de

animal que no pertenece a la especie *Homo sapiens*; también hemos discriminado a muchos miembros de nuestra especie que no encajaban con un parámetro de normalidad humana (gays, travestis, discapacitados, pobres, negros, indígenas) (Calarco, 2015; Calarco, 2016).

⁴³ La traducción es propia.

otros (Allen-Trestman, 2017; Regan, 1983; Singer, 2011; Rowlands, 2009), y son capaces de regular la conducta, responder a normas y de comportamiento colaborativo (Donalson-Kymlicka, 2016; De Waal, 1996 y 2011). En muchos casos también sienten empatía, actúan de modo altruista y tienen un sentido de justicia hacia los de su misma especie y hacia seres de otras especies (Rowlands, 2012; De Waal, 1996 y 2011; Brosnan-De Waal, 2003; Masserman et al., 1964⁴⁴). Siendo esto así, una concepción de la ciudadanía como reconocimiento de quienes pertenecen al territorio común y poseen la habilidad gradual de participar, de tener relaciones intersubjetivas y de cumplir en algún grado con normas de conducta –más allá de si poseen agencia lingüística o autonomía kantiana-, debe considerar ciudadanos a los animales domesticados. Todos los seres que tienen una experiencia subjetiva del mundo, con independencia de su cercanía a una

tipicidad neuronal o genética, y a su complejidad cognitiva, son fuentes en sí misma de demandas morales. Por tal motivo, además de derechos a la protección y asistencia, debemos reconocer a los animales que integran nuestras comunidades derechos de participación, atendiendo a sus “varios modos de hacer, decir y ser” (Donalson-Kymlicka, 2016)

¿Qué significa atender a los “varios modos de hacer, decir y ser” de los animales que viven en nuestras comunidades? Como se anticipó, aquí resulta particularmente fructífero el desarrollo que se dio en el derecho de niños, niñas y personas con capacidades cognitivas diversas. Como primera medida, debemos adaptarnos a sus formas y nivel de comunicación, para lo cual necesitamos desarrollar nuestras capacidades para atender al lenguaje no verbal, comprendiendo además que –como en el caso de los humanos- se trata de seres

⁴⁴ Es imposible no vincular este estudio sobre monos Rhesus con el famoso estudio efectuado en humanos un año antes por Milgram (1963), motivado por el juicio de Eichmann en Jerusalén realizado poco antes, y que se proponía investigar los extremos a los que podía llegar la obediencia a la autoridad. En el estudio de Milgram, *más de la mitad* de los sujetos llegaba a aplicar la descarga eléctrica más potente, pese al suplicio del sujeto que supuestamente la recibía (en verdad la corriente eléctrica no funcionaba y un actor fingía recibir descargas cada vez más potentes). En el estudio de Masserman et al., por el contrario, *la mayoría* de los monos se negó durante días a presionar un botón

que les proveía alimento y a la vez generaba una descarga eléctrica en otro mono. Dicho sea de paso, más allá de que para gozar de los derechos a la integridad física, a la libertad y a la vida sólo basta con ser un ser sintiente y no se requiere ser un agente moral (Regan, 1983; Singer, 2011), la moral, este atributo supuestamente tan distintivo de nuestra especie, no sólo no es exclusivo de la misma, sino que tiene un origen evolutivo, vinculado con la supervivencia de los genes que se ve favorecida por el altruismo hacia nuestros cercanos y también –a través de la reciprocidad- hacia el grupo social (Rachels, 1990, pp. 155-156).

individuales con necesidades y deseos distintos, y no necesidades objetivas fijadas por su especie y su evolución (Donalson-Kymlicka, 2016).⁴⁵ Es central tomar conciencia de que no hemos agotado aún – ni mucho menos- nuestros esfuerzos para entender a los animales con quienes compartimos el territorio. Cuando se advierte el nivel de comprensión y comunicación que logran los seres queridos y cuidadores de personas con daño neurológico severo, en comparación con otras personas, o que la brecha comunicacional con una persona autista está motivada más por nuestro desinterés que por una imposibilidad insalvable,⁴⁶ se advierte lo inexplorado de las posibilidades y el potencial de avance que existe a este

respecto.⁴⁷ Pero eso no es todo lo que puede hacerse para integrar y reconocer los derechos de ciudadanía de los animales que viven en nuestras comunidades. Debe asimismo ampliarse su socialización y la formación de identidad individual y grupal, por ejemplo evitando prácticas lamentablemente tan difundidas como abandonarlos, mudarlos constantemente sin considerar su arraigo al lugar, o cambiarles el nombre o de “dueños”. También puede ser importante brindarles entrenamiento, en su interés y no en el nuestro, ya que el conocimiento en general amplía las fronteras de la autonomía y del disfrute personal de los animales (Donalson-Kymlicka, 2016).

En suma, deben aplicarse a los

⁴⁵ Como explican los autores, algunos perros son aventureros, otros son hogareños, unos muy independientes, otros más afectos a la compañía; y es central advertir que no pueden conocerse cabalmente la personalidad y preferencias de un individuo hasta que no le hayamos dado la real chance de experimentar diferentes opciones, lo cual requiere a su vez haberle brindado la posibilidad de entrenar sus distintas capacidades, tales que le permitan lidiar con seguridad con los distintos desafíos y riesgos de las alternativas. Claro está que existen importantes limitaciones epistémicas respecto de sus intereses y preferencias, como sucede con igual abordaje respecto de personas con capacidades cognitivas diversas o niños y niñas de corta edad. Donalson y Kymlicka (2016) sostienen que en todos estos casos la autonomía progresiva debe entenderse como un logro relacional y no como una capacidad individual, considerando lo que sucede y tomando como modelo la revisión y negociación continua de la tensión entre autonomía

y riesgos que existe en la relación entre padres e hijos.

⁴⁶ Ver nota 36 y texto principal correspondiente a la misma.

⁴⁷ Las posibilidades en este terreno son múltiples y no se limitan a abordajes vinculados al desarrollo de la empatía. Por dar sólo un ejemplo, estudios científicos muy extendidos muestran que los humanos producimos Anandamida, una hormona que reduce el dolor y genera bienestar, la que se multiplica 2,6 veces cuando corremos, lo que explica la sensación de bienestar que normalmente experimentamos al realizar esta actividad. Dichos estudios muestran asimismo que, a diferencia de animales de otras especies que no producen dicha hormona, los perros multiplican por 3,3 la misma cuando corren, lo cual avala científicamente la apreciación profana que considera que es en interés de los perros correr libremente y que debemos promover todo lo posible dicha actividad (Donalson-Kymlicka, 2016).

animales que integran nuestras comunidades los principios desarrollados por los estudios de la discapacidad y el derecho de niños, niñas y adolescentes: la capacidad y la autonomía deben ser entendidas como conceptos graduales y progresivos, y no como asuntos de todo o nada; y debe promoverse su participación – gradual y progresiva- en todos los asuntos que los conciernen.

IV.

A modo de cierre, se presentan las siguientes conclusiones provisionarias.

La de DDHH es una denominación problemática para los derechos fundamentales que deben reconocerse a todos los seres sintientes y poseedores de una subjetividad, en tanto excluye a miles de millones⁴⁸ de seres con estas características.

Existen relaciones innegables entre el derecho de las familias y el derecho animal, así como beneficios estratégicos de reconocer esta relación.

El derecho animal puede aportar una mirada muy fecunda al derecho de las familias llevándolo a sus conclusiones lógicas y resolviendo de manera más satisfactoria conflictos característicos que incluyen a los animales que conviven con nosotros.

El derecho de las familias y en particular el de los niños, niñas y adolescentes, así como los estudios de la discapacidad, pueden aportar mucho al derecho animal con su crítica a la frontera binaria infranqueable entre capaces e incapaces, con su promoción de un tipo de agencia no lingüística ni logocéntrica, y con sus demandas de ampliación de la ciudadanía de primera clase en favor de todo ser sintiente, poseedor de una subjetividad y con capacidad para relacionarse a su modo con otros.

⁴⁸ No existe información oficial sobre el número de animales asesinados a nivel mundial cada año - mayormente por las industrias alimentaria, de indumentaria, de entretenimiento y los laboratorios de experimentación-, principalmente dado que no se otorga a sus vidas valor alguno y no existe interés en llevar registro de dichas cifras. Al mismo tiempo, los números son tan astronómicos y crecen tan enormemente cada año, que la tarea de las organizaciones no gubernamentales interesadas en

llevar dicho registro resulta muy difícil. El sitio *The Vegan Calculator* estima que en el 2017 se habrán asesinado unos 150.000.000.000 (ciento cincuenta billones) de animales para destinarlos a alimentación, indumentaria, investigación y entretenimiento (<http://thevegancalculator.com/animal-slaughter/>).

PABLO SUÁREZ

Pablo Suárez es argentino, abogado egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA), con Postgrado en Derecho de la Empresa en la misma Facultad. Es profesor de distintos cursos vinculados con el derecho de daños, la filosofía de la responsabilidad y la ética animal en la carrera de grado y en la maestría de las Facultades de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Universidad de Palermo (UP). Ha sido integrante de comités de ética médica en instituciones de salud. Entre sus trabajos escritos se encuentran “Acerca de los Fundamentos Morales de la Responsabilidad Extracontractual”, en *La Filosofía de la Responsabilidad Civil* (Pulido-Fabra Zamora eds., Universidad Externado de Colombia, 2013) y “Mapa de la Responsabilidad”, en *Teoría de la Responsabilidad Civil Extracontractual* (Colección Nuevo Pensamiento Jurídico, Siglo del Hombre Editores - Universidad de Los Andes, Colombia, 2014). Correo electrónico: psuarez@derecho.uba.ar

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Colin and Trestman, Michael (2017). *Animal Consciousness*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). URL en proceso de archivo: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/consciousness-animal/>
- Allori, Agustina y Pezzetta, Silvina, *Los Animales no Humanos también Importan*, Dínamo de Ideas, publicación online del 5/12/2017.
- American Veterinary Medical Association-AVMA (2012). *U.S. Pet Ownership Statistics*, en *2012 Pet Ownership & Demographics Sourcebook*. Recuperado de <https://www.avma.org/KB/Resources/Statistics/Pages/Market-research-statistics-US-pet-ownership.aspx>
- Baggs, Amanda (2007). *In my Language*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ysdPfrHE7zw>
- Beldi Lugris, Sonia (2016), *Negativa a la filiación múltiple, ¿puede ser considerada inconstitucional?* Diario Familia y Sucesiones, 67.

- Brosnan, Sarah y De Waal, Frans (2003). *Monkeys Reject Unequal Pay*. Nature 425, pp. 297–299.
- Calarco, Matthew (2015). *Identity, Difference, Indistinction*. Stanford University Press.
- Calarco, Matthew (2016). *Identidad, diferencia, indistinción*, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III, Vol. I.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (24/2/2012). “Atala Riffo c/Chile”.
- Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina (15/5/1984). “Arenzon, Gabriel D. c/Gobierno Nacional – Ministerio de Educación”. Buenos Aires: La Ley, 1984-C, p. 183.
- De Wall, Frans (1996). *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Harvard University Press.
- De Wall, Frans (2011). *Do Animals Have Morals?* Conferencia TED recuperada de https://www.ted.com/talks/frans_de_waal_do_animals_have_morals?language=es
- Dell'Amore, Christine (2013). *Why Animals "Adopt" Others, Including Different Species*. National Geographic News, 12/5/2013, recuperado de <https://news.nationalgeographic.com/news/2013/04/130510-adoption-deformed-dolphin-reddit-science-animals-weird/>
- Derrida, Jaques (2008). *El Animal que Luego Esto Si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Donalson, Sue y Kymlicka, Will (2011). *Zoopolis*. Oxford University Press.
- Donalson, Sue y Kymlicka, Will (2014). *Animal Rights, Multiculturalism, and the Left*. Journal of Social Philosophy, Vol. 45/1, pp. 116-135.
- Donalson, Sue y Kymlicka, Will (2016). *Rethinking Membership and Participation in an Inclusive Democracy: Cognitive Disability, Children, Animals*, en B. Arneil & N. Hirshmann (eds.), *Disability and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 168-197.
- Elwood, R.W., Barr, S. and Patterson, L., (2009). *Pain and stress in crustaceans?* Applied Animal Behaviour Science, 118 (3), pp. 128–136
- Food and Agriculture Organization of the United Nations – FAO (2006). *Livestock a major threat to environment. Remedies urgently needed*. Recuperado de <http://www.fao.org/newsroom/en/news/2006/1000448/index.html>

- Feinberg, Joel (1974). *The Rights of Animals and Unborn Generations*, en *Philosophy and Environmental Crisis* (William T. Blackstone, ed.). University of Georgia Press, pp. 43-68.
- Goldman, Jason G. (2014). *Why do Animals Adopt?* BBC Future, 12/4/2014, recuperado de <http://www.bbc.com/future/story/20140312-why-do-animals-adopt>
- Herrera, Marisa (2015). *Manual de Derecho de las Familias*. Abeledo Perrot.
- Kemelmajer de Carlucci, Aída (2014). *Introducción*, en Kemelmajer de Carlucci, Aída – Herrera, Marisa – Lloveras, Nora, *Tratado de Derecho de Familia según el Código Civil y Comercial*. Santa Fe: Rubinzal-Culzoni, T. I.
- Kymlicka, Will (2017). *Social Membership: Animal Law beyond the Property/Personhood Impasse*. Dalhousie Law Journal, Vol. 40/1, pp. 123-155.
- Kymlicka, Will (2017). *Human Rights without Human Supremacism*. Canadian Journal of Philosophy, publicación online del 13/10/2017, pp. 1-30.
- Lorenzetti, Ricardo (2012). *Aspectos Valorativos y Principios Preliminares del Anteproyecto de Código Civil y Comercial de la Nación*. Buenos Aires: La Ley, 2012-C, p. 581.
- Masserman, Jules H. et al. (1964). *Altruistic Behavior in Rhesus Monkeys*. The American Journal of Psychiatry, Vol. 121, pp. 584-585.
- Milgram, Stanley (1963). *Behavioral study of obedience*. Journal of Abnormal and Social Psychology, 67, pp. 371-378.
- Nino, Carlos Santiago (1989). *Ética y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Astrea.
- Nolen, Stephanie (2006). *Sex slaves for science?* The Globe and Mail, 7/1/2006, recuperado de <https://www.theglobeandmail.com/life/sex-slaves-for-science/article20407422/>
- Picasso, Sebastián (2015). *Reflexiones a propósito del Supuesto Carácter de Sujeto de Derecho de los Animales. Cuando la Mona se Viste de Seda*. Buenos Aires: La Ley, 16/4/2015. Cita Online: AR/DOC/1144/2015.
- Preciado, Paul B. (2013). *La Muerte de la Clínica*. Conferencia recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=4aRrZZbFmBs>
- Rachels, James (1990). *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford University Press.

- Regan, Tom (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Regan, Tom (1999). *Poniendo a las Personas en su Sitio*. Teorema, Vol. XVIII/3, pp. 17-37.
- Rowlands, Mark (2009). *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. Palgrave – Macmillan.
- Rowlands, Mark (2012). *Can Animals Be Moral?* Oxford University Press.
- Saldivia Menajovsky, Laura (2011). *Categorías Sospechosas, su Contextualización y Flexibilidad*, en Roberto Gargarella (comp.), *La Constitución en 2020*, Siglo XXI Editores.
- Singer, Peter (2011). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta.
- Taylor, Sunaura, entrevistada por Érica Grossman (2014). *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 12, 2.
- United Nations – UN (2006). *Rearing cattle produces more greenhouse gases than driving cars, UN report warns*. Recuperado de <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=20772#.WjKoa1Xibcs>

ENTRE ESPECIES: UNA ENTREVISTA CON SUE DONALDSON Y WILL KYMLICKA

Entre espécies. Uma entrevista com Sue Donaldson e Will Kymlick

Among species. An interview with Sue Donaldson and Will Kymlick

Sue Donaldson y Will Kymlicka son autores de *Zoopolis: A political Theory of Animal Rights* (Oxford University Press, 2011). Esta entrevista fue realizada por Angus Taylor

Traducción: Marcela Revuelto

BTS: Su objetivo es mover el debate sobre los derechos de los animales más allá del campo de la ética a la filosofía política. Sacando ideas de la teoría de la ciudadanía, Zoopolis propone el reconocimiento de los animales como ciudadanos plenos de nuestras comunidades, el tratamiento de animales salvajes que viven fuera de nuestras comunidades como miembros de sus propias comunidades soberanas, y el tratamiento de los animales no domesticados "marginales" que viven dentro de los espacios de nuestras comunidades como habitantes con derechos correspondientes. Esta es una visión ambiciosa que transformaría fundamentalmente nuestra comprensión de la política y la forma en que pensamos acerca de nuestra vida en común. La reacción inicial de muchos será que esta visión es tremendamente utópica e impracticable. Y, sin embargo, usted afirma que en realidad tiene más posibilidades de éxito que la teoría tradicional de los derechos animales (TDA). ¿Podría explicar esto?

DONALDSON / KYMLICKA: Como muchos otros han dicho, la TDA a

menudo parece comprometida con una visión extraña y poco atractiva de un "apartheid de especie", como Ralph Acampora una vez lo llamó. Para Francione (explícitamente) y Regan (implícitamente), los seres humanos cumplimos con nuestras obligaciones de justicia hacia los animales mediante la interrupción de todas las relaciones con ellos, si vivimos en nuestro mundo y "los dejamos ser" para que vivan libremente en el suyo, con la menor interacción posible. Sin embargo, una estrategia eficaz de derechos de los animales no puede basarse en esta visión. Por un lado, no ofrece ninguna orientación sobre muchas de las cuestiones fundamentales con las cuales nos enfrentamos. Los seres humanos y no-humanos no habitan mundos separados, sino que, inevitablemente, comparten las mismas casas, ciudades y territorios. Este es el caso no solo de los animales domesticados sino también de muchos tipos de vida silvestre (pienso mapaches, ratas, cuervos, ardillas, etc.) que se han adaptado a los ambientes construidos por el hombre. Cada vez que construimos un edificio, una carretera, una valla o una represa, estamos teniendo un impacto en los animales. Si la TDA busca contribuir a estos debates, tenemos que pensar acerca de lo que la justicia requiere en condiciones de coexistencia, no de separación radical. Nuestro modelo de *Zoopolis* puede ser ambicioso en su visión

de las relaciones entre humanos y animales, pero toma seriamente las realidades de las especies entremezclándose, antes que alejándose. La visión de *apartheid* de especies no sólo es poco realista; es poco atractiva para muchas personas que aman a los animales, y quieren vivir con animales en un arreglo social justo. La TDA con razón pone de relieve todas las formas en que los seres humanos dañan y explotan a los animales, y este énfasis en el sufrimiento y el daño proporciona una importante inspiración para la defensa de los animales. Pero creemos que aún más gente se inspiraría si destacásemos asimismo los potenciales positivos en las relaciones entre humanos y animales, en lugar de asumir que estas relaciones son inherentemente injustas. Nuestro modelo de *Zoopolis* se fortalece con los muchos ejemplos de los defensores de los animales y de los investigadores que han descifrado lecciones importantes sobre cómo coexistir con otros animales, y de hecho crear nuevas formas de comunidad juntos. Mientras que nuestras construcciones teóricas de la ciudadanía y la soberanía de los animales pueden parecer novedosas y poco familiares - y desde luego ningún gobierno se ha acercado para hacerlas suyas- están destinadas a ayudar a dar sentido a una amplia gama de experimentos realmente existentes en la justicia interespecies. Paradójicamente, la

TDA ofrece muy poca ayuda en la comprensión de algunos de los desarrollos más interesantes de los derechos de los animales, ya sea en términos de restaurar el estado original de la naturaleza en algunas zonas para apoyar a los animales salvajes, o proyectos de coexistencia para animales liminales como coyotes o palomas, o comunidades intencionales que ven animales domesticados como miembros plenos. También hay que señalar que, si bien puede ser novedoso aplicar conceptos de ciudadanía a los animales, tenemos una larga historia en imaginar cómo hacer para que estos conceptos sean reales en el contexto del ser humano. En cuestiones de diversidad humana (según el género, la raza, etnia, cultura, edad, capacidad, orientación sexual), hemos aprendido muchas lecciones sobre cómo crear formas de ciudadanía que sean inclusivas, respetando al mismo tiempo la diferencia. Del mismo modo, hemos aprendido acerca de la negociación de la diversidad en un nivel más global, acerca de cómo los Estados pueden cooperar y ayudarse unos a otros, y respetar (o al menos tolerar) las diferencias en lugar de iniciar un sinnúmero de procesos de invasión y colonización. Es una parte central de nuestra historia el hecho de que muchas de estas lecciones son transferibles. Hay un gran caudal de conocimiento y experiencia concreto en el caso humano que puede ser transferido a

retos similares de inclusión, acomodamiento, cooperación y diplomacia en nuestras relaciones con los animales. La TDA destaca con razón paralelismos entre nuestro tratamiento de los animales y varias injusticias humanas (la esclavitud, la tortura, la colonización, el genocidio), pero podemos también aprender mucho al considerar paralelos entre cómo hemos avanzado en la justicia, y los conceptos de ciudadanía han sido una parte vital de esto en el caso humano. Creemos que estos conceptos y lecciones tienen una resonancia real que la TDA puede aprovechar.

BTS: Usted critica a la TDA por centrarse en las capacidades intrínsecas y los derechos negativos. ¿Cuál es el problema?

DONALDSON / KYMLICKA: Para ser muy claro, nuestra crítica es la atención exclusiva a los derechos negativos. Apoyamos la posición base de la TDA de que todos los seres sintientes tienen derechos negativos básicos inviolables (a no ser asesinado, herido, torturado, encarcelado, esclavizado, o a que se mantengan insatisfechas las necesidades básicas de la vida). Cualquiera que tenga una experiencia subjetiva de vida es vulnerable en formas tales que requieren la protección de los derechos básicos negativos. Nuestra crítica a la TDA es que

se centra en estos derechos de manera tal que excluye los que llamamos derechos de afiliación o de ciudadanía, es decir, los derechos que los individuos tienen en virtud de la pertenencia a diferentes comunidades políticas. Tenga en cuenta el contexto humano. Todos los seres humanos, a través del mundo, tienen derechos humanos fundamentales a la vida y a la libertad. Estos son derechos universales, compartidos. Pero los humanos también pertenecen a distintas comunidades políticas, y esto genera derechos de ciudadanía específicos del territorio. Como ciudadano canadiense tengo ciertos derechos y responsabilidades en Canadá, que no se aplican cuando viajo a Suecia. Por ejemplo, tengo el derecho de voto en Canadá, y el derecho a los subsidios públicos para la educación, la vivienda, o la formación para el trabajo (y la responsabilidad de pagar impuestos sobre la renta para apoyar estos derechos de membresía). Yo no esperarí alguno de estos derechos (o responsabilidades) como visitante en Suecia. Los derechos básicos universales son de fundamental importancia, pero los derechos de membresía son igualmente importantes para la creación de los contextos sociales que apoyan la prosperidad de sus miembros. Un mundo en el que los seres humanos solo tengan derechos básicos universales reconocidos a todos ellos basados en su estatus moral intrínseco -

pero no los derechos de ciudadanía basados en la pertenencia a determinadas sociedades- sería un mundo moralmente empobrecido. Nuestro argumento en *Zoopolis* es que la misma lógica básica se aplica a los animales. No son sólo individuos sensibles que tienen derecho a los derechos universales negativos. Son también miembros de distintas comunidades políticas que tienen derecho a los derechos de pertenencia. En el caso de los animales domesticados, la comunidad política pertinente es una comunidad mixta entre humanos y animales, y por lo tanto deben ser vistos como miembros de nuestra sociedad y como nuestros co-ciudadanos. En el caso de animales verdaderamente salvajes, debemos pensar en ellos como que forman sus propias comunidades de animales salvajes distintas y soberanas, con derechos a vivir de forma autónoma en su propio territorio. Los animales liminales ocupan una posición intermedia, reflejando su condición de vivir entre nosotros, pero sin cooperar con nosotros. No son ni miembros plenos de una sociedad compartida con nosotros ni totalmente soberanos con nosotros, sin embargo, se ve en ellos aspectos tanto de membresía como de soberanía. Desentrañar estas cuestiones de pertenencia es crucial para crear justicia y permitir la prosperidad para los animales, como para los seres humanos. El

problema con la TDA es no sólo que es incompleto en virtud de ignorar estos derechos de pertenencia. El problema más profundo es que, al centrarse exclusivamente en los derechos negativos puede llevar conclusiones muy perjudiciales con respecto a nuestras obligaciones de justicia. Por ejemplo, una manera de asegurarse de que ya no matamos, torturamos, poseemos, o esclavizamos a los animales domesticados es provocando su extinción. Si ya no existen, no podemos violar sus derechos negativos. Esta es una evasión de la justicia, no una solución a la injusticia, en parte porque no tiene en cuenta el hecho de que los animales domesticados tienen derecho de participación en nuestra sociedad. No podemos centrarnos solo en el propósito de reducir los daños, sufrimientos y violaciones de los derechos negativos. También hay que encontrar la manera de crear las condiciones positivas en las que todo el mundo pueda prosperar.

BTS: Los animales típicamente han sido excluidos de la comunidad moral porque carecen de agencia moral racional. La TDA argumentó que la agencia moral no debería ser una condición de pertenencia, los animales, como muchos seres humanos que no pueden racionalmente reflexionar sobre principios morales, son

pacientes morales -es decir, lo que les ocurre les importa y este hecho es suficiente para darles una condición moral significativa. Por el contrario, usted adopta una noción más amplia de la agencia moral, una que incluye a muchos que no son racionales. ¿Qué es este concepto más amplio, y por qué lo adoptan?

DONALDSON / KYMLICKA: Una vez más, nuestra posición es más una adición a la posición de la TDA que un rechazo de la misma. Estamos de acuerdo con los teóricos de la TDA sobre que la sintiencia, no la agencia moral, es la base para el estatus moral intrínseco o pertenencia en la comunidad moral, y con los derechos negativos inviolables que van con esto. Sin embargo, cuando hablamos de comunidad política, las ideas de la agencia son cruciales. Nuestro modelo de ciudadanía animal (para animales domesticados) y soberanía animal (para los animales silvestres) se basa en suposiciones acerca de la capacidad de los animales para ser protagonistas activos de su propia vida y de los términos de su relación con nosotros, no sólo receptores pasivos de la beneficencia humana. Si los seres humanos y los animales viviesen en una separación radical podría ser suficiente pensar en los animales como pacientes morales, ya que nuestras

obligaciones comenzarían y se detendrían con dejarlos solos. La forma en que podrían o no representar su agencia en sus propias sociedades no sería nuestra preocupación. Pero si reconocemos la inevitabilidad (y conveniencia) de la convivencia, y las formas compartidas de la sociedad, entonces es vital que pensemos en los animales no sólo como receptores pasivos de nuestra atención, sino como sujetos activos que, en diversos grados, tienen las capacidades para ser socios o co-creadores en el tipo de relaciones que tenemos con ellos, y el tipo de sociedades que compartimos. Ideas de consulta, participación y consentimiento son el centro de nuestra "teoría política de derechos de los animales", ya que son fundamentales para las ideas de comunidad política y legitimidad. Encontrar la manera de crear oportunidades para que los animales sean agentes en sus relaciones con nosotros - y cómo garantizar que interpretamos su agencia correctamente- son obviamente enormes desafíos. Pero aquí está uno de los muchos contextos en los que podemos aprender lecciones importantes sobre las luchas humanas por la justicia. En décadas recientes, los defensores de los derechos de los niños y los defensores de los discapacitados han cuestionado energicamente la ideología reinante (al menos en las democracias occidentales), que los sitúa en posición estrictamente

como objetos de guarda del Estado en lugar de ciudadanos plenos. Ellos no quieren ser simplemente receptores pasivos de la protección y provisión del estado. Quieren participar en las decisiones clave que afectan a sus vidas, y en la formación de una sociedad compartida de modo que sea diseñada, a partir de su base, con ellos como miembros plenos e iguales, no como sujetos olvidados a la gestión paternalista. La consigna del movimiento de los discapacitados "Nada sobre nosotros sin nosotros" ayuda a capturar esta idea. Sin embargo, particularmente en relación con niños y con personas con discapacidad intelectual grave, esta participación no tomará la forma de una deliberación racional acerca de propuestas sobre los principios morales. La agencia habilitante y participación en estos contextos requiere la creación de maneras nuevas de abordamiento y respuesta al bien subjetivo de los individuos, confiando en formas de comunicación posibles mediante maneras particulares de confianza y cooperación, enraizadas en emociones morales subyacentes y disposiciones pro-sociales. Mucho del trabajo se ha hecho recientemente en el desarrollo de estas ideas de agencia más expansivas o inclusivas, y nosotros creemos firmemente que son relevantes también para pensar en la agencia de los animales. Los animales, como los seres

humanos, difieren ampliamente en sus capacidades para la agencia, pero debemos reconocer, respetar y fomentar estas capacidades donde ellas existan. Cualquier cosa menos es dominación.

BTS: Ustedes rechazan firmemente la política "extincionista" con respecto a animales domesticados. ¿Por qué?

DONALDSON / KYMLICKA: Tenemos tres principales objeciones a la política extincionista. En primer lugar, a menudo los extincionistas hablan de los animales domesticados como si fuesen inherentemente deformes -serviles, incompetentes, y sombras disminuidas de sus antepasados majestuosos que vivían en la naturaleza. Siempre es preocupante cuando los individuos y grupos son estigmatizados como inherentemente ultrajados de esta manera. Cada uno de nosotros es un individuo único, con capacidades únicas, y tenemos una dignidad intrínseca, independientemente de cómo nos comparamos con los demás. Los animales domesticados pueden haber sido criados para la dependencia de los seres humanos, pero todos somos dependientes de los demás en diversos grados y en diferentes formas a través de la duración de la vida, y no hay nada inherentemente ultrajante en esto. Los más dependientes entre nosotros no son menos dignos que el más independiente o

autosuficiente. La falta de dignidad surge cuando otros, y la sociedad, responden a nuestra dependencia con burla, abuso o negligencia. Piense en los perros. Los perros (y sus antepasados lobos) son una especie sumamente social. A través de la domesticación han evolucionado para estar muy atentos a los seres humanos, para amarnos, para preocuparse por nosotros, para querer estar con nosotros, y para cooperar con nosotros (y entre ellos). Y, podríamos añadir, los seres humanos han evolucionado para tener una orientación similar hacia los perros. Muchas razas de perros son muy dependientes de nosotros para su cuidado y protección. ¿Esto los hace de alguna manera menos dignos que los miembros de especies autosuficientes y solitarias como tigres o cocodrilos? ¿Son los seres humanos menos dignos que los tigres y cocodrilos porque somos miembros de una especie altamente social, cooperativa, e interdependiente? Es verdad que la cría de animales domesticados, llevada a cabo para servir intereses y caprichos de los seres humanos, ha dado lugar a muchos problemas de salud crónicos en los animales, pero esto no quiere decir que esos individuos carecen de dignidad, y muchos de estos problemas desaparecerían nuevamente si los animales domesticados recuperasen el significativo control sobre su sexo y vida reproductiva. Esto nos lleva al segundo

problema con el extincionismo, a saber, que hacerlo requeriría la esterilización involuntaria de todos los animales domesticados (o confinarlos involuntariamente a espacios segregados por sexo). En el caso humano, las propuestas para esterilizar coercitivamente individuos, y para negarles la oportunidad de a luz y criar hijos, son vistas con profunda sospecha. El sexo y la reproducción no son totalmente sin regulación (por ejemplo, tenemos leyes contra el sexo forzado, el sexo con menores de edad, etc.), y nosotros realizamos intervenciones paternalistas (por ejemplo, en el caso de los niños o de personas que carecen de la capacidad intelectual para dar su consentimiento a las relaciones sexuales, especialmente si su salud sería puesta en peligro por embarazo). Pero estas regulaciones e intervenciones paternalistas deben cumplir con un nivel muy alto de justificación, ya sea en términos de protección de los terceros de la depredación sexual o coacción, o la protección de los intereses de la persona cuya sexualidad está siendo restringida. Los defensores del extincionismo, por el contrario, suelen justificar esta política como de protección de generaciones futuras de animales domesticados que están en riesgo de nacer en la esclavitud / dominación. Ellos no han explicado cómo esta interferencia coercitiva en las

relaciones sexuales y la reproducción es en interés de los animales individuales que serán esterilizados o segregados y, por lo tanto, no han explicado por qué no debe ser vista como una seria violación de sus intereses básicos en la sexualidad, la libertad de asociación, o la vida familiar. Y finalmente, como se señaló anteriormente, consideramos que la política extincionista es una evasión de la justicia, no una solución a la injusticia. Cuando un grupo humano se ha incorporado en una sociedad como una casta para servir a los demás (al igual que con los esclavos), nuestra solución al problema no es provocar la extinción del grupo, sino hacerlos miembros plenos e iguales de la comunidad moral. El objetivo primordial no es sólo para poner fin a la dominación o servidumbre - podríamos lograr esto atacando al planeta con armas nucleares. La meta es dar pleno reconocimiento, respeto y derechos a los individuos *tal cual son*, y avanzar en las relaciones de justicia que permitan a todos prosperar en la manera que puedan. Por supuesto, muchos extincionistas son profundamente escépticos de que las relaciones entre los seres humanos y los animales domesticados puedan ser justas alguna vez. Pero como señalamos anteriormente, una gran parte de este escepticismo se basa en una insostenible suposición de que los animales domesticados de alguna manera están

degradados o no son naturales en su propia naturaleza, independientemente de la forma en que los tratamos. En cualquier caso, tenemos claramente el deber de, al menos, tratar de crear relaciones de justicia, en lugar de lavarnos las manos de los animales domesticados imponiendo su extinción.

BTS: Entre los temas que ustedes tocan brevemente está el discutido de la experimentación médica. Ustedes rechazan la idea de que la investigación médica, que implica perjudicar a animales, pueda justificarse en base a los casos de los botes salvavidas (donde algunos individuos se enfrentan a un gran daño y alguien entre ellos deben ser sacrificado): los animales en los cuales experimentamos no enfrentan ningún daño hasta que decidimos hacerles daño. Sin embargo, ustedes justifican la explotación de los animales – en situaciones que no son del tipo del bote salvavidas– por los miembros de las sociedades pre-modernas en circunstancias de necesidad. Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que la gente en el pasado (o incluso presente) que ha tenido que cazar animales para sobrevivir ha tenido el derecho de hacerlo. Entonces, ¿cómo es diferente el niño moderno que necesita la válvula de corazón de un cerdo trasplantado para

sobrevivir del niño del paleolítico o del cazador indígena que necesita la carne de un jabalí para sobrevivir? ¿Por qué uno de los casos cae fuera de las “circunstancias de justicia”, pero no en el otro?

DONALDSON / KYMLICKA: Bueno, consideremos un caso en que un niño moderno necesita un trasplante de corazón-válvulas humano-as para sobrevivir. No creemos que sea permisible arrebatar un ser humano de otra sociedad con el fin de cosechar sus órganos, incluso si estos órganos se podrían utilizar para salvar varios individuos que necesitan trasplantes. Si la trágica necesidad de un individuo de un trasplante no justifica la suspensión de los principios de justicia que rigen las relaciones dentro de nuestra sociedad o entre sociedades, ¿por qué se justificaría la suspensión de los principios de la justicia en relación con los cerdos? Averiguar cómo especificar exactamente las "circunstancias de justicia" es un asunto complicado. No hay una lista definitiva o canónica de las condiciones necesarias y suficientes para determinar cuándo estamos en las circunstancias de la justicia (en relación con otros seres humanos o animales). Pero es importante recordar que esta idea se invoca dentro de la teoría política de dar sentido a compromisos colectivos con la justicia ex

ante, es decir, para explicar por qué y en qué condiciones las personas se comprometerían a regular colectivamente sus relaciones futuras a través de los principios de la justicia. Tal compromiso no es realista si la supervivencia de un grupo sistemáticamente depende de la destrucción, el desplazamiento, o la dominación de otro grupo. Sin embargo, bajo circunstancias propicias, las personas pueden hacer un compromiso creíble para lograr su propia prosperidad en maneras que permitan la prosperidad de los demás. Este es el compromiso que hemos hecho con otros seres humanos dentro de nuestra sociedad, así como con otras sociedades humanas, a pesar de que sabemos que habrá casos trágicos de necesidades individuales que no se van a cumplir debido a este compromiso (como cuando un niño necesita un trasplante de corazón humano). El progreso moral a lo largo de la historia es en gran parte un aumento progresivo de este compromiso. Mientras que nunca tendremos la seguridad de que de nuestra supervivencia individual no requerirá el uso de los demás, sin embargo, nos comprometemos *ex ante* a la consecución de nuestra prosperidad de manera que respete los derechos de los otros, y el círculo de este compromiso se ha expandido históricamente. Ahora estamos en condiciones de ampliarlo aún más para incluir animales.

BTS: De manera que su perspectiva es sensible al contexto histórico de la interacción humana con los animales. Esto es sin duda importante en la lucha contra los cargos de que la TDA es una mera indulgencia de los occidentales privilegiados o, peor aún, que muestra una actitud de desprecio hacia otras culturas o los pobres. Pero ¿dónde trazamos la línea si no vamos a deslizarnos en el relativismo cultural? ¿Qué peso ético debemos dar a los valores culturales tradicionales con respecto a los animales en el mundo actual?

DONALDSON / KYMLICKA: El tratamiento de los animales no proporciona ningún motivo para que los occidentales se sientan superiores a otras culturas, dado que Occidente es el responsable de inventar y luego difundir las técnicas de la explotación de animales a escala industrial, mientras que muchas sociedades no occidentales han tenido históricamente relaciones mucho más respetuosas con los animales. Visto objetivamente, el respeto a los animales no es claramente propiedad exclusiva de ninguna raza, cultura o civilización - y ciertamente no lo es del Occidente. Durante siglos, las sociedades occidentales han definido a los animales como "propiedad", y nuestros actuales conceptos

y categorías para la discusión de los animales (por ejemplo, "el ganado") están profundamente imbricados en este marco de la propiedad. Necesitamos modelos completamente nuevos para pensar en las relaciones animales-humanos, y las sociedades no occidentales son una rica fuente de ideas. Por ejemplo, algunas comunidades en América del Sur ven a los perros como perros del pueblo, miembros del pueblo, pero no propiedad de un individuo o familia. Podemos aprender de esto, o de la manera en que otras comunidades negocian una convivencia tolerante con animales salvajes o liminales, en lugar de recurrir a las estrategias de exterminio en las cuales Occidente se basa tan a menudo. Al igual que con los derechos humanos, cualquier acercamiento sensato a los derechos de los animales combinará ciertas normas universales con el reconocimiento de la inevitable y apropiada diversidad en la aplicación y la interpretación. Por ejemplo, sociedades diferentes y de diferentes culturas harán diferentes opciones sobre cómo equilibrar la libertad y la protección frente al riesgo. Podemos ver esto en la manera en que diferentes sociedades se ocupan de las restricciones a las actividades y movilidad de los niños con el fin de reducir los riesgos. En relación con los animales surgirán problemas similares, y no hay una respuesta correcta. Del mismo modo, las

diferentes sociedades se encuentran en muy diferentes situaciones en términos de su capacidad para lograr ciertos derechos, particularmente derechos sociales positivos y políticos. Por ejemplo, una sociedad muy pobre podría no ser capaz de costear la educación secundaria gratuita para sus hijos, pero debería trabajar en pro de este objetivo, y la educación de los hijos en una sociedad agrícola de baja tecnología podría llegar a un equilibrio diferente entre las formas prácticas y más abstractas del aprendizaje de una sociedad altamente tecnológica e industrializada. Deberíamos esperar variaciones similares legítimas en cómo las sociedades entienden la socialización y la contribución de los animales. Podemos aprender aquí de la Convención de la ONU sobre los Derechos del Niño, que proporciona un marco útil para el pensamiento acerca de los derechos en un contexto global diverso. Reconoce una adecuada diversidad y condicionalidad en la interpretación de los derechos del niño, pero insiste en que esto no se debe confundir con el relativismo cultural con respecto a los derechos básicos negativos. Ninguna sociedad tiene el derecho de matar, torturar, esclavizar o negar las necesidades de la vida de sus miembros en nombre de la cultura. Cuando imponemos daños en otros -humano o animal- no es suficiente decir "esto es lo que hacemos aquí". Todos nosotros debemos rendir

cuentas moralmente de la forma en que tratamos a los demás. Existen veganos y activistas de los derechos de los animales en todas las culturas, que trabajan para modificar y re-imaginar sus prácticas culturales en función de los cambios en nuestra comprensión de los animales, y las circunstancias cambiantes de la justicia. Y esto es de vital importancia si queremos lograr una reforma significativa y duradera.

BTS: Ustedes sugieren la depredación como un medio para controlar poblaciones liminales. Pero en algunos casos la introducción de depredadores podría representar un peligro para los seres humanos o podría ocasionar efectos deletéreos imprevistos sobre la fauna y flora. ¿No hay circunstancias, no terriblemente inusuales, donde deberíamos “morder la bala” –usar las balas, o lo que sea-, y simplemente sacrificar a los animales nosotros mismos? ¿No habrá inevitablemente una cierta cantidad de violencia en nuestras relaciones con las criaturas liminales, incluidas las desplazadas o muertas (con o sin intención) por la agricultura?

DONALDSON / KYMLICKA: Es cierto que inevitablemente habrá violencia, conflicto y daño inevitable en nuestras relaciones con los animales marginales, y

de hecho con todas las criaturas, incluyendo nuestros compañeros humanos. Por ejemplo, sabemos que los coches causan significativas pérdidas de vidas humanas, y no sólo a aquellos que eligen conducir sino también a personas inocentes. Estas bajas no son directamente buscadas, pero son inevitables. En *Zoopolis* discutimos con cierta profundidad la forma de pensar acerca de las compensaciones de las carreteras entre el riesgo para los individuos y los beneficios para la sociedad -por ejemplo., cómo decidimos cuando los riesgos son simplemente negligentes, y cómo decidimos si los riesgos son asumidos equitativamente entre todos los miembros de la sociedad, o asumidos desproporcionadamente por ciertos segmentos. La vida social humana crea inevitablemente algunos riesgos y costos para los individuos, y el objetivo debería ser una distribución justa de estos riesgos inevitables e involuntarios, no su completa eliminación, aunque esto signifique que cualquiera de nosotros podría llegar a ser el desafortunado individuo en el lugar equivocado en el momento equivocado. Pero es esencial que se tenga en cuenta que la aceptación de la inevitabilidad de riesgo involuntario no lo hace justificar el daño directo y dirigido, o la muerte de los individuos en beneficio de la sociedad. Simplemente porque el hecho de que un individuo

podría ser la desafortunada víctima de tránsito en una ruta (o de accidentes con trenes o aviones o líneas de alta tensión, etc.) que es socialmente beneficiosa no significa que podemos dar la vuelta y matar a los individuos con el fin de ayudar a reducir los costos del cuidado de la salud, o a reducir la sobrepoblación. Los mismos principios generales se aplican en nuestras relaciones con los animales. Precisamente porque la visión "apartheid de especies" no es realista, inevitablemente estaremos enredados con animales de diversas maneras, y esto irremediablemente implicará riesgos impuestos. Necesitamos reconocer estos riesgos, para minimizarlos en lo posible, y pensar en cómo los riesgos y beneficios de este enredo pueden ser distribuidos equitativamente. Por el momento, el arreglo entre los humanos y los no humanos ha sido que ganamos todos los beneficios de las relaciones mutuas, en situación de riesgo mínimo, mientras que ellos cargan todos los costos, con muy pocos beneficios. Necesitamos repensar por completo lo que significa compartir la sociedad, y riesgos sociales con los no humanos. Este es un gran desafío, pero es esencial hacer hincapié en que, como en el caso humano, la aceptación de riesgos impuestos (cuando están equitativamente distribuidos) no proporciona justificación para daños directos intencionales. Ciertamente justifico frenar (incluso si

esto significa matar) a un animal liminal que sea una amenaza inmediata para mi vida (del mismo modo que se puede justificar en este caso matar a un ser humano), pero este derecho a la defensa propia es completamente diferente de la idea de que podemos matar individuos (humanos o animales) para lograr resultados sociales beneficiosos, como la reducción de la población de animales. De modo que ni la aceptación de imponer riesgos (cuando son distribuidos de forma equitativa) ni la aceptación de la defensa propia (en caso de amenaza inminente) proporcionan una justificación para la "eliminación selectiva" de animales. Una cierta cantidad de violencia es de hecho inevitable en nuestras relaciones con los animales, al igual que con los seres humanos, pero esto no es una licencia para matar. En general, debemos asumir que cualquier acción que sería inaceptable *vis-à-vis* en nuestros compañeros humanos (por ejemplo, eliminación selectiva de la población), es al menos *prima facie* inaceptable en circunstancias comparables *vis-à-vis* los animales.

BTS: No introduciríamos pumas en nuestros asentamientos para control de la población humana, independientemente del beneficio para la sociedad, y de que el riesgo de morir en las garras de un puma esté equitativamente distribuido -

deberíamos ser capaces de controlar nuestra propia población sin medidas tan drásticas y sin restringir inaceptablemente la libertad individual. Pero, si los he entendido bien, el valor de la libertad de los individuos roedores, combinado con nuestros limitados medios para controlar sus números, podría justificar el uso de gatos como predadores. ¿Esto no cuenta como "control letal de población" por otros medios?

DONALDSON / KYMLICKA: El comportamiento de caza de los gatos es un tema espinoso por muchas razones. Los gatos son los únicos animales domesticados verdaderamente carnívoros y depredadores, y esto complica su lugar en nuestra teoría. Pero para (sobre) simplificar nuestra cuenta, argumentamos que en la medida en que los gatos son animales de compañía, entonces son nuestros co-ciudadanos, y como tales están sujetos a las mismas obligaciones que todos los ciudadanos para que no violen los derechos de otros animales. Así que no, no se nos permite traer gatos en nuestros hogares y animarles a matar a los ratones o ratas, y hay que vigilarlos cuando están fuera para proteger a otros animales (y encontrar las formas adecuadas de nutrición para que no necesiten matar a otros animales). En

cuanto a los roedores u otras llamadas "plagas" (gansos de Canadá, coyotes, palomas, etc.), en *Zoopolis* discutimos muchas estrategias no violentas de resolución de conflictos con animales liminales (barreras y otras modificaciones del ambiente físico, supresión de la población a través del control de las fuentes de alimentos, anticoncepción, etc.). El caso de los gatos ferales es diferente. En al menos algunos casos, los gatos ferales calificarían como animales liminales en nuestra cuenta, muchos de los cuales son depredadores (por ejemplo, coyotes, zorros, mapaches, halcones). No somos responsables de la regulación de la dieta de los animales liminales, ni de intervenir en las relaciones depredador-presa entre ellos. Por ejemplo, no somos responsables de proteger a los gorriones (o ratones) de los halcones, y así tampoco no seríamos responsables de proteger a los ratones de los gatos salvajes. Pero esto plantea una cuestión de muy difícil cobertura sobre si debemos permitir que los gatos de compañía se conviertan en gatos salvajes. Es parte de nuestro modelo de ciudadanía que se debe permitir a los animales domesticados explorar opciones de salida de la sociedad humana (seguras, parciales, graduales), y esperamos que algunos animales domesticados –algunos caballos, por ejemplo- bien podrían elegir con el tiempo una existencia más salvaje. Pero los caballos no plantean una

amenaza letal para otros animales, mientras que los gatos asilvestrados no tienen predadores naturales en muchos contextos, y los pájaros y pequeños animales que son sus presas no han evolucionado de manera tal de protegerse de los gatos. En general, se argumenta que es inadmisibles para los seres humanos introducir especies en estas condiciones. Y entonces los gatos representan un conflicto con respecto a cómo sopesar estas dos dimensiones de nuestra teoría. Este es uno de los muchos dilemas que no resolvemos totalmente en *Zoopolis*.

BTS: Muchos filósofos han sostenido que los derechos son aplicables sólo en la sociedad humana, donde los miembros deben articular pedidos uno contra el otro. El fallecido naturalista canadiense John A. Livingston sostuvo que la ampliación de los derechos a toda la naturaleza equivaldría a la domesticación de todo el planeta. ¿Cómo tiene sentido hablar de los derechos de los animales salvajes si deben ser considerados como miembros de las comunidades soberanas, más allá de control de hombre?

DONALDSON / KYMLICKA: Siempre que se habla de los derechos -ya sea humanos o animales-, tenemos que aclarar cuál es el propósito moral al cual

se supone que estos derechos sirven. Por nuestra cuenta, el propósito moral principal de los derechos de soberanía es proteger formas de vida organizadas en un territorio específico de las amenazas externas de la invasión, colonización, robo de recursos, y los daños colaterales (por ejemplo, la contaminación del agua, fugas de radiación, el cambio climático). Cuando el bienestar de los individuos (humano o animal) está atado a la capacidad de su comunidad para vivir de forma autónoma en su territorio, entonces tenemos la base *prima facie* para los reclamos de soberanía. Por lo tanto, los derechos de soberanía combinan el derecho de una comunidad a vivir autónomamente, con lo que Avery Kolers llama “el derecho al lugar”. Otorgarles dichos derechos a las comunidades de animales salvajes, lejos de conducir a la domesticación o la colonización, es necesario precisamente con el fin de proteger a los animales salvajes de la domesticación o colonización por los humanos. La situación sería muy diferente si dijéramos que los seres humanos tienen la responsabilidad soberana de reglamentar cómo los animales silvestres se tratan entre ellos dentro de sus territorios. Si decimos que las comunidades políticas de los seres humanos tienen la responsabilidad de proteger las presas de los depredadores, por ejemplo, entonces iríamos por el

camino de la gestión y el control humano de toda la naturaleza. Las diversas especies de animales silvestres que comparten territorios soberanos salvajes a menudo están en competencia entre sí, pero normalmente típicamente comparten un interés en evitar la dominación extranjera, el control, o la injusticia, y es este interés compartido el que motiva el reclamo a los derechos de soberanía contra la colonización humana. Por lo tanto, cuando hablamos de los derechos de las comunidades de animales salvajes, estamos de acuerdo en que no tiene sentido hablar de animales individuales que tienen el derecho de que los seres humanos los protejan el uno del otro. Pero sí tiene sentido hablar de las comunidades de animales salvajes que tienen el derecho de reclamar contra los humanos que destruyen sus hábitats, roban sus recursos, o colonizan sus territorios. Ellos necesitan estos derechos, precisamente, con el fin de que *no* sean domesticados o colonizados por los seres humanos, y puestos bajo la gestión y control humanos.

BTS: Usted dice que el respeto de la soberanía de las comunidades de animales salvajes requerirá el fin de la expansión de los asentamientos humanos. ¿No requerirá esto a su vez el fin del crecimiento de poblaciones

humanas? ¿No requerirá también el fin de algunas formas de crecimiento económico?

DONALDSON / KYMLICKA: Sí, a ambas preguntas. Mientras podría ser posible que los seres humanos vivan de forma sustentable, en los niveles de población actuales, en las tierras que ya ocupamos, esto sería un enorme desafío. Es probable que tenga mucho más sentido reducir gradualmente nuestra población: a) asegurando que las niñas y las mujeres tengan acceso pleno a la educación, el empleo, la salud, y la anticoncepción-políticas que tienen demostrada su eficacia en la reducción del crecimiento de la población a niveles de reemplazo o por debajo de reemplazo-; y b) por un reto a las políticas y normas excesivamente pronatales.

El respeto a la soberanía de los animales salvajes requerirá enormes cambios en las economías basadas en los recursos que se construyen en el saqueo de los territorios ocupados por los animales salvajes. Y debemos destacar que el cambio requerido va más allá del llamado desarrollo de los recursos “sustentable”. Por ejemplo, podría ser sustentable (para los humanos) participar en ciertas prácticas de tala o minería, siempre que el nivel de explotación esté regulado de manera tal que los ambientes degradados representan un pequeño porcentaje del

100

total de los lugares salvajes en un momento dado, y tendrá tiempo suficiente para recuperarse (una especie de mentalidad de "rotación de cultivos" para la extracción de recursos). El problema con este enfoque es que permite cualquier cantidad de daño a los animales salvajes individuales mientras que sus poblaciones se recuperen. En un modelo de soberanía, por el contrario, necesitamos comenzar por la premisa de que su territorio es precisamente *su* territorio - no nos pertenece, y no es nuestro para explotar, incluso de una manera "sostenible". Y la actividad humana en los territorios soberanos de animales salvajes tendría que respetar plenamente sus derechos a no ser perjudicados por nuestras actividades, o a que se degraden sus ambientes. En términos prácticos, esto tiene enormes implicaciones en cuanto a que nosotros terminemos nuestra derrochadora pérdida de recursos y, en su lugar, aprendamos a conservar, recuperar y reutilizar los recursos que ya controlamos. Esto puede parecer una carga enorme, pero también es una enorme oportunidad. La disciplina de vivir realmente dentro de nuestras posibilidades, en lugar de recurrir a un cheque en blanco de la naturaleza y los animales, es el tipo de estímulo al ingenio humano que podría dar lugar a formas muy creativas de re-imaginar la sociedad y la actividad económica humanas. Muchas

personas ya están explorando modelos de sustentabilidad ética en una pequeña escala, y traen soluciones creativas y excitantes.

Es también importante recordar que, si bien respetar los derechos de los animales silvestres va a limitar nuestro acceso a ciertos recursos, aumentará drásticamente la disponibilidad de otros. Por ejemplo, por el cambio de una dieta basada en animales a una dieta basada en vegetales, se podrían liberar enormes recursos de tierra, energía y agua. Estos recursos podrían ser redirigidos al desarrollo de nuevas formas de vida económica sustentable, y podrían ser redirigidos a comunidades de animales silvestres, lo que les permitiría recuperarse y expandirse.

BTS: Zoopolis aborda la cuestión de las relaciones con animales en un marco político explícito. Sin embargo, dice poco acerca de los imperativos económicos que impulsan gran parte de la vida política. En particular, el capitalismo va en contra de ver la naturaleza no humana como algo más que un almacén de recursos para ser explotados para la acumulación de capital. ¿Debe ser la defensa efectiva de los animales parte de la lucha de trascender, o al menos transformar radicalmente, el capitalismo? Y si la perspectiva para trascender o

transformar radicalmente el capitalismo en un futuro previsible es sombría, ¿eso significa que la perspectiva para la liberación de los animales debe ser al menos tan sombría?

DONALDSON / KYMLICKA:
Ciertamente, es necesario cambiar los imperativos económicos -como acabamos de señalar en nuestra anterior respuesta-, y esto es obviamente un gran reto. Frederic Jameson dijo una vez que los seres humanos parecen estar más cómodos imaginando el colapso total ambiental de la tierra que imaginando una alternativa al capitalismo, lo cual es un pensamiento deprimente. Pero en nuestra opinión, la relación causal entre la explotación animal y el capitalismo puede ser más complicada de lo que muchas personas conciben. En general se supone que instrumentalizamos animales porque vivimos en una sociedad capitalista. Sin embargo, algunos historiadores sostienen que es realmente a la inversa: la instrumentalización de los animales precedió, e hizo posible, el ascenso del capitalismo. Del mismo modo, mientras Francione dice que nos sentimos libres para maltratar a los animales porque se definen como propiedad, muchos comentaristas sostienen que es a la inversa: la sociedad define a los animales como propiedad porque se siente libre para maltratarlos. Todo esto sugiere que

las raíces de la instrumentalización de los animales son más antiguas y más profundas que el capitalismo o los regímenes de propiedad particular, y que deshacerse del capitalismo, por su propia cuenta, en realidad podría hacer muy poco para cambiar esas raíces más profundas. Este hecho parece ser la lección de la experiencia de los regímenes comunistas en el siglo XX, que compartían una visión profundamente instrumental de animales a pesar su rechazo del capitalismo y motivos de ganancia, y que eran un desastre para los animales. Al final del día, el enemigo real son las ideologías de supremacía humana, y con demasiada frecuencia, las alternativas planteadas al capitalismo han compartido estas ideologías supremacistas. Por supuesto, como resultado del capitalismo, ahora tenemos muy poderosos intereses empresariales en la explotación de los animales, que se resisten a cualquier movimiento social concertado para desafiar a las ideologías de supremacía. Pero la triste verdad es que nosotros todavía no tenemos un movimiento social verdaderamente concertado para los derechos de los animales, al menos no aquí en Canadá, y no es útil ni preciso sentar ese fracaso exclusivamente en la puerta del capitalismo. Ni deberíamos ir por completo en la otra dirección, y culpar la instrumentalización de los animales en su

totalidad en la puerta de, por ejemplo, la Biblia y el cristianismo, con su sanción divina de la supremacía humana. Parece que estamos frente a una mezcla tóxica de factores culturales, religiosos, y motores económicos de la explotación animal, todos los cuales necesitan ser abordados.

BTS: Históricamente, la izquierda política, en general, no ha confrontado el enfoque de la sociedad industrial en la maximización de la producción y el consumo material. La izquierda tradicional ha mostrado poco interés en la sustentabilidad de los ecosistemas y aún menos interés en los derechos de los animales. Desde la otra dirección, las críticas a la TADA por los teóricos del ecologismo integral, así como los valores de los movimientos ambientalistas de "carne humanitaria" que han surgido en los últimos años, muestran que los críticos del industrialismo no simpatizan necesariamente con los derechos de los animales. ¿Por qué la izquierda ha estado tan poco interesada, o ha sido incluso hostil, en la defensa de los animales? ¿Y cual es la probabilidad de que incluso una izquierda verde renovada vea los derechos de los animales como algo más que un problema polémico lateral?

DONALDSON / KYMLICKA: La indiferencia de la izquierda a la violencia

del hombre contra los animales es un problema profundamente desconcertante. Esto es en realidad el tema de un reciente documento nuestro (Kymlicka y Donaldson 2014). Las tensas relaciones entre los defensores de los animales y los ecologistas / verdes es un rompecabezas. Desde nuestro punto de vista, el veganismo no es sólo compatible con el ecologismo, sino que parecería ser el corazón y el alma del ambientalismo. El enorme impacto destructivo de la agricultura animal, y la pérdida de hábitat de los animales, significa que estos movimientos deberían ser fundamentalmente aliados. Así que ¿por qué el movimiento ambiental parece ser que abarca la visión de sustentabilidad de la "carne humanitaria", a pesar de que no está apoyada por evidencia, la que demuestra que la agricultura animal de cualquier tipo o en cualquier escala significativa es insostenible? Parte de la respuesta, sin duda, es que muchos ambientalistas simplemente no pueden decidirse a abandonar su carne favorita y los productos lácteos. Pero también parece ser una decisión estratégica derivada del temor de que el movimiento ecologista sea marginado si abarca el veganismo y los derechos de los animales. Si es así, se trata de una mala decisión, no sólo porque significa que se pierden potenciales aliados, sino también porque significa que el movimiento verde es

cómplice en la legitimación de una dieta de carne que no sólo destruyen la tierra, sino también los animales. Así que tenemos que hacer frente a este miedo que abrazar el veganismo y los derechos de los animales es una receta para la marginación. Este miedo está frenando a muchos movimientos progresistas a tomar la cuestión animal. Los defensores de los derechos de los animales han sido justamente descriptos como los "huérfanos de la izquierda" – un movimiento progresista abandonado por otros movimientos progresistas, con el fin de que ellos no se conviertan también en huérfanos de la izquierda. ¿Cómo cambiamos esto? Se requerirá claramente la participación en una gran cantidad de "diálogos difíciles" con la izquierda. Como notan, la izquierda históricamente se ha casado con objetivos de crecimiento, explotación de recursos y producción de carne / lácteos y otros productos animales baratos, aunque en una economía controlada por los trabajadores, no capitalista. Tanto los derechos de los animales y el ambientalismo desafían directamente la sostenibilidad y la justicia de esta visión de "abundancia a través del crecimiento". Así, el reto es que nosotros mostremos que la conservación, el crecimiento cero, y la energía verde son compatibles con pleno empleo y justicia social, y que "la carne sobre la mesa" no es la antítesis de la pobreza. La gente tiene

que entender cuál es la visión alternativa, y cómo, en términos concretos, los afectará a ellos y sus familias antes de que abandonen la vieja fidelidad al crecimiento industrial. Muchas personas de la izquierda pueden ver que la construcción de una sociedad en la explotación animal es insostenible, e injusta, pero todavía necesita mucho convencimiento para abandonarla. Y el simbolismo de la carne no es un problema trivial en este contexto. A través de siglos de la historia de la humanidad, y a través de las culturas, el acceso a la carne ha sido la línea clave divisoria entre ricos y pobres. A través del siglo pasado números sin precedentes de personas han salido de la pobreza, y sospechan comprensiblemente cuando se dice que justo ahora que la carne ha llegado a su alcance, se les va a quitar debido a que los animales tienen derechos. Los defensores de los animales necesitan demostrar la buena fe de nuestro movimiento, y su solidaridad con los trabajadores, las minorías y otros grupos oprimidos para hacer frente a estas sospechas.

BTS: Zoopolis ha sido galardonado con el Premio Bienal del Libro 2013 por la Asociación Filosófica de Canadá. Por lo que no ha "nacido muerto en la imprenta", como David Hume se lamentaba acerca de una de sus obras. En

general, ¿están animados por la forma en que sus ideas han sido recibidas?

DONALDSON / KYMLICKA: Hemos sido gratamente sorprendidos y alentados. Desde que salió el libro, hemos tenido el privilegio de conocer a mucha gente en el movimiento de los animales que ha estado pensando y trabajando en líneas similares, tratando de encontrar nuevas formas para llegar más allá del modelo de la liberación animal - apartheid de especies / extintionista, sin dejar de estar firmemente comprometidos con los derechos básicos fundamentales para los animales. Cuando escribimos el libro, nos sentimos un poco como que estábamos allí por nuestra cuenta en esta búsqueda, pero ahora nos hemos encontrado con muchas personas que han estado trabajando en dimensiones relacionadas a este proyecto, y que ven vínculos con nuestro libro. De manera que sentimos como si nuestras ideas hubiesen encontrado un terreno propicio, y estamos muy contentos de poder recurrir a estos nuevos contactos e influencias para desarrollar aún más nuestras ideas. Somos cautelosamente optimistas de que los defensores de los animales y los movimientos ambientalistas están reconociendo cuánto terreno común compartimos, y la respuesta al libro ha confirmado esto. También hemos sido alentados por las respuestas desde la

comunidad política teórica / política filosófica. ¡Parece que puede haber más defensores de los animales ocultos por ahí de lo que lo que nos dimos cuenta! Muchos teóricos políticos han sido cuidadosos del predominio de la filosofía utilitaria y posthumanista al teorizar sobre los animales, y de las tendencias de la ecología en el pensamiento del medio ambiente, todas las cuales parecen ignorar o trivializar la importancia de los principios liberal-democráticos fundamentales de los derechos individuales, el estado de derecho, la ciudadanía democrática y la justicia distributiva. Así como es radical nuestro libro en sus propuestas, está firmemente enraizado en estos compromisos democrático-liberales básicos. Nuestra sensación es que hay un buen número de personas que comparten esta orientación política general, que están interesados en la cuestión de los animales, que ha estado persistentemente en el fondo de sus mentes durante muchos años, pero que han sido reacios a impulsar el tema porque no ven una manera de combinar sus compromisos con los animales con sus compromisos liberales democráticos. De modo que con suerte podemos estar con el mensaje correcto en el momento adecuado.

BTS: Gracias.

BIBLIOGRAFIA

Kymlicka, Will and Sue Donaldson. 2014. "Animal Rights, Multiculturalism, and the Left." *Journal of Social Philosophy* 45(1): 116-35



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ARTÍCULOS

AÑO IV VOL II
DICIEMBRE 2017
ISSN 2346-920X

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

ANIMALES, CONCEPTOS Y CONTENIDOS

Animais, conceitos e conteúdos

Animals, concepts and contents

Laura Danón¹

Cada vez son más los filósofos y científicos proclives a atribuir a distintas especies de animales no humanos estados mentales intencionales. A menudo los filósofos aducen que buena parte de tales estados mentales tienen contenidos proposicionales que representan a ciertas entidades particulares como teniendo determinadas propiedades. A esto se suele añadir que, para poder tener estados mentales con tales contenidos, es preciso contar con conceptos de particulares y conceptos de propiedades. Partiendo de estas ideas de trasfondo, en este trabajo me propongo abordar dos interrogantes: ¿Qué tipo de comportamientos proveerían buena evidencia de que hay animales no humanos que cuentan con conceptos de particulares y de propiedades? Y: ¿Poseemos efectivamente evidencia de este tipo? A fin de dar respuesta a estas preguntas comenzaré por examinar qué habilidades cognitivas se encuentran involucradas en la posesión de conceptos de particulares y de propiedades. Hecho esto, identificaré un conjunto de indicadores conductuales fiables de que un animal posee las capacidades cognitivas requeridas para atribuirle conceptos de particulares y de propiedades. Finalmente, examinaré algunos ejemplos empíricos – los comportamientos de almacenamiento y búsqueda de comida de los arrendajos y las conductas de reconciliación de los chimpancés— con la finalidad de argumentar que estos animales – entre otros— poseen conceptos de particulares y de propiedades. Con lo cual tendremos al menos algunas razones de peso para sostener que hay animales no humanos que cuentan con contenidos proposicionales, siquiera en un sentido modesto del término.

¹ Universidad Nacional de Córdoba (UNC).
E-mail: ldanon@gmail.com

Palabras clave: Conceptos-contenidos proposicionales-cognición animal-identificación de particulares

Hoje em dia, um número crescente de filósofos e cientistas são propensos a atribuir estados mentais intencionais a diferentes espécies de animais não humanos. Agora, esses filósofos muitas vezes argumentam que muitos desses estados mentais têm conteúdos proposicionais que representam certas entidades particulares como tendo certas propriedades. Alguns deles acrescentam a isso que, para poder pensar esses conteúdos, é necessário ter dois tipos de conceitos: conceitos de particularidades e conceitos de propriedades. A partir dessas idéias de fundo, neste artigo proponho abordar duas questões: que tipo de comportamentos forneceria uma boa evidência de que existem animais não humanos que têm conceitos de indivíduos e propriedades? E: há realmente evidências desse tipo? Para responder essas perguntas, vou começar por examinar quais habilidades cognitivas estão envolvidas na posse de conceitos de indivíduos e propriedades. Tendo feito isso, identificarei um conjunto de indicadores comportamentais confiáveis de que um animal possui as habilidades cognitivas necessárias para atribuir conceitos de indivíduos e propriedades. Finalmente, examinarei alguns exemplos empíricos - o comportamento de armazenamento e pesquisa do gaião-azul e os comportamentos de reconciliação dos chimpanzés - para argumentar que esses animais - entre outros - possuem conceitos de indivíduos e propriedades. Por conseguinte teremos pelo menos alguns motivos convincentes para argumentar que existem animais não humanos que têm conteúdo proposicional, mesmo em um sentido modesto do termo.

Palavras-chave: conceitos-contenidos proposicionais-cognição animal

Nowadays, there is a growing number of philosophers and scientists defending the attribution of intentional mental states to different species of non-human animals. Additionally, these philosophers have usually claimed that, in many cases, those mental states have propositional contents that represent particular things as being in a certain way. Some of them add to this that, in order to be able to think these contents, it is necessary to have two kinds of concepts: concepts of particulars and concepts of properties. With these ideas in mind, in this paper I will try to answer two questions: What

kind of behaviours would provide good evidence that certain non-human animals have concepts of particulars and concepts of properties? And, do we have this kind of evidence? In order to answer these questions, I will firstly examine which cognitive abilities are involved in the possession of concepts of particulars and concepts of properties. Secondly, I will identify several reliable behavioural indicators that an animal has the cognitive capacities required to attribute concepts of particulars and of properties to them. Finally, I will present some empirical examples – the caching strategies of blue-jays and the post-conflict behaviour of chimpanzees— and I will argue that these animals – amongst many others— have both concepts of particulars and of properties. If this is the case, it can be concluded that we also have some reasons to think that there are non-human animals that have mental states with propositional contents, at least in a modest sense.

Keywords: concepts-propositional contents-animal cognition

Introducción

Parecen ser cada vez más los filósofos y científicos proclives a defender que, a fin de explicar los complejos patrones conductuales que despliegan algunas especies no humanas, es necesario atribuirles estados mentales intencionales dotados de contenidos (Ristau, 1991; Allen y Bekoff, 1997; Glock, 2000; Bermúdez, 2003; Hurley, 2003; Carruthers, 2004; Clayton y Dickinson, 2006; Sidel, 2009; Danón, 2011; Aguilera, 2014; Andrews, 2015). Ahora bien, pese a este creciente consenso en torno a la tesis general que habría algunos animales dotados de estados mentales intencionales, proliferan aún una serie de interrogantes filosóficos complejos, que han sido escasamente abordados en la literatura, en torno a la naturaleza y estructura de los contenidos

mentales que cabe atribuir a dichas criaturas.

La tradición filosófica ha sostenido que los estados mentales intencionales tienen contenidos proposicionales.² A su vez, se suele considerar que estos contenidos, o al menos los casos paradigmáticos de los mismos, representan a una entidad particular como teniendo determinadas propiedades o como *siendo de cierta manera*.³ Luego, pensar un contenido como *Juan es alto* involucra pensar en Juan, en la propiedad de ser alto y en que Juan tiene la propiedad en cuestión (Evans, 1982; Lievers, 2005; Proust, 2013; Camp, 2009, 2015). Adicionalmente, se puede añadir que la posesión de tales contenidos involucra el despliegue conjunto de dos tipos de conceptos o de habilidades conceptuales, cada uno con un rol semántico distintivo: los conceptos de particulares y los de propiedades.⁴

² Hay, sin embargo, excepciones a esta idea. En tiempos recientes, diversos filósofos han defendido que no todos nuestros estados mentales intencionales tienen contenidos proposicionales. Algunos se han inclinado por sostener que hay otros estados mentales cuyo contenido es *no proposicional* u *objectual* (Crane, 2001; Montague, 2007; Grzankowski, 2012, 2013, 2016). Una posición aún más radical consiste en defender una forma de intencionalidad primitiva— que compartirían los humanos adultos con los infantes humanos y con los animales no humanos— que carecería de todo tipo de contenido (Hutto y Satne, 2015).

³ Aunque cabe pensar que los contenidos mentales proposicionales versan prioritariamente sobre objetos físicos particulares (al menos en los casos más básicos), también es posible que estos contenidos hagan referencia

a otro tipo de entidades particulares tales como instancias de propiedades, de relaciones o entidades abstractas. Adicionalmente también es posible albergar pensamientos que no refieran a ninguna entidad particular como, por ejemplo, el pensamiento *algunas cabañas son rojas* (Burge, 2010).

⁴ Siguiendo a Evans (1982) y a Camp (2009), entenderé aquí los conceptos en términos de ciertas habilidades cognitivas específicas. De modo consecuente con este “enfoque de las habilidades” (Glock, 2010a, 2010b), a lo largo de este trabajo emplearé las expresiones “conceptos” y “habilidades conceptuales” de modo intercambiable, para referirme a ciertas habilidades cognitivas específicas que nos permiten pensar acerca de las entidades particulares y de sus propiedades. La caracterización de

Dado este marco de discusión, parece que dos interrogantes centrales, que deberían ser de interés para quienes procuran indagar qué contenidos poseerían los estados mentales de los animales, son los siguientes: ¿deberíamos atribuir a los animales estados mentales con contenidos proposicionales? Y: ¿cuál sería, de ser este el caso, la evidencia conductual que podría justificar tales atribuciones? Partiendo de la idea recién señalada, según la cual los contenidos proposicionales estarían compuestos, paradigmáticamente, por conceptos de particulares y de propiedades, en este trabajo querría dar algunos primeros pasos en pos de la elaboración de una respuesta a la pregunta por la legitimidad de atribuir contenidos mentales proposicionales a especies no humanas. Mi estrategia a tal fin consistirá en focalizarme aquí en un segundo par de preguntas: ¿qué tipo de comportamientos proveerían buena evidencia de que hay animales no humanos que cuentan con estos dos tipos de habilidades conceptuales paradigmáticamente constitutivas de los contenidos proposicionales? Y: ¿poseemos efectivamente evidencia de este tipo?

A fin de responder a esta nueva dupla de interrogantes, en las primeras dos

secciones de este trabajo examinaré qué habilidades cognitivas se encuentran involucradas en la posesión de conceptos de particulares y de propiedades. O, en otros términos, indagaré qué habilidades cognitivas debe desplegar una criatura para ser capaz, por una parte, de pensar acerca de ciertas entidades particulares y, por otra, de atribuir a estos particulares ciertas propiedades. Hecho esto, en la tercera sección procuraré identificar un conjunto de indicadores conductuales fiables de que un animal posee las capacidades cognitivas requeridas para atribuirle conceptos de particulares y de propiedades. Finalmente, en la cuarta sección examinaré algunos ejemplos empíricos – como los comportamientos de almacenamiento y búsqueda de comida de los arrendajos y las conductas de reconciliación de los chimpancés— con la finalidad de argumentar que estos animales – entre otros cuyas conductas no podremos analizar aquí— poseen conceptos de particulares y de propiedades. Con lo cual tendremos al menos algunas razones de peso para sostener que hay animales no humanos que cuentan con contenidos proposicionales, siquiera en un sentido modesto del término.⁵

tales habilidades será parte de las tareas a abordar en lo que sigue.

⁵ Un debate más completo con respecto a la legitimidad de atribuir contenidos proposicionales a los animales no

humanos debería abarcar diversos tópicos que han sido dejados de lado aquí. En particular, habría que examinar distintos modos— más o menos demandantes— en los que los filósofos han entendido la noción de contenido

1. Conceptos de particulares: habilidades e indicadores empíricos

En esta primera sección quisiera examinar, con algún detalle, qué habilidades ejercitamos cuando pensamos un contenido compuesto por conceptos de particulares. O, en otras palabras: ¿en qué consiste la habilidad conceptual para pensar en particulares? En ocasiones se ha sostenido que ser capaz de pensar acerca de una entidad particular involucra la habilidad para identificarla y re-identificarla como tal en nuestros distintos encuentros con ella (Strawson, 1953; Millikan, 2000; Lievers, 2005; Camp, 2015). Ahora bien, llegado este punto podríamos continuar preguntando: ¿en qué consiste esta capacidad? ¿Cabe acaso descomponerla en sub-capacidades más simples que la constituyan? Y: ¿en qué se diferenciaría del mero reconocimiento o

proposicional y los requisitos asociados a la misma. Aunque no puedo detenerme aquí en este punto, creo que es correcto anticipar que, bajo las caracterizaciones más demandantes de los contenidos proposicionales, las condiciones para la posesión de los mismos excederán la mera posibilidad de emplear conceptos de particulares y propiedades. Pese a ello, pienso que estas dos últimas habilidades bastan para considerar que una criatura cuenta con la posibilidad de formar contenidos proposicionales en algún sentido menos exigente, pero aun significativamente robusto, del término. La intuición básica aquí es que quien despliega estos dos tipos de habilidades para identificar un particular y atribuirle ciertas propiedades no sólo puede representar estados de cosas, de un modo que puede ser correcto o incorrecto, sino que, además, es capaz de formar contenidos estructurados – esto es, contenidos complejos

re-identificación de la presencia de ciertos rasgos en el entorno?

En primera instancia, parece que ser capaz de identificar y re-identificar una entidad particular como la misma en nuestros distintos encuentros con ella involucra, como mínimo, la capacidad para distinguirla de otros particulares. Pero también requiere ser capaz de diferenciarla tanto de las propiedades que manifiesta en un momento dado, como de las propiedades variables que pueda tener a lo largo del tiempo, tratándola – y/o entendiéndola— como un *punto estable* que puede adquirir o perder propiedades.⁶

Luego, si soy capaz de identificar a Juan, en tanto individuo particular, cuando lo encuentro una tarde usando anteojos, cansado, encorvado y de malhumor, es porque de algún modo comprendo que Juan es *diferente de y algo más que* ese cúmulo particular de propiedades que

compuestos por habilidades conceptuales más simples, con papeles semánticos diferenciados, en los cuales se puede distinguir una entidad sobre la cual se piensa y ciertas propiedades que son atribuidas explícitamente a la misma. Todos estos son rasgos que usualmente se consideran distintivos de los pensamientos con contenido proposicionales.

⁶ Estoy adaptando ligeramente aquí una idea original de Sainsbury, para quien un concepto particular, *qua* entidad mental, fungiría como “un punto estable en torno al cual se agrega o se sustrae información” (Sainsbury, 2005, p.223) En este caso, aplico la misma idea ya no a la entidad mental, sino al modo en que quienes cuentan con conceptos de particulares tratan a los referentes de tales conceptos.

percibo. De modo semejante, si soy capaz de volver a identificarlo como Juan semanas más tarde, cuando está sonriente, luciendo una barba nueva, otra ropa, una postura erguida, etc., es porque puedo entender que sigue siendo el mismo, pese a los cambios de propiedades que ha sufrido. Finalmente, ser capaz de identificar a Juan como el mismo parece suponer, también, que puedo distinguirlo – siquiera en principio y de modo falible— de otros individuos (aún de aquellos con los que tiene numerosas propiedades en común).

Parece, pues, que la posibilidad de identificar y re-identificar un particular requiere contar con cierta comprensión – siquiera práctica e implícita— de que éste es diferente del cúmulo de propiedades que conocemos acerca de él y que le atribuimos actualmente. Más específicamente, parece involucrar alguna comprensión, siquiera práctica e implícita, de que dicho particular podría tener propiedades adicionales actualmente ignoradas por el sujeto que piensa en él, de que podrían cambiar sus propiedades sin que por ello deje de ser el particular que es, y de que es diferente de otros individuos, pese a que pueda compartir con ellos numerosas propiedades.

Supongamos ahora, siquiera por el momento, que estas consideraciones preliminares sobre el tipo de comprensión involucrada en la posesión de un concepto

de una entidad particular son acertadas. En tal caso, parece que la identificación y re-identificación de un particular como siendo *el mismo* a lo largo de nuestros diversos encuentros con él debería venir acompañada, de manera típica, por un puñado de capacidades cognitivas más específicas tales como:

i) La capacidad para rastrear los cambios que sufre el objeto o entidad a lo largo del tiempo, sin dejar por ello de reconocerlo como el mismo particular.

ii) La capacidad para aprender cosas nuevas y para integrar información diversa sobre este particular, adquirida a lo largo de nuestras diversas interacciones con él.

iii) La capacidad para reconocer que el estado o condición en el que se encuentra una entidad particular en el tiempo T_n así como las propiedades que tiene en T_n , dependen al menos en cierta medida de las propiedades que esta tuvo anteriormente. O, dicho de otro modo, la posibilidad de *rastrear históricamente* dicho particular, vinculando sus estadios previos con los actuales.

iv) La capacidad para anticipar que algunas propiedades que dicho particular tendrá en el futuro, serán el resultado de algunas de las propiedades que posee en el presente. O, en otras palabras: la

posibilidad de *proyectar hacia el futuro* lo que ha de ocurrir con dicha entidad⁷.

Hasta aquí he propuesto un modo de descomponer la habilidad conceptual para identificar y re-identificar particulares en una serie de capacidades cognitivas más concretas y específicas i-iv). No pretendo que i-iv) constituya un listado exhaustivo de las sub-habilidades involucradas en la identificación y re-identificación de particulares. Tampoco quisiera comprometerme con la idea de que todas estas habilidades deban estar presentes del mismo modo, o en el mismo grado, para que podamos atribuir a una criatura conceptos de particulares. Aunque no puedo defender esta tesis aquí, pienso que el dominio de habilidades conceptuales es gradual, con lo cual parece más sensato aceptar que puede haber límites difusos con respecto a cuán robustas o débiles sean estas habilidades en distintas criaturas. Sin embargo, sí pienso que las capacidades identificadas en i-iv) deben estar presentes, en alguna medida sustantiva, en aquellas criaturas que poseen conceptos de particulares y que cuanto mayores sean las limitaciones e incapacidades para desplegar este tipo de capacidades, más débiles serán nuestras razones para considerarlas como capaces de formar y emplear tales conceptos.

En lo que sigue, quisiera proceder a indagar, de manera general, qué tipo de comportamientos cabe considerar como buena evidencia de que una criatura cuenta con cada una de las capacidades detalladas en i-iv). Este será el paso que nos permitirá, posteriormente, aproximarnos a la evidencia empírica con las herramientas necesarias para precisar si los comportamientos concretos que muestran distintos animales no humanos son, efectivamente, el tipo de conductas que justifican que les atribuyamos las habilidades i-iv) y, con ello, la capacidad para emplear conceptos de particulares.

Pasemos, pues, a examinar algunos de los comportamientos en cuestión. Para empezar, pienso que un modo en que una criatura C puede manifestar su habilidad i) para rastrear un particular *a* a lo largo del tiempo, pese a que cambien algunas de sus propiedades, se presenta cuando, ante una modificación manifiesta de algún rasgo de *a*, C responde de un modo complejo que incluye dos tipos de reacciones diferentes. Por una parte, C muestra una *tendencia básica* a tratar a *a* como el mismo particular, pese al cambio manifiesto que ha tenido lugar. Cabe esperar que, en condiciones normales, tal propensión se manifieste en la continuidad de ciertas *respuestas típicas* que el organismo venía

⁷ Millikan (2000) enfatiza que la habilidad para identificar particulares viene acompañada de las capacidades i) y ii),

Campbell (1995) subraya que involucra (iii). Yo, por mi parte, añado aquí que usualmente también involucra iv).

dando con cierta constancia ante *a*. Estas pueden incluir respuestas de reconocimiento, como la de tratar de modo familiar al particular, llamarlo por su nombre, seguir interactuando con él del modo en que se lo suele hacer en determinados contextos, etc. Pero, por otra parte, C deberá mostrar también algunas modificaciones puntuales en sus comportamientos hacia *a*, presuntamente generadas por su registro de los cambios de propiedades antes mencionados. Mientras la estabilidad de las respuestas típicas ante *a* indican que C sigue reconociéndolo como el mismo particular, los cambios específicos en su comportamiento señalan que dicho reconocimiento persiste, aun cuando la criatura también detecta que *a* ha sufrido ciertos cambios.

A modo de ejemplo, imaginemos que C es un niño pequeño, que tiene por costumbre correr a saludar a su tío cuando éste lo visita. Un día el tío llega exhibiendo, orgulloso, una nueva barba. Si C reconoce a su tío pese a este cambio, su reacción básica y sus respuestas típicas al mismo no deberían cambiar drásticamente. Puede que C toque la barba del tío, la mire fijamente o se ría de ella – siendo estos los comportamientos que indican que ha registrado el cambio ocurrido— pero seguirá recibiendo al tío efusivamente, en lugar de correr lejos de él como haría, por ejemplo, ante un extraño.

Un modo típico en que C puede manifestar la habilidad ii) para aprender e integrar nueva información sobre el particular *a*, es cuando su comportamiento en respuesta a dicho particular cambia flexiblemente no sólo en virtud de las propiedades que éste muestra en el presente, sino también de las propiedades que ha evidenciado en encuentros previos, incluso cuando estas no se manifiesten actualmente de modo alguno. Permítaseme explicar mejor este punto. Supongamos que en una interacción pasada con el particular *a*, C experimentó que *a* tenía la propiedad *F*, pero actualmente *a* ya no muestra de modo manifiesto que posee tal propiedad. Si, pese a ello, C logra responder ante *a* de un modo que refleja su conocimiento de que *a* es *F*, esto se debe a que, por una parte, aprendió este hecho a partir de su experiencia pasada y, por otra, puede integrar esa información a los datos que tiene sobre *a* en el presente, para poder responder de modo adecuado al mismo. En síntesis: se debe a que posee las habilidades especificadas en ii).

Imaginemos, por ejemplo, el siguiente caso: un niño A usualmente se comporta amistosamente con su compañero B, pero, un día, las cosas cambian y lo muerde agresivamente. La próxima vez que ambos se encuentran, A se muestra nuevamente amistososo, pero B comienza a responder de modo cauteloso a

sus aproximaciones. Para explicar este cambio en el comportamiento de B, parece natural asumir que B ha experimentado que A puede ser peligroso y/o puede morderlo, etc., y ha logrado, de algún modo, almacenar esta información sobre A para emplearla en interacciones futuras.

Pasemos ahora a las habilidades caracterizadas en iii). ¿Qué podría darnos evidencia de que una criatura es, efectivamente, capaz de comprender – siquiera de modo práctico— que el estado y propiedades de un particular en un momento del tiempo dependen, siquiera parcialmente, de aquellas propiedades que tuvo anteriormente? En primera instancia, parece que las manifestaciones más claras de una competencia de este tipo son las explicaciones lingüísticas que un sujeto pueda dar del decurso histórico que ha llevado a un particular a poseer ciertas propiedades. Pero, claramente, si lo que nos interesa es identificar cuáles serían buenas razones para atribuir conceptos de particulares a los animales no humanos, debemos buscar otro tipo de patrones comportamentales, independientes del

dominio de un lenguaje, que constituyan buena evidencia de iii).

Quizás un buen ejemplo sea el siguiente: imaginemos que, apoyándonos en el “paradigma de violación de expectativas”, diseñamos un experimento en el cual a una criatura C se le muestra cómo, en T_1 , un particular *a* sufre una modificación que lo vuelve atípico.⁸ C podría, por ejemplo, ser un niño que ve cómo un muñeco con forma humana pierde un brazo. En un momento posterior, se somete a C a una de las siguientes condiciones experimentales: en una condición, se le muestra el mismo muñeco sin su correspondiente brazo; en la otra, se le muestra el muñeco, pero esta vez sin daño alguno. Presuntamente, si C cuenta con habilidades como las mencionadas en iii) debería observar por más tiempo, y con más asombro, la segunda situación que la primera, pues debería esperar que las propiedades actuales del muñeco sigan siendo similares a las que tenía cuando lo vio por última vez. Cabe añadir, por otra parte, que también podemos obtener evidencia de habilidades de este tipo a

⁸ El “paradigma de violación de expectativas” es un método empleado por los psicólogos que trabajan en el ámbito de la cognición infantil humana. El mismo parte del supuesto que los niños pequeños tienden a mirar por más tiempo aquellos resultados experimentales que van en contra de sus expectativas previas, y consiste en el diseño de distintas situaciones experimentales en las que se confronta a los niños con distintos eventos: aquellos que, de acuerdo con las hipótesis de los investigadores,

serían acordes con las expectativas infantiles y otros, en cambio, que irían en contra de las mismas. Los investigadores miden cuán largos son los tiempos durante los cuales los niños dirigen su mirada a unos y otros. A su entender, esto permite establecer cuáles de los eventos que los infantes han observado les resultan extraños y cuáles no, así como revelar cuáles eran las expectativas previas de estos niños.

partir de las observaciones de conductas de animales que revelen, de modo semejante al tipo de experimentos bosquejados, que estos se han formado ciertas expectativas sobre las propiedades que va a mostrar en el presente un particular, a partir de las propiedades que este tenía la última vez que interactuaron con él.

En cuanto a las habilidades involucradas en iv), pienso que su presencia se manifiesta, por ejemplo, en ciertos tipos complejos de planificación que requieren tener en cuenta el estado y propiedades actuales de un particular y anticipar, a partir de ellos, cuáles serán sus estados y propiedades en un momento del futuro, a fin de preparar adecuadamente, desde el momento actual, las respuestas que daremos al mismo. Un ejemplo de tal capacidad tendría lugar en una situación como la siguiente: una criatura C realiza en T_1 ciertos preparativos para interactuar con un particular a en un momento futuro T_2 . C sólo tiene acceso a ciertas propiedades que el particular tiene de hecho en T_2 , pero los preparativos que realiza hoy se ajustan adecuadamente a propiedades diferentes que a tendrá en T_2 . Una hazaña cognitiva de este tipo sólo parece posible si C cuenta con la capacidad para anticipar de algún

modo la evolución o las transformaciones que va a sufrir a , desde las propiedades que tiene actualmente a las que tendrá en el futuro. Todo lo cual sugiere que la criatura cuenta con alguna comprensión de que las propiedades futuras de a dependen, siquiera en parte, de sus estados y propiedades actuales⁹. Imaginemos, por ejemplo, que C es un niño que mira ansioso dentro del horno a la espera de que su postre favorito esté listo y, cuando ve que la masa da los primeros indicios de dorarse, comienza a preparar la mesa para merendar, anticipándose por unos minutos al momento en que el postre esté listo. Este tipo de conducta sugeriría fuertemente, pienso, que C cuenta, efectivamente, con habilidades como las descritas en iv).

He presentado aquí un conjunto de patrones comportamentales que parecen constituir buenos indicadores de que una criatura cuenta con la habilidad para pensar conceptualmente en ciertos particulares. Para reforzar esta idea, basta con pensar en qué tipo de conductas nos llevan a concluir, en contextos cotidianos, que nuestros congéneres están, efectivamente, identificando particulares. Pensemos, por ejemplo, en el sujeto que se

⁹ Cabe aclarar que la comprensión de la dependencia del estado actual de un particular respecto de sus estados pasados en la que estoy pensando no tiene por qué involucrar la captación de algún vínculo causal entre unos y otros. Basta, mucho más modestamente, con que C

registre una correlación entre los estados pasados de dicha entidad particular y su estado presente para que quepa pensar que, en un sentido mínimo, el segundo “depende” de los primeros.

reencuentra con el amigo que no ha visto en años y lo saluda efusivamente (aunque, al mismo tiempo, reconoce y comenta los cambios sufridos); en quien explica el estado defectuoso actual de su teléfono por los golpes sufridos en los días previos; en la madre que, ante los movimientos inquietos de su hijo en el avión, anticipa una rabieta inminente y busca distraerlo, o en el docente que modifica flexiblemente su modo de interactuar con un alumno en virtud de las experiencias que tiene con el mismo. En todos estos casos, parece natural pensar que esas personas identifican a sus amigos, hijos, estudiantes y objetos personales como entidades particulares, rastreándolos como los mismos pese a los cambios que sufren con el paso del tiempo e, incluso, integrando eficazmente la información sobre tales cambios. Cabe preguntarse, por lo tanto, qué razones tendríamos para negarles capacidades análogas a los animales no humanos, si estos fueran capaces de desplegar el mismo tipo de comportamientos (aunque, claramente en variantes no-lingüísticas y, en muchos casos, más primitivas). O, dicho de otro modo, cabe preguntarse por qué no habríamos de concluir, si un animal mostrase tales patrones conductuales, que éste cuenta, efectivamente, con conceptos de particulares.

2. Conceptos de propiedades: habilidades e indicadores empíricos

Pasemos ahora a examinar qué estaría involucrado en el dominio de conceptos de propiedades o, en otras palabras, en la habilidad para pensar en una propiedad y atribuírsela a alguna entidad particular. La tradición filosófica nos enseña que los conceptos de propiedades son generales en el siguiente sentido: ha de ser posible aplicarlos a diversas entidades particulares (Strawson, 1974; Proust, 2013; Camp, 2015). No conformes con este requerimiento mínimo de generalidad, algunos filósofos exigen, adicionalmente, que toda criatura que posea conceptos cuente con la capacidad para combinar entre sí los conceptos de propiedades y los conceptos de particulares bajo su dominio, de todos los modos que resulten admisibles. Esta parece ser, de hecho, la posición de quienes aplican el “requisito de generalidad” de Evans (1982), en un sentido fuerte, como un criterio para la posesión de conceptos (Beck, 2012a).

Pienso, sin embargo, que tenemos buenas razones para adoptar una posición más modesta. Supongamos que una criatura *C* cuenta con la capacidad para formar un pensamiento con el contenido *a* es *F*. Asumamos, además, que es capaz de atribuir el concepto de propiedad *F* a más de un particular (esto es, puede atribuir *F* al

particular *a*, pero también puede atribuírselo al particular *b*) y que, adicionalmente, puede representar al particular *a* como teniendo alguna propiedad distinta de *F*. Dadas estas capacidades modestas para la recombinación conceptual, parece que carece de sentido negar que *C* está empleando dos habilidades conceptuales diferentes, separables e independientes del contenido específico *a es F*: la de pensar en *F* y la de pensar en *a* (Newen y Bartels, 2007; Carruthers, 2009). Pero, si este es el caso, resulta plausible adoptar una suerte de gradualismo de acuerdo con el cual bastará con que podamos decir de una criatura que cuenta con *alguna* capacidad para atribuir una propiedad a más de un particular, para que consideremos justificado atribuirle la habilidad conceptual en cuestión, siquiera en un sentido modesto (y lo mismo valdrá, *mutatis mutandis*, para el caso de los conceptos de particulares)¹⁰.

Ahora bien, incluso si consideramos saldado el tema de cuán general ha de ser la capacidad de una criatura para aplicar sus conceptos de propiedades a distintos particulares, aún

resta explicitar en qué consiste la habilidad conceptual para pensar en una propiedad y atribuirla a algunos particulares. Desde enfoques muy diferentes, distintos filósofos han sostenido que poseer un concepto de propiedad es diferente de contar, meramente, con la capacidad para discriminar ciertas propiedades de otras en el entorno de la criatura (Allen y Bekoff, 1997; Davidson, 1997, 2001; Brandom, 2000; Newen y Bartels, 2007; Glock, 2010c).

Uno de los modos en que se puede distinguir entre la discriminación de una propiedad – *qua* mera capacidad bruta, no cognitiva— y la posesión de un concepto de propiedad, es sosteniendo que, en este último caso, se requiere contar con alguna comprensión de qué *es ser P*, o de qué condiciones deben satisfacerse para ser *P*, que guíe nuestros actos de clasificación y nuestras respuestas selectivas ante *P* (Newen y Bartels, 2007). Luego, cuando una criatura clasifica a un particular como *P*, no está meramente dando una respuesta ciega ante *P*, sino que cuenta, siquiera en un sentido mínimo, con una *razón* para su clasificación: ha atribuido a este particular la propiedad *P* porque cumple con las condiciones que una entidad debe satisfacer para ser *P*¹¹.

¹⁰ De hecho, pienso que quizás esta condición sea aún demasiado fuerte y resulte posible, para ciertos casos puntuales, atribuir a una criatura el concepto de propiedad *F*, aunque esta no pueda atribuirlo más que a

un único particular. De todos modos, no defenderé aquí esta tesis, mucho más controvertida.

¹¹ Esto no significa, sin embargo, que la criatura que aplica esos conceptos deba ser capaz de explicitar las razones por las que los aplica (ver Kalpokas, en prensa), ni que deba

Ahora bien, ¿en qué podría consistir el tipo de comprensión de un concepto de propiedad que nos interesa? Permítanme bosquejar una respuesta, siquiera tosca, a tal interrogante. Usualmente se acepta que los conceptos de propiedades tienen una extensión y una intensión. La noción de “extensión” hace referencia al rango de aplicación de un concepto o, dicho de otra manera, al conjunto de objetos particulares que caen bajo el mismo. La “intensión”, en cambio, refiere al conjunto de rasgos o características que un objeto debe satisfacer para caer bajo dicho concepto.

Con esta distinción en mano, se podría pensar que tener un concepto de propiedad requiere poseer algún tipo de conocimiento o comprensión de la extensión y la intensión de dicho concepto (Cf. Newen y Bartels, 2007: 297). Ahora bien, cuando una criatura sabe a qué tipo de entidades puede atribuirse dicho concepto, conoce, siquiera de modo práctico, cuál es su extensión¹². Ante lo cual podemos preguntarnos: ¿en qué consistiría conocer, adicionalmente, la intensión de dicho concepto? Una alternativa es pensar

que una criatura conoce la intensión de un concepto cuando cuenta con una descripción explícita que especifica cuáles son las condiciones que una entidad debe satisfacer para caer bajo el mismo. Sin embargo, existe otro modo en el que una criatura podría conocer la intensión de un concepto de propiedad, con independencia de que sea capaz de producir descripciones explícitas de tal intensión. Se puede pensar, básicamente, que dicho conocimiento consiste en la *capacidad práctica* para detectar cuándo una entidad satisface las condiciones que componen la intensión del concepto.

Si esto es así, para poder atribuir a una criatura C un concepto de propiedad, como el de F , necesitamos encontrar evidencia de que C no sólo tiende a dar respuestas discriminatorias semejantes ante diversos particulares que poseen la propiedad F , sino que, además, da estas respuestas porque posee alguna comprensión de que dichos particulares satisfacen un conjunto específico de condiciones. Ahora, ¿es posible hallar evidencia no lingüística de que una criatura cuenta, efectivamente, con este tipo de

ser capaz de reflexionar explícitamente sobre tales razones entendiéndolas *qua* razones. Lo único que estoy sosteniendo aquí, más modestamente, es que la criatura que domina un concepto de propiedad F debe contar con una capacidad práctica para detectar cuándo un particular posee ciertos rasgos (aquellos que constituyen las condiciones de aplicación F) y para pasar a atribuirle el concepto en cuestión.

¹² La extensión de un concepto de propiedad es la clase de objetos que caen bajo el mismo. Parece plausible, por lo tanto, suponer que el conocimiento (siquiera práctico y/o implícito) que una criatura tenga de la extensión de un concepto de propiedad se evidenciará – al menos aproximadamente— en cuáles son las entidades a las que de hecho aplica dicho concepto, dadas las circunstancias adecuadas.

comprensión? Claramente, si la criatura pudiera hablar sería más sencillo reunir el tipo de evidencia requerida, pues podríamos preguntarle, cada vez que está clasificando a un particular bajo un concepto como F , cuáles son las condiciones que reúne dicha entidad para ser un F .

Sin embargo, la carencia de lenguaje no debería involucrar una dificultad irremontable a la hora de identificar cuáles son, según la criatura que clasifica, los rasgos que una entidad debe tener, o las condiciones que deben cumplirse, para atribuirle un determinado concepto. Uno podría intentar hallar tal información de un modo alternativo: atendiendo a cuál es la información específica acerca de distintos particulares en las cuales la criatura está focalizando su atención, así como qué información acerca de los mismos está buscando activamente, recolectando, o utilizando, cada vez que los trata de un modo que sugiere que les está atribuyendo el concepto de propiedad F ¹³. Presumiblemente, la información en cuestión versará sobre (al menos algunas

de) las condiciones que el particular en cuestión debe satisfacer para ser clasificado como un F ¹⁴. Delimitar, por lo tanto, cuál es la información que la criatura busca, almacena, emplea, etc., será avanzar en nuestro conocimiento de cuál es (la intensión de) su concepto de F .

La idea que estoy planteando, entonces, es que la criatura que aplica un concepto de propiedad no se limita a reaccionar pasiva y rígidamente a la presencia de dicha propiedad. No se trata, en su caso, de un mero *verse afectada por* la propiedad (o por un estímulo correlacionado con la misma). Antes bien, nuestra criatura está haciendo algo activamente: está buscando, atendiendo, seleccionando y recolectando información relevante, que le permita categorizar o clasificar a cierto particular como poseyendo cierta propiedad. Cabe esperar, por lo tanto, que el vínculo entre la información obtenida, la clasificación correspondiente y las conductas subsecuentes de la criatura sea relativamente flexible, involucre la integración de información proveniente de

¹³ En este punto me estoy apoyando en algunas ideas originariamente presentadas de modo sucinto por Dretske sobre las razones por las que atribuimos ciertos conceptos a los animales (2000: 68-70). Al mismo tiempo, sin embargo, estoy re-elaborando y expandiendo estas ideas, procurando distinguir con mayor detalle los distintos modos en que una criatura se relaciona con la información relevante acerca de un particular antes de atribuirle un concepto de propiedad, así como el tipo de

evidencia que podríamos obtener de que tal proceso de atribución conceptual está teniendo lugar.

¹⁴ Por otra parte, la información en cuestión podrá ser sumamente heterogénea, abarcando datos sobre la apariencia que presenta F cuando C percibe dicha propiedad por diversas vías sensoriales, el modo en que es posible interactuar con las cosas que son F , las acciones que estas posibilitan, las propiedades causales que conlleva el ser F , etc.

diversas fuentes (Allen y Hauser, 1991; Allen, 1999) y cierto control endógeno de dicha información. De modo algo más demandante, algunos filósofos añaden que el modo en que la criatura lleva a cabo su tarea clasificatoria debe incluir, además, una dimensión normativa (Allen, 1999; Glock, 2010c). Así, si *C* posee el concepto de propiedad *F* no sólo debe poder discriminar sistemáticamente las entidades u objetos particulares que son *F* de los que no lo son, sino que debe ser capaz – siquiera ocasionalmente— de detectar sus errores de discriminación y, como consecuencia de ello, ha de aprender a discriminar mejor los *Fs*.

Ahora bien, ¿Cómo podemos llegar a dirimir cuál es la información que está recolectando, almacenando y utilizando una criatura? Uno puede emplear distintas vías – todas falibles y parciales, pero potencialmente útiles— para llevar a cabo tal tarea. En primer lugar, se podría tratar de establecer cuál es la información que está disponible en el entorno circundante de la criatura, cada vez que esta clasifica a un particular como un *F*. Esto, a su vez, se podría complementar con una indagación de cuál es la información que esta criatura es capaz recoger de su entorno, dadas sus capacidades sensoriales y cognitivas. Adicionalmente, se podría investigar qué información puede estar ausente del entorno, sin que por ello la criatura deje de

clasificar a un particular como un *F*. También se podría indagar qué tipo de experiencias ha tenido la criatura en cuestión con el particular en cuestión, a fin de establecer o conjeturar qué puede haber aprendido sobre sus distintos rasgos o propiedades a partir de las mismas. O se puede indagar si la criatura manipula a la entidad de algún modo, buscando explorar sus propiedades y adquirir nueva información sobre la misma. Finalmente, siempre contamos con el recurso adicional de realizar experimentos especialmente diseñados para testear cuál es la información específica a la cual está respondiendo la criatura cuando enfrenta a un particular específico y lo trata de un modo que sugiere que le ha atribuido la propiedad *F*.

Para entender con mayor claridad qué tipo de evidencia podría ser relevante para nuestra tarea, focalicémonos en el siguiente ejemplo (ficticio). Imaginemos que una criatura *C* ha aprendido, por imitación, a buscar tomates rojos y comerlos. Luego, en una ocasión, *C* comió un tomate inmaduro, y se descompuso. Tras este desafortunado evento, *C* sigue buscando de modo sistemático los tomates rojos y los come con confianza, pero deja sin probar los tomates de color verde. Por otra parte, asumamos que sabemos, por otras observaciones, que *C* no trata de buscar ni de comer otros objetos del mismo

color de los tomates maduros como, por ejemplo, los juguetes de plástico rojo.

Siguiendo con nuestro ejemplo, supongamos que hemos sido testigos de algunas interacciones previas relevantes de C con tomates y juguetes, que ella actúa a plena luz del día cuando selecciona entre tomates rojos y verdes, y que tenemos buenas razones para creer que cuenta con mecanismos sensoriales que le permiten discriminar el verde del rojo, así como también la forma de un tomate de la forma de un juguete. Parece que, en tales condiciones óptimas, tendremos buenas razones para pensar que, cuando C se encuentre con un nuevo tomate y trate de alcanzarlo, será porque lo considera *comestible* – o porque le ha atribuido algún concepto similar a nuestro concepto de *comestible*. Más aún, podemos conjeturar que ella considera a este tomate como comestible *porque* ve su color rojo, su forma de tomate y *porque* sus experiencias previas le han enseñado que comer tomates rojos como este no la enferman. Por el contrario, cuando ella evita los tomates verdes, cabe pensar que lo hace *porque* considera que no son comestibles, conclusión a la cual llega después de

percibir que son de cierto color y de haber pasado por experiencias pasadas en las que, al comer tomates verdes, se ha enfermado¹⁵.

En una situación de este tipo tendríamos, pienso, buenas razones para concluir que nuestra criatura no está meramente discriminando “tomates”, o el rasgo “rojo”, o la conjunción de rasgos “tomate-rojo”. Lo que ella está haciendo es atribuir a ciertos tomates particulares que encuentra en su entorno, una propiedad— la de ser comestibles— en virtud de cierta información característica acerca de los mismos a la que ha tenido acceso y de la que ha hecho uso. Esta información – junto a otra que la criatura puede estar empleando pero que nosotros, en tanto observadores externos, ignoramos— constituye la intensión de su concepto de “comestible”. Luego, establecer, siquiera de modo tentativo y provisorio, que las respuestas de la criatura ciertos objetos particulares están mediadas por su detección, integración y empleo de cierta información específica (quizás junto a otra que ignoramos), es lo que necesitamos para concluir que ella cuenta con algunos

¹⁵ Si bien en éste y otros casos me veo obligada aquí a elegir una expresión lingüística del español para caracterizar los conceptos de la criatura, no deberíamos concluir por ello que esta posee exactamente los conceptos que dichas palabras expresan. En sentido estricto, sólo estoy eligiendo ciertos términos del español,

en lugar de otros, como un modo de señalar que existen ciertas similitudes entre los conceptos (humanos) que estos expresan y los que, sospecho, poseen los animales.

conceptos de propiedades y puede atribuirlos a ciertos particulares.

3. Dos tipos de conceptos en animales: alguna evidencia empírica

Si reunimos las ideas que se han presentado en los últimos apartados, podemos concluir que tendremos buenas razones para atribuir a una criatura conceptos de particulares y conceptos de propiedades siempre que podamos detectar en ella:

a) Comportamientos que indiquen que es capaz de identificar y re-identificar ciertos particulares;

b) Respuestas discriminatorias sistemáticas ante esos particulares que estén basadas en la búsqueda, selección, integración, almacenamiento y empleo de información específica sobre ciertas condiciones que estos cumplirían; condiciones que son, precisamente, las que un particular ha de satisfacer para poseer cierta propiedad.

Ahora bien, ¿contamos acaso con evidencia de animales no humanos que, efectivamente, se comporten de los modos requeridos en a) y b)? En lo que sigue quisiera indagar un par de ejemplos empíricos – entre muchos otros— que, a mi entender, proporcionan este tipo de evidencia y, consecuentemente, justifican

la atribución a los animales en cuestión de conceptos de particulares y de propiedades.

I. Las conductas de almacenamiento y recuperación de comida por parte de los arrendajos

En una serie de investigaciones bien conocidas, Clayton y colegas (Clayton y Dickinson, 1998; Clayton, Emery y Dickinson, 2006) permitieron que un grupo de arrendajos enterraran gusanos y maníes en unas cubeteras llenas de arena. Cada cubetera constaba de dos filas paralelas de cubos para hielo rellenos con arena. En el experimento se permitió a los pájaros esconder un tipo de comida – los gusanos o los maníes— en una de las filas y el otro tipo de alimento en la otra fila.

En algunas pruebas, se dejaba a los arrendajos en libertad de recuperar tanto los maníes como los gusanos después de un día de haberlos escondido, mientras que en otras pruebas recién se les permitía salir a recuperarlos después de cuatro días, tiempo tras el cual los gusanos ya se habían descompuesto. Ahora bien, lo que ocurrió fue que los pájaros aprendieron rápidamente a buscar los gusanos primero, en las ocasiones en las que se les permitía recuperarlos después de un día y estaban aún frescos, optando en cambio por buscar inicialmente los maníes cuando el intervalo

de tiempo transcurrido era tal que los gusanos ya debían haberse descompuesto.

Así, mientras que en las primeras dos pruebas la mayor parte de los arrendajos buscaron primero en el lugar en el que habían escondido los gusanos, incluso cuando la búsqueda se iniciaba cuatro días después de haberlos escondido, en la tercera prueba ya todos los pájaros habían invertido sus preferencias y, cuando se los liberaba después del intervalo largo, buscaban en la fila en la que habían escondido los maníes. Llamativamente, estos pájaros siguieron dirigiéndose primero al lugar en el que habían escondido los gusanos, en todas aquellas situaciones en las que se les permitió iniciar la búsqueda después de un intervalo corto, de un día de duración.

Ahora bien, si examinamos estos experimentos a la luz de la discusión que aquí nos interesa, lo primero que cabe señalar es que los arrendajos parecen haber adquirido distintos tipos de información sobre los gusanos y los maníes a lo largo de las pruebas experimentales. En primer lugar, han aprendido que los gusanos se pudren con el tiempo (no así los maníes). Más específicamente aún, han aprendido que los gusanos siguen frescos después del intervalo de un día, pero no después de cuatro días. En segundo lugar, para comportarse como lo hacen, los arrendajos deben ser capaces de recordar: qué fue lo

que escondieron en las bandejas (gusanos o maníes), dónde escondieron cada tipo de comida y cuándo la escondieron. En consonancia con esta idea, los investigadores concluyen que los arrendajos deben formarse representaciones “qué-como-dónde” (Clayton y Dickinson, 1998; Clayton, Emery y Dickinson, 2006).

A esto se suman algunos puntos, en los que no han reparado explícitamente los investigadores, pero que resultan especialmente relevantes para nuestro análisis. En primer lugar, parece que, para llevar a cabo su tarea, los arrendajos deben ser capaces de anticipar qué propiedades van a tener *esos* trozos particulares de alimento, escondidos en ciertos lugares y momentos específicos, a partir de lo que han aprendido en sus interacciones con otros gusanos y maníes en el pasado. A esto se puede añadir que, para poder responder de modo exitoso a la tarea experimental, los pájaros deben representar todas las propiedades sobre dónde están los trozos de comida, cuándo fueron escondidas y de qué tipo de comida se trata *como propiedades de los mismos gusanos o maníes particulares*. Luego, parece que los pájaros pueden aprender que un mismo particular tiene propiedades novedosas, así como integrar información diversa sobre el mismo. Esto es, poseen aquellas capacidades que he caracterizado en i)

como indicadores de la posibilidad de re-identificar particulares. Parece que contamos, pues, al menos con alguna evidencia que sugiere que los arrendajos poseen las habilidades necesarias para rastrear, identificar y re-identificar los mismos trozos comida y, con ello, poseen también algún dominio de los conceptos de los particulares correspondientes.

Pero esto no es todo. Los arrendajos responden, a lo largo de las diferentes pruebas, de un modo que sugiere que son capaces de atribuir las mismas propiedades a diferentes particulares, en diferentes tiempos y contextos. Así, por ejemplo, parece que pueden representar tanto a los maníes como a los gusanos como estando escondidos por un período corto o por un período largo de tiempo, o como estando escondidos en una u otra fila de las bandejas (esto es, en las filas de la izquierda o de la derecha). Esto ya sugiere que cuentan con una de las capacidades que arriba señalamos como un rasgo típico que presenta quien posee conceptos de propiedades: la capacidad de generalizar la atribución de las propiedades en cuestión a más de un particular.

Cabe añadir que aquellas respuestas específicas de búsqueda selectiva de gusanos y maníes que realizan los arrendajos se van modificando de acuerdo con las experiencias previas que han tenido los pájaros con estos alimentos;

experiencias que les permitieron adquirir información relevante para clasificar a los particulares con los que interactúan en cada experimento como frescos o podridos, como estando escondidos en un lado u otro de la bandeja, etc. En este sentido, también parece que podemos identificar, en las respuestas discriminatorias de estas aves, el tipo de sensibilidad, selección y almacenamiento activo de la información que nos da buenas razones para pensar que sus respuestas no son conductas discriminatorias ciegas y rígidas, sino atribuciones flexibles de propiedades a diversos particulares.

II. Los comportamientos conciliatorios de los chimpancés

Uno de los rasgos más llamativos que han revelado, de modo consistente y reiterado, los estudios sobre cognición en primates no humanos, es que estos animales cuentan con capacidades sorprendentes para percibir, reconocer y manipular a otros individuos de su especie. Distintas investigaciones muestran, de modo convergente, que diversos primates son capaces de reconocer y singularizar individualmente a los miembros de su grupo, recordando y rastreando a lo largo del tiempo el modo en que varían sus respectivos rangos dentro de la estructura social, sus vínculos de amistad, filiación,

alianza o enemistad con otros, sus relaciones de parentesco, etc., (de Waal, 1989; Cheney y Seyfarth, 1990, 2007; Cords, 1997).

Uno de los comportamientos de los primates no humanos en los que se evidencia con especial claridad esta capacidad para identificar un particular y seguir sus cambios a lo largo del tiempo, son sus conductas de reconciliación. Como ha sido bien estudiado por los etólogos, distintos primates tienden a involucrarse en conductas de reconciliación y reparación del vínculo social poco después de una interacción agresiva con otro. De hecho, lo que las observaciones etológicas muestran es que alrededor del 40% de las veces, los protagonistas de un encuentro agresivo tienden a contactarse uno con otro dentro de la media hora posterior a la pelea en cuestión. A esto se añade que, al encontrarse, interactúan de modos muy específicos. Suelen, por ejemplo, extender el brazo con la mano abierta hacia el otro, un gesto con el cual los chimpancés tienden regularmente a solicitar contacto corporal. Otro gesto típico en este contexto son los besos. Además, muestran más contacto visual, aullidos y gritos suaves cuando se aproximan a sus adversarios, así como incrementos de las conductas de espulgamiento.

Un punto interesante a subrayar es que estos primates no parecen necesitar

meramente algún tipo de contacto con otros que los calme tras una pelea. Por el contrario, su búsqueda apunta a un objeto específico: aquel individuo único al que han agredido en el pasado reciente y con el cual es necesario reparar el vínculo dañado (de Waal, 1989; Cheney y Seyfarth, 1990, 2007). Así, por ejemplo, si el chimpancé A se ha peleado recientemente con B, es a B a quien busca haciendo gestos conciliatorios. Este comportamiento selectivo hacia un individuo particular, que parece involucrar algún tipo de memoria de lo sucedido en la interacción previa con él, se corresponde con el tipo de conductas descritas en nuestro requisito ii) como comportamientos asociados a la habilidad para identificar entidades particulares. En efecto, esta evidencia – junto a otra— sugiere fuertemente que A es capaz de adquirir información nueva sobre B a partir de sus experiencias previas – puede aprender, por ejemplo, que B ha sido agresivo con él recientemente— recordar esta información y guiar adecuadamente su conducta a partir de la misma. Más aún, dado que B no está dando señales de agresión en el momento en que A se aproxima a él, parece que A debe contar con alguna capacidad para integrar la información pasada sobre B con la actual – en lugar de meramente “reemplazar” una información por otra— a fin de guiar apropiadamente sus interacciones

presentes con este individuo. Luego, parece que un chimpancé como A cumplirá también el requisito i), siendo capaz de identificar los cambios que sufre B, como individuo, a lo largo del tiempo (pasando de ser quien lo agredía ayer a ser quien está tranquilo descansando hoy). Esta lectura se refuerza, además, si atendemos al hecho de que los mismos chimpancés que tratan a un miembro de su grupo de cierto modo después de una pelea, responden al mismo de modo completamente diferente si las interacciones pasadas han sido de otra índole. Para dar un ejemplo, si B hubiera espulgado con frecuencia a A en el pasado, en lugar de interactuar agresivamente con él, A mostraría una tendencia a formar alianzas con B y a cooperar con él. Esto sugiere, nuevamente, que A es capaz de mostrar otros patrones conductuales que satisfacen al menos los requisitos i) y ii), aprendiendo sobre nuevas propiedades de B, rastreando los cambios que sufre a lo largo del tiempo, almacenando la información relevante y adaptando su conducta en consecuencia.

Por otra parte, las observaciones etológicas muestran que los chimpancés se comportan de modos similares ante diversos individuos de su grupo con los cuales han tenido peleas recientes. Luego, si las conductas conciliatorias de un chimpancé como A efectivamente sugieren que está atribuyendo a B una propiedad

como la de ser su agresor reciente, también podremos esperar – a partir de la evidencia disponible— que este chimpancé sea capaz de generalizar esta atribución a otros particulares, de darse las condiciones adecuadas (esto es, asumiendo que se ha involucrado recientemente en una interacción agresiva con ellos). Se cumpliría, de este modo, uno de los requisitos para pensar que se trata de una habilidad conceptual.

A esto se suma, finalmente, que los chimpancés no tratan de modo automático a sus congéneres como agresores. Por el contrario, sus conductas conciliatorias se ven desencadenadas y guiadas por ciertas experiencias específicas con ellos (las interacciones agresivas previas), que son integradas con otra información actual y pasada sobre ese particular. Con lo cual, apoyándonos en nuestras consideraciones previas, cabría pensar que están clasificando a este particular como un agresor en base a cierta información relevante sobre comportamientos previos del mismo.

En síntesis: en casos como estos, el chimpancé no está meramente respondiendo de modo bruto a la presencia de un objeto, o a algún conjunto de rasgos en el entorno. Antes bien, parece que está atribuyendo una propiedad específica (que puede generalizar a otros particulares) a un individuo (al que puede re-identificar en

otros contextos y al que es capaz de adscribir otras propiedades). En un sentido, quizás modesto, pero sin duda significativo, nuestro animal parece estar desplegando los dos tipos de habilidades conceptuales que hemos considerado como constitutivas de los pensamientos proposicionales acerca de objetos particulares.

Conclusiones

En este artículo partí de la idea que hay dos habilidades nucleares con las que una criatura ha de contar para poder albergar estados mentales con contenidos proposicionales, en los cuales ciertos objetos particulares sean representados como teniendo ciertas propiedades o características. Por una parte, ha de contar con la capacidad para individualizar algunos particulares, identificándolos y re-identificándolos como los mismos en distintos contextos, en distintos momentos del tiempo y aun cuando estos manifiesten distintas propiedades. Por otra parte, ha de contar con la capacidad para atribuir ciertas propiedades a distintos particulares, a partir de la detección de que estos satisfacen ciertas condiciones. Estas dos habilidades, diferentes pero complementarias, pueden ser identificadas con la posesión de dos tipos de conceptos, siquiera en una variante modesta de esta

última noción: los conceptos de particulares y los de propiedades.

Con este marco de trasfondo, procedí a delimitar un conjunto de tipos generales de comportamientos no lingüísticos que puedan fungir como indicadores fiables de la presencia de estos dos tipos de habilidades conceptuales. Luego, si hallamos una criatura que despliega tales comportamientos, tendremos buenas razones para concluir que cuenta tanto con conceptos de particulares como con conceptos de propiedades. Incluso si esta criatura pertenece a una especie no humana.

Finalmente, examiné dos ejemplos empíricos, entre muchos otros que se hubieran prestado exitosamente al mismo tratamiento, a fin de mostrar que hay animales no humanos que despliegan el tipo de patrones conductuales que previamente consideré como buenos indicadores de la posesión de conceptos de particulares y propiedades. Si se aceptan los pasos dados parece clara, pues, la conclusión a la que hemos de arribar: tenemos buenas razones para pensar que hay algunas criaturas no humanas que cuentan con estos dos tipos de conceptos.

Sin dudas, esta no es más que una primera aproximación tosca al debate que nos interesa. Abundan en la literatura filosófica las discusiones – y los disensos— en torno a cómo hemos de caracterizar a

los conceptos y a los contenidos proposicionales, así como también en torno a cuáles son los requerimientos, más o menos exigentes, que una criatura debe satisfacer para contar con unos y otros. Una discusión más cuidadosa de estos temas probablemente debería volver sobre estos debates y ordenar, en una taxonomía más amplia, tipos (más o menos modestos) de contenidos proposicionales, tipos de conceptos y grados en los que una habilidad conceptual puede estar presente en distintas criaturas. Este marco más amplio nos permitiría, sospecho, refinar y comprender mejor los alcances de las afirmaciones que aquí he realizado. Pienso, sin embargo, que las distinciones y consideraciones ofrecidas bastan para sostener que hay animales no humanos que no sólo tienen estados mentales – creencias, deseos, intenciones, etc., - sino que estos estados versan sobre individuos y objetos particulares de su entorno, que son representados como teniendo diversos rasgos. En otras palabras: hay animales no humanos capaces de representar no sólo rasgos u objetos, sino estados de cosas. En el complejo debate en torno a qué aspectos de las vidas mentales y capacidades cognitivas no humanas se asemejan o difieren de las nuestras, este parece ser un punto, entre muchos otros, que los humanos compartimos con otras especies.

LAURA DANÓN

Laura Danón es Licenciada en Psicología y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como profesora en la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la Facultad de Psicología de la UNC. Sus áreas de interés son: Filosofía de la mente, Filosofía del lenguaje, Filosofía de la psicología y Filosofía de las mentes animales. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales tales como Teorema, Crítica, Principia, Unisinos Journal of Philosophy, Análisis Filosófico y Studia Philosophica Estonica.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, M. (2014). Flexibilidad cognitiva e inferencia. *Ludus Vitalis*, XII (42): 115-138.
- Allen, C. (1999). Animal Concepts Revisited. *Erkenntnis*, 51 (1), 33-40.
- Allen, C. y Bekoff, M. (1997). *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge MA, USA: MIT Press.
- Allen, C. & Hauser, M.D. (1991). Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes. En M. Bekoff y D. Jamieson (Eds.), *Readings in Animal Cognition* (pp.47-62). Cambridge MA, USA: MIT Press.
- Andrews, K. (2015). *The Animal Mind. An Introduction to the Philosophy of Animal Cognition*. New York, USA: Routledge.
- Beck, J. (2012). The Generality Constraint and the Structure of Thought. *Mind*, 121 (483): 563-600.

- Bermúdez, J.L. (2003). *Thinking Without Words*, New York, USA: Oxford University Press.
- Brandson, R. (2000). *La articulación de las razones*. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. New York, USA: Oxford University Press.
- Camp, E. (2015). Logical Concepts and Associative Characterizations. En E. Margolis y S. Laurence (Eds.), *The Conceptual Mind: New Directions in the Study of Concepts* (pp. 591-622). Cambridge MA, USA: MIT Press.
- Camp, E. (2009). Putting Thoughts to Work: Concepts, Stimulus-Independence and The Generality Constraint. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXVIII (2): 275-31.
- Campbell, J. (1995) The Body Image and Self-Consciousness. En J. L. Bermúdez, A. J. Marcel y N.M. Eilan (Eds.), *The Body and the Self* (29-42). Cambridge MA, USA: The MIT Press.
- Carruthers, P. (2004). On Being Simple Minded. *American Philosophical Quarterly*, 41 (3): 205-220.
- Cheney, D. L y Seyfarth, R. (1990). *How Monkeys See the World? Inside the Mind of Another Species*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Cheney, D. L y Seyfarth, R., (2007). *Baboon Metaphysics: The Evolution of a Social Mind*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- Clayton, N. S. y Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature*, 395: 272-278.
- Clayton, N, S., Emery, N., y Dickinson, A. (2006). The Rationality of Animal Memory: Complex Caching Strategies of Western Scrub-Jays. En: S. Hurley y M. Nudds (Eds.), *Rational Animals* (197-216). New York, USA: Oxford University Press.

- Cords, M. (1997). Friendships, Alliances, Reciprocity and Repair. En A. Whiten y R. Byrne (Eds.), *Machiavellian Intelligence II* (24-49). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind*. New York, USA: Oxford University Press.
- Danón, L. (2011). Explicaciones intencionales y explicaciones teleológicas de la conducta animal. *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento*, 3 (1):54-63.
- Davidson, D. (1997). Seeing Through Language. En *Truth, Language and History* (127-142). New York, USA: Oxford University Press.
- Davidson, D. (2001). What Thought Requires. En *Problems of Rationality* (135-150). New York, USA: Oxford University Press.
- De Waal, F. (1989). *Peacemaking among Primates*. Cambridge MA, USA: Harvard University Press.
- Dretske, F. (2000). *Perception, Knowledge and Belief*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*. New York, USA: Oxford University Press.
- Glock, H. J. (2000). Animals, Thoughts and Concepts. *Synthese*, 123 (1): 35-64.
- Glock, H.J. (2010a). Concepts, Abilities and Propositions. *Grazer Philosophische Studien*, 81 (1): 115-134.
- Glock, H-J. (2010b). What are Concepts? *Conceptus*, 39, 7-39.
- Glock, H J. (2010c). Can Animals Judge? *Dialectica*, 64 (1), pp. 11-33.
- Grzankowski, A. (2012). Not all Attitudes are Propositional. *European Journal of Philosophy*, 23 (3): 374-391.
- Grzankowski, A. (2013). Non-propositional Attitudes. *Philosophy Compass*, 8 (12): 1123-1137.
- Grzankowski, A. (2016). Attitudes towards Objects. *Nous*, 50 (2): 314-328
- Hutto, D. y Satne, G. (2015) The Natural Origins of Content. *Philosophia*, 43 (3): 521-536.

- Hurley, S. (2003). Animal Action in the Space of Reasons. *Mind and Language* 18 (3): 231-256.
- Lievers, M. (2005). The Structure of Thoughts. En M. Werning, E. Machery y G. Schurz (Eds.), *The Compositionality of Meaning and Content, vol. I: Foundational Issues* (169-188). Frankfurt, Germany: Ontos Verlag.
- Kalpokas, D. (en prensa). Percepción y mentes animales. *Revista de Filosofía*.
- Millikan, R. (2000). *On Clear and Confused Ideas*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Montague, M. (2007). Against Propositionalism. *Nous*, 41 (3): 503-518
- Newen, A. & Bartels, A. (2007). Animal Minds and the Possession of Concepts. *Philosophical Psychology*, 20 (3): 283-308.
- Ristau, C. (1991). Aspects of the Cognitive Ethology of an Injury-feigning Bird, the Pipping-plover. En C. A Ristau (Ed.) *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals. Essays in Honor of Donald R. Griffin* (91-106). Hillsdale, New Jersey, EE.UU: Laurence Erlbaum Associates.
- Proust, J. (2013). *The Philosophy of Metacognition*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- Saidel, E. (2009). Attributing Mental Representations to Animals. En R. Lurz (Ed.), *The Philosophy of Animal Minds* (35-52). New York, EE.UU: Cambridge University Press.
- Sainsbury, M. (2005). *Reference without Referents*, New York, EE.UU: Oxford University Press.
- Strawson, P. (1953). Particular y general. En *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, España: Tecnos.1983.
- Strawson, P. (1974). *Subject and Predicate in Logic and in Grammar*. Aldershot, England: Ashgate Publishing Limited. 2004.

VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES Y VIOLENCIAS CONTRA LOS ANIMALES: ¿COINCIDENCIAS CASUALES O VÍNCULO PROFUNDO?¹

**Violências contra as mulheres e violências contra os animais:
coincidências casuais ou vínculo profundo?**

**Violence against women and violence against animals: casual
coincidences or deep bond**

Angélica Velasco Sesma²

Una de las características fundamentales de los sistemas de dominación es el uso de la fuerza o la posibilidad de emplear la violencia contra quienes se encuentran en una situación de inferioridad. El patriarcado es un ejemplo de esto. La violencia contra las mujeres no se reduce a sucesos aislados, sino que forma parte de la estructura misma de este sistema social. Lo mismo sucede en el sistema de dominación especista, que se funda sobre la violencia contra los animales. Tal y como se ha señalado desde el ecofeminismo, los distintos sistemas de dominación se encuentran vinculados a nivel conceptual a través de la lógica de la dominación. Por lo tanto, las diferentes opresiones tendrán que ser abordadas de forma conjunta, pues están basadas en la misma argumentación lógica. Este artículo constituye un estudio de las vinculaciones que existen entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales desde las claves conceptuales que aporta el ecofeminismo y la Ética del cuidado. Pretende mostrar que el feminismo y el movimiento por la defensa de los animales tienen mucho que aportarse mutuamente y que establecer

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D *Prismas filosófico-morales de las crisis (Hacia una nueva pedagogía sociopolítica)* FFI2013-42935-P.

² Universidad de Valladolid, Área de Filosofía Moral, Departamento de Filosofía. Email: angelica.velasco@uva.es

un diálogo entre ambos resulta fundamental para construir teorías y prácticas completas y exitosas.

Palabras clave: ecofeminismo, animales, dominación, empatía

Uma das características fundamentais dos sistemas de dominação é o uso da força ou a possibilidade de usar a violência contra aqueles que estão em situação de inferioridade. O patriarcado é um exemplo disso. A violência contra as mulheres não é reduzida a eventos isolados, mas faz parte da própria estrutura deste sistema social. O mesmo acontece no sistema de dominação espécieísta, que se baseia na violência contra os animais. Como foi apontado desde o ecofeminismo, os diferentes sistemas de dominação estão ligados ao nível conceitual através da lógica da dominação. Portanto, as diferentes opressões terão de ser abordadas juntas, uma vez que se baseiam no mesmo argumento lógico. Este artigo é um estudo dos vínculos que existem entre a violência contra as mulheres e a violência contra os animais a partir das chaves conceituais que o ecofeminismo e a ética dos cuidados fornecem. Pretende mostrar que o feminismo e o movimento pela defesa dos animais têm muito a contribuir entre si e que estabelecer um diálogo entre eles é essencial para construir teorias e práticas completas e bem-sucedidas.

Palavras chave: ecofeminismo, animais, dominação, empatia

A central feature of the system of domination is the use of force or the possibility of using violence against those in positions of inferiority. Patriarchy is an example of this situation. Violence against women are not isolated incidents, in contrast, it is part of the structure of the prevalent social system. This same situation occurs in the speciesist system of domination that is based in the use of violence against animals. As have been pointed by the ecofeminism, all the systems of domination are conceptually related by the logic of domination, therefore, all kinds of oppression have to be addressed jointly due to the fact that they are conceived under the same logical argument. The present article constitutes a study over the relationships between violence against women and violence against animals from the point of view of the ecofeminism and the Ethics of care as conceptual keys. This article pretends to show that the feminism and the animal rights movement have a great deal to contribute each other, and the analysis of this relationship is fundamental to develop innovative theories and practices that could be much more completed and successful.

Key words: ecofeminism, animals, domination, empathy

Introducción

Si echamos un vistazo a la historia de la humanidad, comprobaremos, por un lado, que las mujeres han sido (y continúan siendo) tratadas como seres inferiores a los hombres. Ya se haya empleado un discurso de inferioridad –que sostiene que las mujeres tienen que estar sometidas a los varones porque sus cualidades físicas, intelectuales y morales son inferiores- o un discurso de la excelencia –que determina que las mujeres son más valiosas que los hombres debido a que poseen cualidades buenas específicamente femeninas como la compasión-, el resultado ha sido la justificación del sometimiento del colectivo femenino (De Miguel, 1999). Por otro lado, podremos comprobar que los animales no humanos no han tenido más suerte que las mujeres en este sentido. El ser humano ha implantado una jerarquía de los seres, estableciéndose a sí mismo en la cima. La forma de conceptualizar tanto a las mujeres como a los animales ha permitido al hombre autoproclamarse el ser superior. Esta conceptualización de mujeres y animales como inferiores ha conducido a prácticas brutales de dominación y explotación. Partiendo de esta constatación, en estas páginas me propongo profundizar en los puntos de

contacto que pueden establecerse entre la dominación de las mujeres y de los animales, para comprobar si se trata de coincidencias casuales o si en realidad existe un vínculo profundo. Analizaré, por tanto, el sistema de dominación patriarcal y el sistema de dominación especista³, empezando por el primero.

Libertad, igualdad, fraternidad... ¿Sólo para varones?

El antropólogo Marvin Harris define las sociedades patriarcales como aquellas donde los puestos clave de poder –político, económico, religioso y militar- están mayoritaria o exclusivamente en manos de los varones (Harris, 2000). De acuerdo con esta definición, sostiene que todas las sociedades conocidas, tanto del pasado como las actuales, son sociedades patriarcales. El patriarcado, a pesar de variar a lo largo del tiempo, es un sistema *metaestable* (Amorós, 2005). Todas las sociedades, en tanto que patriarcales, han oprimido y desvalorizado a las mujeres en nombre de su supuesta proximidad con la naturaleza (Ortner, 1979; Ortner, 2006).

Un momento histórico clave para comprobar la complejidad del sistema de dominación patriarcal es el Siglo de las Luces. Durante la Ilustración, se reivindica

³ Hablamos de “especismo” para referirnos al prejuicio que establece la superioridad de la especie humana sobre el resto de las especies animales.

la razón práctica como forma de pensamiento racional que posibilitara el perfeccionamiento y el progreso de la humanidad. Los sistemas éticos modernos reclaman la libertad, la autonomía, la universalidad y la emancipación del género humano. Un referente a este respecto es el ensayo kantiano *¿Qué es la Ilustración?* (1784), en el que el filósofo de Königsberg reivindica la libertad y la autonomía, estableciendo que la Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad, y exhorta a los hombres a regirse por su propia razón, liberándose de tutores religiosos y políticos. No obstante, como bien sostiene la filósofa Concha Roldán:

“mientras que la ética kantiana toma los derroteros del formalismo, cuyas piedras angulares serían la universalidad y la autonomía, repartirá en su antropología estos principios de manera desigual entre la humanidad, hurtándoles a las mujeres esa «mayoría de edad» que en sus escritos convirtiera en «divisa de la Ilustración»” (Roldán, 2013, p. 200).

Es decir, que si bien Kant alentaba a los hombres a emplear su capacidad racional para alcanzar la tan ansiada autonomía, mantenía a las mujeres en un estado de dependencia con respecto a los varones privándoles, por tanto, de la libertad.

Kant no es el único filósofo ilustrado que mantiene la exclusión y la infravaloración de las mujeres. Es más, podemos afirmar que el pensamiento ilustrado mayoritario reproduce punto por punto el prejuicio de la inferioridad de las mujeres y mantiene el argumento de las naturalezas diferentes y complementarias de los sexos. Este argumento establece que hombres y mujeres tienen esencias diferentes que se complementan: las mujeres poseerían características que les convierten en más aptas para las tareas del cuidado y los hombres contarían con aptitudes idóneas para desarrollar las actividades del ámbito público. La aceptación de este argumento supone admitir la existencia de dos naturalezas inamovibles, una femenina y otra masculina. Esto iría en contra de uno de los supuestos fundamentales de la Ilustración: la capacidad que posee la educación para lograr la transformación social. Esta incoherencia se reproduce en la mayor parte de los ilustrados (salvo honrosas excepciones).

La cristalización política del pensamiento ilustrado es la Revolución Francesa. En ella, las mujeres se muestran como un elemento constitutivo del proceso revolucionario. No se trata de sucesos añadidos, sino de fenómenos imprescindibles para el desarrollo de la propia revolución. No obstante, cuando en 1789 se firma la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, las mujeres

comprueban que el concepto *Hombre* en realidad se está refiriendo exclusivamente al *varón*, de forma que quedan automáticamente desposeídas de todos los derechos que se establecen en el texto.

Aunque todas las revoluciones de la historia cuentan con una radicalización feminista, durante la Revolución Francesa, numerosas mujeres hicieron suyas las claves de la razón ilustrada, pues comprendieron que con estos elementos podían llegar a irrationalizar y deslegitimar el poder patriarcal (Amorós, 1993). Emplearon, así, las mismas premisas ideológicas que habían servido a los ilustrados para criticar las estructuras del poder político establecido. Las mujeres se convirtieron en sujetos de nuevos discursos vindicativos que, a pesar de las diferencias, compartían una nueva conciencia de desigualdad frente a los varones. Observamos que el nuevo paradigma de igualdad que habían establecido los hombres sirvió a la causa feminista para mostrar que este ideal no se cumplía en el caso de las relaciones entre sexos. Por este motivo, durante los acontecimientos revolucionarios, el lenguaje y los conceptos ilustrados son empleados por numerosas mujeres y hombres para exigir la igualdad entre los sexos. La apelación a la igualdad, la libertad y la fraternidad que se mantiene

en el discurso de la Ilustración no abarca a las mujeres, con lo que se producen reacciones de protesta provenientes tanto de mujeres cultas como de mujeres del pueblo llano y de hombres intelectualmente honestos. Se exige, pues, la participación de las mujeres en el espacio público y los mismos derechos que se habían conquistado para los varones⁴.

El pensamiento feminista ilustrado no sólo se desarrolla en Francia. De hecho, Mary Wollstonecraft es uno de los principales referentes de este feminismo en Inglaterra. En su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), sostiene que el prejuicio que mantiene que las mujeres son ontológicamente inferiores a los hombres constituye la base sobre la que se asienta la tiranía a la que éstas están sometidas. Sostiene que los varones se comportan con la población femenina de la misma forma que la aristocracia con respecto al pueblo oprimido y afirma que “los hombres, en general, parecen emplear su razón para justificar los prejuicios que han asimilado de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de deshacerse de ellos” (Wollstonecraft, 1994, 116). En este caso se está refiriendo al prejuicio sexista pero, ¿qué sucede en el caso del prejuicio de especie o especismo? Considero que esta afirmación de Wollstonecraft puede

⁴ Véase a este respecto la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de Olympe de Gouges escrita en 1791. En este texto, De Gouges emplea la misma

argumentación que utilizaban los revolucionarios para deslegitimar las jerarquías estamentales, pero pretendiendo, en este caso, desmontar la jerarquía patriarcal (De Gouges, 1993).

aplicarse al caso de los animales, ya que la idea de la superioridad humana no es más que un prejuicio inculcado desde la infancia que se trata de justificar por todos los medios.

No es casual que acuda a las ideas de Wollstonecraft para este primer apartado, sino que su pensamiento resulta fundamental para el objetivo de este artículo. Esta filósofa no sólo desarrolló sus planteamientos desde el feminismo, sino que reflexionó también sobre el maltrato hacia los animales. Así, escribe:

La justicia, o incluso la benevolencia, no serán una fuente poderosa de acción si no se extienden a toda la creación; más aún, creo que puede considerarse un axioma que aquellos que pueden ver el dolor sin sentirse conmovidos, pronto aprenderán a causarlo (Wollstonecraft, 1994, p. 361).

Esta cita me resulta especialmente relevante por tres motivos. Primero, porque nos permite comprobar que las luchas por la defensa de la igualdad entre los sexos y las luchas por el respeto hacia los animales no humanos pueden darse de forma conectada y, de hecho, esta unión de luchas cuenta con una larga historia que se remonta, como vemos, al siglo XVIII, que continúa en el XIX con algunas sufragistas y que se desarrolla de forma potente en la

actualidad. Segundo, porque, con total coherencia, reivindica ciertos principios ilustrados como la justicia para toda la humanidad e, incluso, más allá de ésta. Sostener que la justicia y la benevolencia tienen que aplicarse a hombres, mujeres y animales es una idea fundamental para construir un mundo mejor. Es más, Wollstonecraft, como buena filósofa ilustrada, hace hincapié en el poder de la educación, sosteniendo que la falta de empatía hacia quienes sufren nos enseña a causar daños⁵. Esta cuestión conecta con el tercer motivo que considero fundamental: causar dolor se considera algo indeseable. Quien causa dolor a un ser con capacidad de sufrir y gozar está realizando un acto moralmente reprochable. Y, no sólo eso, podemos afirmar que maltratar te convierte en mala persona. Cuando dañas a alguien que no quiere sufrir, demuestras que tienes un carácter negativo. Precisamente la cuestión del carácter se sitúa en el centro de la Ética de la Virtud, que analiza qué virtudes deben desarrollarse para forjar un carácter moralmente admirable. Sostengo que el tema del carácter debería ocupar un lugar central tanto en la Ética feminista como en la Ética Animal, ya que resulta fundamental analizar el tipo de persona que demostramos ser cuando mantenemos

⁵ Desde 2016, el propio FBI registra el maltrato animal como un delito contra la sociedad que, en numerosos casos, se relaciona estrechamente con otros crímenes

como los asesinatos en serie o la violencia de género en las relaciones afectivas. Véase el trabajo de la Doctora Nuria Querol en España.

actitudes de dominación, ya sea hacia las mujeres o hacia los animales no humanos.

Pero volvamos ahora a la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft. Esta filósofa feminista pretende aplicar a las mujeres los principios de universalidad de la razón y de los derechos naturales, mostrando las incoherencias del pensamiento ilustrado patriarcal que había defendido que los derechos naturales son inherentes a los seres humanos con el fin de deslegitimar la falta de derechos y el exceso de obligaciones de los individuos en la sociedad estamental, pero se los había negado a las mujeres. Tras la publicación de la *Vindicación*, apareció de forma anónima una obra titulada *A Vindiction of the Rights of Brutes* en la que, de forma satírica, se trataba de desacreditar los argumentos empleados por Wollstonecraft. El autor desarrolla un razonamiento por reducción al absurdo, afirmando que los argumentos de Wollstonecraft podrían emplearse para justificar que los animales tienen derechos. Como sostener que los animales tienen derechos sería algo absurdo, los argumentos que emplea Wollstonecraft serían, igualmente, desechables (Taylor, 2001). De esta forma, quedarían desacreditadas (en opinión del autor –que posteriormente se demostró que era Thomas Taylor-) las ideas feministas.

Creo que este hecho resulta de los más significativo y revelador. Pues, ¿por

qué se han considerado absurdas la idea de que las mujeres tengan derechos y la idea de que los tengan también los animales? ¿Por qué se han comparado ambas demandas? ¿Es que existe algún tipo de vinculación entre la situación de inferioridad y dominación en la que se encuentran las mujeres y la situación de inferioridad y explotación en la que mantenemos a los animales? ¿El feminismo y el movimiento de defensa de los animales tienen algo que aportarse mutuamente o constituyen dos movimientos independientes entre los que no debe darse diálogo alguno? Responder a estos interrogantes constituye el objetivo fundamental del presente texto. Con este fin, examinaré, primero, la categoría de Otro y la forma en que se ha situado en esta categoría tanto a las mujeres como a los animales. Posteriormente, me acercaré al ecofeminismo como una teoría que establece conexiones entre los diferentes sistemas de opresión, centrándome en la conexión entre la dominación de las mujeres como objetos sexuales y la de los animales como objetos comestibles. Un análisis de la cuestión del carácter y del tipo de mundo que queremos construir nos llevará a entender que no se puede alcanzar la justicia ni la igualdad si basamos nuestras prácticas diarias en la violencia, ya sea hacia las mujeres o hacia los animales.

Considero que si se consigue establecer que ambas violencias y dominaciones están conectadas, el

movimiento feminista y el movimiento por la defensa de los animales tendrán que atender a esta conexión para lograr teorías y prácticas completas y exitosas. Por lo tanto, los y las destinatarias de este texto no serían las personas sin conciencia feminista ni antiespecista, sino precisamente aquellas personas que rechazan la dominación patriarcal, por un lado, y aquellas que rechazan la dominación especista, por otro. Mi propósito no es tanto poner de manifiesto las injusticias que sufren las mujeres y los animales, cuanto mostrar que la dominación patriarcal y la dominación especista están conectadas estrechamente y que comprender esta conexión enriquece tanto al feminismo como al movimiento antiespecista y puede contribuir a forjar un carácter que rechace todas las formas de dominación.

El Otro frente al Uno: mujeres frente a hombres, animales frente a humanos

Analicemos la siguiente situación: Nos encontramos en unas jornadas sobre feminismo. En una de las ponencias, se examina el pensamiento ecofeminista y, con este fin, se cita el siguiente fragmento en el que se reproduce una conversación entre dos mujeres feministas en 1976. Una de las mujeres tiene conciencia animalista mientras que la otra no la tiene:

Jean: ¿Pensarías que violar a una mujer está bien si le ocurre a ella y no a ti?

Barbie: No, me sentiría como si me hubiera pasado a mí.

Jean: Bueno, pues así es como nos sentimos algunas de nosotras con respecto a los animales (Adams, 2003, p. 195).

Al acabar la ponencia, una de las asistentes manifiesta a la ponente su indignación con respecto a esta cita, ya que, como feminista, considera que no es comparable la violación de mujeres y la explotación de animales. Relata, además, un suceso en el que, cuando ella sostuvo que le preocupaba mucho el tema de las violaciones, un hombre animalista le respondió que a él también le preocupaba mucho el tema de la tauromaquia, zanjando, así, la conversación. Con toda justicia, nuestra asistente feminista se sintió indignada por la respuesta de este hombre animalista (y claramente no feminista). Sin embargo, ¿es cierto que no existen puntos de contacto entre la violación de mujeres por parte de hombres y la explotación de animales por parte de seres humanos? ¿Puede ser exitoso un movimiento de defensa de los animales que no incorpore la perspectiva de género? ¿Hasta qué punto es completo un feminismo que no atienda al sufrimiento de los animales? Estas preguntas se irán respondiendo a lo largo del texto, especialmente en el último apartado. No obstante, para llegar hasta allí, tenemos que analizar varias cuestiones indispensables.

En el apartado anterior, nos hemos acercado al feminismo del siglo XVIII que, precedido por la obra *La igualdad de los sexos* (1672) de François Poulain de la Barre, sienta las bases de las demandas de las mujeres en favor de la igualdad. Algunas de las feministas de este siglo, como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, apostaron, también, por el respeto hacia los animales no humanos. He mencionado, asimismo, que, en el feminismo del siglo XIX, numerosas sufragistas compaginaron sus reivindicaciones feministas con la defensa de los animales, ya que hallaban muchas semejanzas entre los experimentos que los hombres realizaban sobre animales y los abusos que sufrían las mujeres como pacientes en ginecología o como objetos de la pornografía (Munro, 2001). Las mujeres fueron la fuerza del movimiento anti-vivisección. Los animales maltratados les recordaban su propia condición en la sociedad (Lansbury, 1985). Algunas sufragistas consideraron que la causa contra la vivisección era, al igual que la reforma moral de la sociedad, una causa típicamente femenina (González, Rodríguez Carreño, 2008). Comprobamos, pues, que existe una historia olvidada de mujeres feministas que defendían a los animales del sufrimiento y la tortura.

En el siglo XX, la gran filósofa Simone de Beauvoir revitaliza el feminismo con su obra *El segundo sexo* (1949). Aunque la empatía hacia los animales no

humanos brilla por su ausencia en su pensamiento, como podemos comprobar cuando reconoce que los corderos muertos que observaba en los mercados de Atenas le generaban rechazo (Beauvoir, 1960), algunas de sus ideas resultan fundamentales para el objetivo que persigo. El empleo de la categoría de *lo Otro*, de resonancias hegelianas, es una de ellas.

Beauvoir aplica esta categoría a sus reflexiones sobre la desigualdad entre los sexos. Basándose en las teorías que desarrolla Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, establece que la categoría de *Otro* es una categoría fundamental del pensamiento humano. Cada colectivo se define como el Uno frente al Otro, por lo que la idea de *Alteridad* aparece como relativa y no como absoluta, pues reconocer la reciprocidad de las relaciones con los demás sería una obligación. Sin embargo, Beauvoir observa que esta reciprocidad que se exige en las relaciones con las otras conciencias no está presente cuando se aplica la noción de *lo Otro* a la mujer. La mujer sería, por lo tanto, pura Alteridad, y el hombre sería el único esencial. La humanidad, sostiene, se concibe como masculina y la mujer se define en relación con el hombre ya que no es considerada un ser autónomo. Afirma que: “la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la alteridad” (Beauvoir, 2008, p. 50).

Comprobamos, de este modo, que en lo que respecta a las relaciones entre los sexos, la mujer aparece como lo Otro inesencial. Como veremos más adelante, existe una estructura argumental que permite legitimar la dominación de aquellos considerados Otros. Y “[q]uién ha representado la Otredad por antonomasia a partir de la cual el ser humano se autodefine como distinto y superior? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta es: el Animal” (Puleo, 2007, p.72). Es decir, que en las relaciones entre hombres y mujeres, la mujer es considerada el Otro inferior. De la misma forma, en las relaciones entre humanos y animales, estos últimos estarían situados también en la categoría de la Otredad. ¿Es esto una casualidad o en realidad la inferiorización de mujeres y animales está basada en la misma lógica? Volveremos a esta cuestión en el siguiente apartado. Pero, por ahora, analicemos los procesos conceptuales que subyacen al sistema de dominación especista.

A lo largo de la historia, el ser humano ha definido al animal en relación consigo mismo. Por este motivo, las características de los animales han sido vistas como una negación de las características humanas. De esta manera, el animal aparece como lo contrario a lo humano, es decir, como lo no-humano, como el Otro. A pesar de todo, el hombre ha necesitado al animal para definirse a sí mismo. Dado que el animal es el Otro y el

humano es lo esencial, este último aparece como lo superior con derecho a dominar a los inferiores, esto es, a los animales (Le Bras-Chopard, 2003). A través de este proceso conceptual, se establece el sistema de dominación especista antropocéntrico. Como recuerda la filósofa Alicia Puleo. “En la Filosofía, se ha cavado laboriosamente y contra toda evidencia empírica y consistencia lógica, un inconmensurable abismo ontológico que ha servido de legitimación a la explotación y el sadismo más intensos que se conocen” (Puleo, 2017, p. 8).

Pero, ¿qué tipo de persona demostramos ser cuando basamos nuestras vidas en la dominación y la explotación de *Otros*? Para responder a esta cuestión, recurriré a una situación hipotética propuesta por el filósofo Óscar Horta: supongamos que en el lugar en el que vivimos, existen grandes botones rojos a disposición de la gente. Si se presiona uno de estos botones, se obtiene una sensación agradable aunque, al mismo tiempo, uno o varios animales sufren terriblemente y mueren. Aunque se puede conseguir de diferentes maneras una sensación agradable parecida a la que proporcionan los botones rojos (aunque no igual), la mayor parte de las personas pulsando estos botones diariamente, tanto por la costumbre como por la sensación que transmiten. ¿Sería bueno pulsar este botón? “[...] mucha gente [...] opina que no. Y lo opina, además, sin necesidad de pensárselo

mucho. Les parece muy intuitivo que presionar ese botón aun conociendo sus efectos perversos sería la clase de cosa que nunca haría alguien que fuese buena persona” (Horta, 2017, p. 99). Es decir, que la intuición general dicta que es moralmente reprochable causar sufrimientos a animales por motivos más o menos triviales. Pero, ¿no son precisamente estos motivos los que nos llevan a explotar a los animales en industrias como la de la alimentación, el entretenimiento o la moda? Entonces, “si nos indignara que la gente pulsara ese botón, ¿no nos debería indignar también lo que les pasa a los animales en lugares como granjas y mataderos [...]?” (Horta, 2017, p. 100). Mantengo que, en el caso de que nos indigne lo primero y no lo segundo, estaremos demostrando una hipocresía y una incoherencia comparables con las de esos filósofos ilustrados que defendían la igualdad, la libertad, la autonomía y la fraternidad pero sólo para la mitad de la humanidad.

Durante la Ilustración, no sólo asistimos al nacimiento de las ideas feministas. También nos encontramos con algunas de las figuras pioneras en la defensa de los animales. Así, el filósofo utilitarista Jeremy Bentham argumenta en contra de la tortura hacia los animales, estableciendo la capacidad de sufrir como límite de la consideración moral, en su célebre frase: “¿En qué otro lugar debiera trazarse la línea insuperable? ¿Es la facultad

de razonar, o, quizá, la facultad de discurso? [...] La cuestión no es, ¿pueden razonar? Ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?” (Bentham, 2004, p. 113). Bentham influyó de forma decisiva en el pensamiento del filósofo Peter Singer y en su obra *Liberación Animal* (1975). En ella, Singer sostiene, en la misma línea que el fundador del utilitarismo, que el círculo de consideración moral debe abarcar a todos los seres capaces de sentir ya que, en tanto que seres sintientes, tienen el interés de no sufrir. El principio de igual consideración de intereses sería el principio moral básico y establece que hay que respetar los intereses de todos aquellos afectados por nuestras acciones. Dado que los animales tienen, al menos, el interés de no sufrir, tendrían que ser tomados en consideración en el cálculo moral (Singer, 1999). Sin embargo, estas posturas de Bentham y Singer mantienen la posibilidad de utilizar a los animales para beneficio humano siempre y cuando no se les haga sufrir arbitrariamente. Pero el daño que les causamos a los animales la mayor parte de las veces se debe a motivos triviales por lo que, en realidad, tal y como sostiene el filósofo Gary Francione, estos utilitaristas no se estarían tomando realmente en serio el sufrimiento de los animales (Francione, 2007), ya que se estarían basando en lo que denomina “teoría de mentes similares”. Esta teoría se refiere a la concepción según la cual los animales con las características humanas consideradas moralmente

relevantes merecen una mayor consideración moral que aquellos animales que no las poseen (Francione, 1999).

Comprobamos, de este modo, que el debate en torno a la consideración moral de los animales genera interesantes propuestas que enriquecen la Filosofía Moral. Tal y como sostiene la filósofa Marta Tafalla, cualquier ética que desatienda nuestra relación con los animales está inacabada, pues ignora un conjunto de problemas morales relevantes en la actualidad. La reflexión en torno a nuestras relaciones con otras especies permite reformular las relaciones entre los seres humanos, contribuyendo a una mejor comprensión de nosotros mismos (Tafalla, 2004). Es más, la infravaloración de los animales y la idea de que, por ser inferiores, se les puede someter, ha facilitado la opresión de ciertos grupos humanos considerados más próximos a la animalidad (Patterson, 2008). Éste es el caso de las mujeres. Por lo tanto, comprender los mecanismos que legitiman la subordinación de los animales favorece a la causa feminista.

Son muchos los filósofos, médicos, psicólogos, sociólogos, artistas o antropólogos, entre otros, que han sostenido que las mujeres son, si no animales, más cercanas a la animalidad y, en consecuencia, inferiores a los hombres. Comprobamos, pues, que la infravaloración de los animales profundiza la infravaloración de las mujeres. La propia

Simone de Beauvoir sostuvo que las tareas que se han permitido a las mujeres a lo largo de la historia son fundamentalmente las relacionadas con la maternidad y el amamantamiento. Según esta filósofa, éstas no son verdaderas actividades, pues no se diferencian de aquello que hacen los animales (Beauvoir, 2008).

Tenemos, por tanto, un vínculo importante entre la dominación de las mujeres y la dominación de los animales. Ambos son considerados inferiores y, de hecho, aparecen asociados en numerosas ocasiones. Veamos un ejemplo de la cultura popular: Si realizamos una búsqueda en *Google* con las palabras “mujeres” y “animales”, las imágenes que se nos muestran representan escenas sexualizadas de mujeres más o menos fusionadas con los animales. Hallamos, también, frases que reproducen la idea de que la mujer es el animal más bello de todos. Si realizamos la búsqueda sustituyendo la palabra “mujeres” por “hombres”, las imágenes que aparecen muestran otro tipo de valores, que no se reducen a la belleza física o a la sexualidad.

También en la publicidad encontramos una vinculación entre la sexualización de las mujeres y la cosificación de los animales. En el libro *La política sexual de la carne* (1990), Carol Adams reproduce algunas de estas publicidades que mantienen y afianzan los prejuicios sexistas y especistas. Muestra, de este modo, la conexión que existe entre la

opresión de las mujeres en ámbitos como la pornografía⁶, las películas *snuff* o el lenguaje (donde aparecen como trozos de “carne”) y la opresión de los animales en la industria alimenticia (Adams, 2011). Las imágenes en las que los animales hembra aparecen sexualizados y feminizados se multiplican de forma siniestra dentro de la industria de la alimentación. Esta “antropornografía”⁷ muestra como divertidos y atractivos los sufrimientos de los animales, así como la degradación de las mujeres (Adams, 2017). Así pues, ¿qué tiene el feminismo que decir a este respecto? ¿Bastaría con eliminar el sexismo de la explotación animal para que ésta fuera moralmente aceptable? ¿Y el movimiento de defensa de los animales? ¿Puede entender la explotación de los animales sin analizar en profundidad la conexión que existe con la cosificación y sexualización de las mujeres? ¿Puede ser exitosa una campaña en defensa de los animales que, por ejemplo, muestre desnuda a una mujer en pose provocativa lanzando el mensaje de que todos los animales tenemos las mismas partes; o una campaña en la que las mujeres aparezcan a cuatro patas con ordeñadores en los pechos, simulando la situación que viven las vacas explotadas para obtener leche? La utilización del cuerpo de las

mujeres para criticar, por ejemplo, la industria láctea “refleja, más que desafía, la explotación de los cuerpos femeninos” (Adams, 2017, p. 73). Por lo tanto,

“los activistas veganos [...] que buscan que reconozcamos a la vaca como una fuente de leche materna, lo logran omitiendo la opresión sexual de las mujeres; los cuerpos femeninos se vuelven vehículos para transmitir la opresión de las vacas, pero no ilustran las opresiones interconectadas” (Adams, 2017, pp. 73-74).

En el penúltimo párrafo del apartado anterior, me planteaba si el feminismo y el movimiento de defensa de los animales tienen algo que aportarse mutuamente o si constituyen dos movimientos independientes entre los que no debe darse diálogo alguno. Creo que es más que evidente que tienen mucho que aprender el uno del otro, pues sus luchas se encuentran interconectadas, tal y como veremos en el siguiente apartado.

⁶ En su obra *The Pornography of Meat* (2004), reproduce numerosas imágenes que muestran la conexión entre la explotación de los animales como objetos comestibles y la de las mujeres como objetos sexuales. Afirma que “un aspecto de la pornografía es incluir, en la escena, un

animal no humano para sugerir la animalización de la mujer” (Adams, 2004, p. 104). La traducción es mía.

⁷ Con este término, Carol Adams se refiere a “la incitación de actitudes opresivas mediante la feminización y sexualización de los animales y la animalización de las mujeres” (Adams, 2017, p. 75).

Opresiones conectadas, soluciones hermanadas: ecofeminismo y defensa de los animales

En *Política sexual* (1970), la feminista radical Kate Millet escribe:

“No estamos acostumbrados a asociar el patriarcado con la fuerza. Su sistema socializador es tan perfecto, la asunción de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita el respaldo de la violencia. Por lo común, sus brutalidades pasadas nos parecen prácticas exóticas o “primitivas” y los actuales extravíos individuales, patológicos o excepcionales, que carecen de significado colectivo. Y, sin embargo, al igual que otras ideas dominantes, como el racismo y el colonialismo, la sociedad patriarcal ejercería un control insuficiente, e incluso ineficaz, de no contar con el apoyo de la fuerza, que no sólo constituye una medida de excepcionalidad, sino también un instrumento de intimidación constante” (Millet, 2010, p.100).

La idea fundamental que pretende transmitir Millet es que la fuerza y la violencia son elementos estructurales de todos los sistemas de dominación. Tanto el racismo como el colonialismo o el sexismo se fundan sobre la violencia para mantener a los individuos dominados en la situación de sometimiento. En el caso concreto del patriarcado, su sistema socializador logra

que las propias mujeres se adapten por “libre elección” a las normas impuestas. Sin embargo, la violencia y la amenaza de violencia socializan a las mujeres en el miedo, de forma que, en caso de no acatar las normas patriarcales, serán víctimas de la violencia de género. Las mujeres siempre somos víctimas potenciales de este tipo de violencia (Bosch, Ferrer, 2002; Femenías, 2013). Es la suerte que corremos por haber nacido en un sistema de dominación sexista.

En este fragmento, Millet se refiere al patriarcado, al racismo y al colonialismo como ideas dominantes basadas en la violencia. A pesar de que esta feminista no lo señale, el sistema de dominación de los animales no es distinto en este sentido, pues precisa de la violencia para mantenerse. La psicóloga social Melanie Joy denomina *carnismo* al sistema de creencias invisible que subyace a la opción de comer carne (Joy, 2013). Este sistema condiciona para considerar que unos animales son comestibles y otros, no. Condiciona, asimismo, para aceptar que consumimos animales no por una opción personal, sino por nuestra naturaleza. El *carnismo* sería una ideología invisible organizada en torno a la violencia física contra los individuos a los que se asesina para utilizar sus cuerpos como alimentos. Por esto, este sistema no podría existir sin la violencia. Vemos, por tanto, que hay, al menos, un elemento común a los diferentes sistemas de dominación: la violencia. Pero,

¿existe algún otro tipo de conexión entre ellos?

Considero que la corriente de pensamiento y acción más prometedora para tender puentes entre los distintos sistemas de dominación es el ecofeminismo. Si bien se ha afirmado que existen tantas corrientes ecofeministas como teóricas ecofeministas, todas ellas coinciden en señalar que existen múltiples conexiones entre el feminismo y el ecologismo y que una comprensión adecuada de estos vínculos es imprescindible para lograr una Ética Ambiental, una teoría feminista y un movimiento ecologista exitosos. El ecofeminismo sería, por tanto, la corriente del feminismo que se propone abordar nuestra relación con la naturaleza desde la perspectiva de género, proponiendo una redefinición del ser humano y la naturaleza (Puleo, 2011). Desde esta postura, se afirma que existen múltiples conexiones entre la dominación de las mujeres (y otros oprimidos) y la dominación de la naturaleza, entre las que se incluyen la conexión histórica, la empírica, la simbólica, la ética, la política o la conceptual (Warren, 2003).

Las filósofas ecofeministas ha llevado a cabo un análisis de esta última conexión manteniendo que, a nivel conceptual, las dominaciones de las mujeres y la naturaleza se encuentran vinculadas por encontrarse insertas en un mismo marco conceptual opresivo

patriarcal (Warren, 1997). Este marco conceptual se caracteriza por poseer tres elementos: Por un lado, un conjunto de dualismos valorativos que han estructurado el pensamiento occidental a lo largo de los siglos. Serían dualismos como hombre/mujer, humano/animal, cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, civilizado/primitivo, producción/reproducción, público/privado, etc. (Plumwood, 1993). Por otro lado, un pensamiento jerárquico-valorativo que clasifica los elementos de estos dualismos de acuerdo a nociones de inferioridad y superioridad. De este modo, una de las partes de los pares de opuesto sería considerada superior a la otra (en los dualismos señalados, el elemento superior sería el de la izquierda). Y, por último, el marco conceptual opresivo patriarcal se caracteriza por poseer una lógica de la dominación que sería la estructura argumental que justifica la dominación del elemento considerado inferior (Warren, 1997).

En el segundo apartado, señale que existe una estructura argumental que permite legitimar la dominación de aquellos considerados Otros. Esta estructura es precisamente la lógica de la dominación que se ha puesto de relieve desde el ecofeminismo. Esta lógica vincula los diferentes sistemas de dominación a nivel conceptual. Es decir, que el proceso conceptual que se sigue para justificar la dominación de cualquier grupo oprimido

es el mismo: Primero, estructuramos el pensamiento de acuerdo a pares de opuestos. Después, establecemos una jerarquía entre cada uno de ellos. Y, finalmente, empleamos la lógica de la dominación para justificar que se domine a aquello que se considera inferior. Este mecanismo ha sido empleado para legitimar los sistemas sexista, racista, heterosexista, clasista, capacitista o de cualquier otro tipo. El ecofeminismo muestra que también ha sido empleado para explotar la naturaleza, considerada inferior a la cultura.

Como podemos comprobar, el trabajo para eliminar cualquier sistema de opresión exige eliminar la lógica de la dominación en que se basa. Por lo tanto, implica trabajar también por eliminar el resto de sistemas de dominación, que se basan en el mismo proceso conceptual. Vemos, así, que el ecofeminismo muestra el vínculo profundo que existe entre todos los sistemas de dominación, incluido el de la dominación de la naturaleza y, por supuesto, el de los animales.

Ahora podemos afirmar que la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales⁸ están vinculadas de forma profunda, ya que están basadas en una infravaloración con respecto a los hombres y a los seres humanos, respectivamente, y en una argumentación que acepta como legítimo oprimir a

aquellos considerados inferiores. ¿Cómo lograr, entonces, el fin de una forma de opresión sin rechazar la propia lógica de la dominación que la legitima y que justifica, al mismo tiempo, el resto de dominaciones? ¿Se puede construir un mundo justo e igualitario entre hombres y mujeres pero indiferente ante el sufrimiento de los animales? ¿No se correría el riesgo, en este caso, de que, al haberse mantenido la lógica de la dominación, volviera a ser aplicada para legitimar el sometimiento de las mujeres por considerarse que son más parecidas a los animales debido a sus capacidades biológicas, tal y como ha afirmado el discurso sexista a lo largo de la historia? Dado que la dominación de las mujeres y la dominación de los animales poseen raíces comunes, es necesario acabar con estas raíces para evitar que se reproduzca la dominación. No podemos construir un mundo no sexista pero racista, de la misma forma que no se puede lograr un mundo igualitario desde el punto de vista de género pero basado en la explotación de los no humanos. Estos mundos posibles serían incoherentes y, al mantener la lógica de la dominación, es decir, al considerar que se puede dominar a quien es considerado inferior, mantendría abierta la posibilidad de volver a establecer jerarquías y a someter a los individuos más vulnerables.

⁸ Al igual que todos los demás tipos de violencias.

Como hemos observado, la mayor parte de los filósofos ilustrados pretendían fundar un mundo basado en la igualdad, en la libertad y en la fraternidad, pero sólo para los varones, excluyendo, por tanto, a la mitad de la humanidad. ¿Queremos ahora un mundo basado en estos principios aplicados a todo el género humano, pero construido sobre la dominación y la explotación más brutales del resto de los animales? He denominado *ideología de la subordinación-dominación-explotación de los animales* al

“conjunto de creencias que establecen, basándose en la idea de que los animales son inferiores a las personas (especismo o prejuicio de especie), que los seres humanos tienen derecho a satisfacer todas sus necesidades, ya sean básicas o superficiales, a costa del sufrimiento y explotación de los animales, aceptando que las necesidades de éstos, aunque sean tan básicas como mantenerse en vida o no padecer sufrimientos, son absolutamente irrelevantes o, en el mejor de los casos, menos importantes que cualquier deseo de un ser humano. Esta ideología estaría basada en unos procesos conceptuales específicos. Como hemos visto, los humanos han empleado a los animales para definir su propia esencia y han establecido que los no humanos son inferiores en todos los aspectos. El animal aparece, pues, como el Otro subordinado. La lógica de la dominación determina que la inferioridad legitima la dominación, con lo que se ha considerado

–y se considera– justo dominar a los animales. De este modo, del estadio de la subordinación accedemos al de la dominación y, finalmente, al de la explotación. Así, a través de esta ideología, se legitimaría el derecho de los humanos a utilizar a los animales sin atender a su sufrimiento” (Velasco Sesma, 2017, p. 296).

Rechazar esta *ideología de la subordinación-dominación-explotación de los animales* permitiría relacionarnos con los animales de una manera respetuosa y no jerárquica. Coincido con Asunción Herrera Guevara cuando afirma que “hasta que no tengamos en mente como ideal la abolición del sufrimiento en todos los seres vivos, no podremos hablar de justicia” (Herrera Guevara, 2014, p. 169). La justicia, para ser universal, tendrá que ser necesariamente interespecífica.

El concepto ecofeminista de lógica de la dominación permite establecer vínculos conceptuales entre los distintos sistemas de dominación. Sin embargo, no es ésta la única conexión que se puede establecer entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales. Encontramos puntos de contacto entre ambas violencias en los casos en los que los hombres que maltratan a sus parejas mujeres amenazan, torturan o asesinan a los animales con los que la víctima comparte su vida (Adams, 2006).

Asimismo, y como he señalado anteriormente, en numerosos casos, la

sexualización de las mujeres y la cosificación de los animales aparecen estrechamente vinculadas. La ideología patriarcal crea la ontología de mujeres y animales, estableciendo que las primeras son objetos sexuales y que los últimos son cuerpos comestibles (Adams, 2003). De hecho, tal y como recuerda la filósofa ecofeminista Carol Adams, el lenguaje que se emplea en el sistema patriarcal facilita la invisibilización de quienes ejercen la violencia. En el caso de la violencia contra las mujeres, el concepto de “mujer maltratada” sólo hace referencia a la víctima, ocultando al maltratador. Del mismo modo, en el caso de la explotación de los animales, el concepto de “carne” oculta dos tipos de violencia: aquella que ejerce de forma directa la persona que acaba con la vida del animal en cuestión y aquella que ejerce de manera más o menos indirecta el consumidor del producto resultante del asesinato del animal.

Como hemos comprobado, el patriarcado es un sistema basado en la violencia contra las mujeres. También el sistema especista y el *carnismo* se fundan en el uso de la fuerza, en este caso contra los animales. Cada uno de estos sistemas conceptualiza de acuerdo a ideas de inferioridad y superioridad, estableciendo que las mujeres son inferiores a los hombres y que los animales son inferiores a los seres humanos, respectivamente. Ya que son sistemas que aceptan y reproducen la lógica de la dominación, mantienen la

legitimidad de oprimir a estos individuos infravalorados. Es más, como bien han puesto de manifiesto algunas teóricas ecofeministas, estos dos sistemas de dominación están interconectados. Existe un paralelismo entre la explotación de los animales como objetos comestibles y la de las mujeres como objetos sexuales. En la actualidad, el empleo de animales para beneficio de los humanos alcanza límites insospechados y se basa en prácticas terribles. En lo que respecta al sexismo, la hipersexualización del cuerpo femenino cosifica a las mujeres, que aparecen como productos a disposición de los hombres. Sin embargo, esta cosificación se muestra como empoderamiento, de forma que las mujeres interiorizan que el éxito y el poder se logra a través de una perfección física irreal (Walter, 2010).

Mujeres y animales son, al fin y al cabo, objetos de consumo en el patriarcado especista. Los animales no sólo aparecen como objetos en la industria alimentaria, sino que son explotados en una infinidad de prácticas crueles. Las mujeres, por su parte, aparecen sexualizadas prácticamente en todos los ámbitos de la sociedad, siendo la prostitución una de las áreas en las que la cosificación femenina es más clara y evidente. El caso del sistema prostitucional me resulta especialmente significativo en tanto que la prostitución es, tal y como sostiene la filósofa Ana de Miguel, una escuela de desigualdad humana en la que priman los deseos de los hombres y las

mujeres aparecen como trozos de “carne” a disposición del comprador o prostituyente (De Miguel, 2015). La prostitución es una institución patriarcal que reproduce y profundiza la desigualdad entre mujeres y hombres. Sólo aceptando este presupuesto básico se podría explicar el paradójico hecho de que la industria del sexo se expanda cada vez más y aumente la trata de mujeres con fines de explotación sexual en sociedades formalmente igualitarias (Nuño, De Miguel, 2017).

El debate sobre la prostitución debería centrarse no ya en la cuestión del “libre” consentimiento, sino en el tipo de mundo que queremos construir. Hay que elegir entre construir un mundo en el que sea normal que exista un mercado de cuerpos de mujeres disponibles para el uso sexual o un mundo en el que esto no sea así. Coincido con Ana de Miguel cuando sostiene que, en el tema de la prostitución, está en juego el propio concepto de ser humano (De Miguel, 2012). ¿Queremos un hombre que anteponga sus deseos sexuales a cualquier otro tipo de consideración o preferimos un hombre que busque relaciones sexuales igualitarias y respetuosas? Considero que cuestiones similares a éstas pueden plantearse igualmente en el caso de la explotación de los animales, que constituye, en mi opinión, una escuela de insensibilización

moral (Velasco Sesma, 2017). Pues, ¿qué tipo de persona demostramos ser cuando hasta nuestras prácticas diarias están basadas en el sufrimiento más atroz de miles de millones de animales? ¿En el mundo justo e igualitario al que aspiramos, queremos personas que contribuyan de forma activa a las prácticas de explotación, o, en el mejor de los casos se muestren indiferentes ante ellas; o, por el contrario, preferimos personas empáticas que rechacen todos los tipos de dominación?

Considero que, en la cuestión de los animales, al igual que en el tema de la prostitución, debemos atender a las cuestiones del carácter personal. Mantengo que la idea de buena persona tendrá que incluir necesariamente las virtudes de la Ética del cuidado⁹ aplicadas tanto a los humanos como al resto de los animales.

Feminismo y defensa de los animales: a modo de conclusión

A lo largo de estas páginas, he tratado de aportar algunas ideas para comprender que la dominación de las mujeres y la explotación de los animales están vinculadas y que, por lo tanto, el trabajo del feminismo y el del movimiento por la defensa de los animales no puede permanecer ajeno a las propuestas del otro.

⁹ La Ética del cuidado aparece como una ética distinta y complementaria de la Ética de la justicia basada en los derechos y en los principios abstractos. La Ética del cuidado se centra en las relaciones y en el contexto y

revaloriza virtudes como el amor, el cuidado, la no violencia y la interdependencia (Gilligan, 1985). Esta ética tiene que ser una ética universal, practicada tanto por mujeres como por hombres (Gilligan, 2013).

Veíamos, por ejemplo, que, en numerosas ocasiones, los maltratadores emplean la violencia contra los animales para causar un daño psicológico a la víctima. Ante esta situación, el feminismo se posiciona rechazando este tipo de actos. Sin embargo, condenar estas prácticas únicamente por el sufrimiento que causa a la mujer y no por el que causa al animal en sí resulta insuficiente. Sabemos que la forma en que estas torturas afectan a la mujer víctima de violencia de género no es la misma que si el maltratador destruyera el libro favorito o el coche de la víctima. Y si no es lo mismo es porque el animal no es un objeto y el vínculo que se establece con él trasciende lo puramente material. El feminismo tiene algo que decir a este respecto. Ya es hora de que retomemos la lucha olvidada de aquellas sufragistas que fueron capaces de establecer paralelismos entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales. Creo que un mundo en el que hubiera igualdad entre hombres y mujeres pero que estuviera basado en la explotación de los no humanos no sería un mundo deseable. ¿Consideraríamos virtuosa a una persona que disfruta a costa del sufrimiento de los Otros? Sostengo firmemente que no.

Por lo tanto, al feminismo le toca posicionarse y decidir si rechaza únicamente la lógica de la dominación en

lo tocante a las mujeres o si, por el contrario, asume la crítica ecofeminista a esta lógica y acepta la interconexión entre todos los sistemas de dominación.

El movimiento por la defensa de los animales también tiene mucho trabajo por hacer, pues, ¿es coherente reproducir los prejuicios sexistas en las acciones a favor de los no humanos dentro de un movimiento que busca la liberación total? ¿Cómo se explica que, estando el movimiento animalista mayoritariamente compuesto por mujeres (Balza, Garrido, 2016), los teóricos y los activistas más conocidos a nivel internacional sean varones¹⁰? O, ¿por qué motivo pensadores como Peter Singer o Tom Regan rechazan el recurso a las emociones –históricamente consideradas femeninas- y al contexto dentro de la Ética Animal (Singer, 1999; Regan, 1983, Regan 2006)? ¿No están reproduciendo, de este modo, el androcentrismo de la Ética, que considera valiosos aquellos elementos tradicionalmente asociados con la masculinidad como la autonomía, la abstracción o el distanciamiento emocional?

Aunque los objetivos específicos del feminismo y del movimiento antiespecista no tienen por qué coincidir en el activismo, muchos de los valores que defienden están conectados, tal y como

¹⁰ Como una excepción a esto, Silvia Barquero recuerda que, en el partido animalista español PACMA, “las mujeres [...] son el reflejo de otra manera de hacer las cosas. [...] Demostramos de manera práctica nuestro

compromiso con la igualdad de género, con la defensa de los derechos de los animales y con las demandas sociales que la ciudadanía reclama” (Barquero, 2017, pp. 195-196).

hemos comprobado. Alicia Puleo ha planteado una política de pactos de ayuda mutua entre los diferentes movimientos sociales y entre las diversas posiciones teóricas porque,

“si bien es cierto que no se deben ocultar las diferencias ni evitar los debates necesarios, tampoco es bueno que grupos que podrían y deberían apoyarse frente a un sistema neoliberal y antropocéntrico extremo que está destrozando todo se mantengan en una total enemistad”
(Puleo, en Tapia, 2017, p. 18).

Feminismo y movimiento por la defensa de los animales deberían, por tanto, tratar de entender las posturas del otro mediante un diálogo respetuoso. Es más, tendrían que analizar en profundidad –tal y como he sostenido a lo largo de estas páginas– los puntos comunes de ambas luchas.

Retomemos, ahora, la historia de aquella feminista indignada por haber escuchado una cita en la que se comparaba la violación de las mujeres y la explotación de los animales. Tal y como relató, un hombre animalista manifestó su preocupación por lo que les sucede a los toros en la tauromaquia. Es lógico que esta mujer se sintiera ofendida por esta afirmación, ya que estaba siendo empleada por el hombre no para vincular ambas dominaciones y tratar de combatirlas, sino para desacreditar el discurso de la feminista

de forma falaz. Comprobamos, aquí, la necesidad de esos pactos de ayuda mutua por los que apuesta Puleo. Pero, ¿qué más vemos en este caso? Nos encontramos claramente con un individuo que, a pesar de haber descubierto la injusticia que subyace a la tortura de los animales, no había sido capaz de deconstruir sus privilegios patriarcales ni de visibilizar la opresión que sufren las mujeres. Un movimiento animalista que no incorpore la perspectiva de género y los valores feministas está condenado a reproducir este tipo de comportamientos injustos y a ser, por tanto, ineficaz.

¿Y qué podemos añadir con respecto a la postura de la feminista, que consideraba que no había ninguna posibilidad de comparar estos dos tipos de dominación? Después de todo lo analizado en estas páginas, parece obvio que esta mujer rechazaba la lógica de la dominación, pero sólo en el caso de la dominación patriarcal. No entendía que mantener a los animales en un puesto de inferioridad y considerar que, por ser inferiores, es legítimo dominarlos, es el tipo de pensamiento que ha conducido también a la dominación de las mujeres. Es más, no se había planteado las cuestiones profundas que subyacen a la tauromaquia, no sólo desde el punto de vista del sufrimiento animal, sino también desde la perspectiva feminista. Me estoy refiriendo al androcentrismo inherente a esta práctica. Es decir, que la tauromaquia

reproduce los valores de la masculinidad hegemónica:

“Para disfrutar de la corrida como torero/a, es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación” (Puleo, 2011, p. 389).

¿Queremos las feministas pasar a formar parte de estructuras y tareas que reproducen los valores del patriarcado, como la dominación del Otro o la represión de las emociones? La crítica al sexismo siempre debe ir acompañada de la crítica al androcentrismo. Esta idea ya había sido sugerida por Petra Kelly cuando defendía que las mujeres no deberían acceder a terrenos laborales patriarcales que promueven la violencia y la opresión, como los ejércitos (Kelly, 1992). Es decir, que las feministas, en lugar de

conformarnos con acceder a cualquier ámbito laboral, deberíamos trabajar por relaciones igualitarias no opresivas. Si logramos eliminar el sexismo pero mantenemos el androcentrismo, reproduciremos un mundo violento con un tipo de persona indiferente y sin empatía.

Si la feminista de nuestra historia hubiera tenido en cuenta esta cuestión, probablemente no se hubiera sentido tan indignada ante la cita de Carol Adams. Y si el hombre antitaurino hubiera incorporado a su conciencia animalista la perspectiva de género, con toda seguridad no hubiera pronunciado unas palabras tan hirientes e injustas. Así pues, si somos capaces de establecer las vinculaciones entre los distintos sistemas de opresión, de firmar pactos de ayuda mutua entre los diferentes movimientos sociales, de analizar las raíces de la dominación y de ajustar nuestras prácticas diarias a las conclusiones que hayamos extraído de este análisis, estaremos alimentando un árbol cuyos frutos serán la justicia, la igualdad y la empatía.

ANGÉLICA VELASCO SESMA

Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca. Actualmente es Profesora Ayudante Doctora de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Valladolid. Es Secretaria Académica de la Cátedra de Estudios de Género de esta Universidad y es miembro del proyecto I+D *Prismas filosófico-morales de las crisis (Hacia una nueva pedagogía sociopolítica)* dirigido desde el Consejo de Investigaciones Científicas (CSIC). Es autora del libro *La Ética Animal. ¿Una cuestión feminista?* (Colección Feminismos, Editorial Cátedra) y de numerosos artículos en revistas de reconocido prestigio como *Isegoria*, *Daimon* o *Dilemata*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, C. J. (2003). *Ecofeminismo y el consumo de animales*. En K. Warren (Ed.). *Filosofías ecofeministas*, (pp. 195-225). Barcelona, España: Icaria.
- Adams, C. J. (2004). *The Pornography of Meat*, Nueva York, EEUU: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Adams, C. J. (2006). *Woman-Battering and Harm to Animals*. En C. J. Adams, J. Donovan (Eds.). *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations* (pp. 55-84). Carolina del Norte, EEUU: Duke University Press.
- Adams, C. J. (2011). *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Nueva York, EEUU: Continuum.
- Adams, C. J. (2017). *Proteína feminizada: significado, representaciones e implicancias*. En Andreatta, M. M., Pezzetta, S., Rincón, E. (Eds.). *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla* (pp. 72-97). Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Amorós, C. (1993). Presentación. En Puleo, Al. (Ed.) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 7-9). Barcelona, España: Anthropos.

- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Madrid, España: Cátedra.
- Balza, I., Garrido, F. (2016). ¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 54, enero-junio, pp. 289-305.
- Barquero, S. (2017). *Animales. La revolución pendiente*. Madrid, España: La Esfera de los Libros.
- Beauvoir, S. (1960). *La force de l'Âge*. París, Francia: Gallimard.
- Beauvoir, S. (2008). *El segundo sexo*, Madrid, España: Editorial Cátedra.
- Bosch, E., Ferrer, V. (2002). *La voz de las invisibles*, Madrid, España: Cátedra.
- Bentham, J. (2004). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), cap. XVI, 1, sec. 1, en C. García-Trevijano (Comp.). Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales. En M. Tafalla (Ed.). *Los derechos de los animales* (pp. 112-113), Barcelona, España: Idea Books.
- De Gouges, O. (1993). *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, en PULEO, Alicia (ed.) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, pp. 155-160.
- De Miguel, A. (1999). *La Sociología Olvidada: género y socialización en el desarrollo de la perspectiva sociológica*. En *Política y Sociedad*, nº 32, pp. 161-171.
- De Miguel, A. (2012). *La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana*. En *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, nº 19, pp. 49-74.
- De Miguel, A. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid, España: Cátedra.
- Femenías, M. L. (2013). *Violencias cotidianas (en las vidas de las mujeres)*, volumen 1 de *Los Ríos Subterráneos*. Rosario, Argentina: ediciones Prohistoria.
- Francione, G. L. (1999). *El error de Bentham (y el de Singer)*. En *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. XVIII/3, Oviedo, España. pp. 39-60.
- Francione, G. L. (2007). *Considerar seriamente la capacidad para sentir*. En A. Herrera Guevara (Ed.). *De animales y hombres*. Studia Philosophica (pp. 15-35). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Ciudad de

México, México: Fondo de Cultura Económica.

Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Barcelona, España: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 30.

González, M. I., Rodríguez Carreño, J. (2008). *Al margen de los márgenes: encuentros y desencuentros entre feminismo y defensa de los animales*. En M. I. González, J. Riechmann, J. Rodríguez Carreño, M. Tafalla (coords.). *Razonar y actuar en defensa de los animales* (83-106). Madrid, España: Los Libros de la Catarata.

Harris, M. (2000). *Introducción a la antropología general*. Madrid, España: Alianza.

Herrera Guevara, A. (2014). *Ilustrados o bárbaros. Una explicación del déficit democrático y eticomoral*. Madrid, España: Plaza y Valdés.

Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Murcia, España: Plaza y Valdés.

Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid, España: Plaza y Valdés.

Kelly, P. (1992). *Ideas para la eliminación del patriarcado internacional, discurso en el congreso «Feminismo y ecología»*. En P. Kelly (1992). *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera* (pp. 336-352). Barcelona, España: Círculo de Lectores.

Le Bras-Chopard, A. (2003). *El Zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*. Madrid, España: Santillana.

Lansbury, C. (1985). *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Victorian England*, Madison, EEUU: University of Wisconsin Press.

Millet, K. (2010). *Política sexual*, Madrid, España: Cátedra.

Munro, L. (2001). *Caring about Blood, Flesh, and Pain: Womens Standing in the Animal Protection Movement*. En *Society and Animals*, vol. 9, nº 1, pp. 43-61

Nuño, L., De Miguel (2017). Presentación. En L. Nuño Gómez, A. de Miguel Álvarez (Dirs.) y L. Fernández Montes (Coord.). *Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional* (pp. VII-XIII). Granada, España: Editorial Comares.

Ortner, S. B. (1979). *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* En O. Harris, K. Young (Eds.). *Antropología y feminismo* (pp. 109-131). Barcelona, España: Anagrama.

Ortner, S. B. (2006). *Entonces, ¿es la mujeres al hombre lo que la naturaleza a la cultura?*

- En AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, nº 1, vol. 1, pp. 12-21.
- Patterson, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*. Lleida, España: Milenio.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Reino Unido: Routledge.
- Puleo, A. (2007). *El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo*. En O. Barrios, A. Figueruelo, M. T. López De La Vieja, C. Velayos (Eds.). *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinares de género* (pp. 71-85). Salamanca, España: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, España: Cátedra.
- Puleo, A. (2017). Prólogo. En Andreatta, M. M., Pezzetta, S., Rincón, E. (Eds.). *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*. Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, pp. 9-14.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animals Rights*. Los Angeles, EEUU: University of California Press.
- Regan, T. (2006). *Jaulas Vacías. El desafío de los derechos de los animales*. Barcelona, España: Altarriba.
- Roldán, C. (2013). *Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant*. En Ideas y valores, vol. LXII, suplemento nº 1, pp.185-213.
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid, España: Trotta.
- Tafalla, T. (2004). *Introducción: un mapa del debate*. En M. Tafalla (Ed.). *Los derechos de los animales* (pp. 15-39). Barcelona, España: Idea Books.
- Tapia, A. (2017). Entrevista a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo. En *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre estudios de género*. Número 21, época 2, año 24, pp. 7-24.
- Taylor, T. (2001). *A Vindiction of the Rights of Brutes*. Berkeley, EEUU: Holmes Pub Group Llc.
- Velasco Sesma, A. (2017). *La Ética Animal. ¿Una cuestión feminista?* Madrid, España: Cátedra.
- Walter, N. (2010). *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Madrid, España: Turner.
- Warren, K. (1997). *El poder y la promesa de un Feminismo ecológico*. En M. X. Agra

Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales:
¿coincidencias casuales o vínculo profundo?

Angélica Velasco Sesma



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

(Comp.). *Ecología y feminismo* (pp. 117-146). Granada, España: Comares.

Warren, K. (2003). *Filosofías ecofeministas: una mirada general*. En K. Warren (Ed.).
Filosofías ecofeministas (pp. 11-33). Barcelona, España: Icaria.

Wollstonecraft, M. (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid, España:
Cátedra.

ANIMALIDAD Y ESTÉTICA DE EXCESOS EN LA LITERATURA ARGENTINA

Animalidade e estética de excessos na literatura argentina.

Animality and aesthetics of excesses in Argentine literature.

Lucía Caminada¹

En este artículo se analiza el relato “El Fiord” (1969) del escritor argentino Osvaldo Lamborghini. Para esto, pensando desde la perspectiva estética de la literatura, consideramos importante ver cómo desde lo corporal-simbólico es posible señalar una presencia animal vinculada con la violencia y lo político. Esto está estrechamente ligado con el trabajo con el lenguaje y con el proceder escritural. La cultura que se construye en el relato, se encuentra signada por espacios liminales y por una serie de rituales e imágenes grotescas del cuerpo en exhibición, deforme y degradado, que están íntimamente asociados con aspectos políticos que producen una identidad erigida en prácticas sociales caracterizadas por la violencia y la sexualidad. Es a través de la violencia y en los procesos de configuración animal, cuando los cuerpos entran en contacto y luchan creándose tensiones en las relaciones de poder, una politización del cuerpo. Los usos físicos del cuerpo, producen efectos como el dolor, el asco, la ira, la morbosidad que instauran vínculos conflictivos entre las fuerzas sociales y la violencia corporal, la política y la sexualidad. Dentro del espacio de una pequeña habitación donde se encuentran

¹Dra. en “Cultural Studies in Literary Interzones”, Prof. Titular en la Universidad Nacional del Nordeste, Argentina; Becaria Pos Doctoral de CONICET en IDH, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
Email: lucia.caminada@gmail.com

personajes ex militantes peronistas, los excesos de las prácticas sexuales culminan con un banquete antropofágico. Se articula la violencia (en el cuerpo, en el lenguaje), la animalización en las relaciones físicas, la penetración y despedazamiento de la carne.

Palabras clave: literatura, animalidad, cultura, corporalidad, violencia.

Neste artigo se analisa o relato “El Fiord” (1969) do escritor argentino Osvaldo Lamborghini. Para isto, pensando a partir da perspectiva estética da literatura, consideramos importante ver como desde o corporal-simbólico é possível apontar um a presença animal vinculada com o político e o animal. Isto está ligado ao trabalho com a linguagem e com o processo da escrita. A cultura ali construída se encontra caracterizada por espaços liminares e por uma série de rituais e imagens grotescas do corpo em exibição, sem forma e desagregado, que estão intimamente associados a aspetos políticos que produzem uma identidade erigida sobre práticas sociais particularizadas pela violência e pela sexualidade. É através da violência e dos processos de configuração animal que os corpos entram em contato e lutam, de modo a criar tensões nas relações de poder, trata-se de uma politização do corpo. Os usos físicos do corpo produzem efeitos como a dor, o asco, a ira, a mobidade que instauram vínculos de conflitos entre as forças sociais e a violência corporal, a política e a sexualidade. Dentro do espaço de uma pequena habitação onde se encontram personagens que são ex-militantes peronistas, os excessos das práticas sexuais culminam em um banquete antropofágico. Articulam-se à violência (no corpo, na linguagem), a animalização nas relaciones físicas, a penetração e o despedaçamento da carne.

Palavras-chave: literatura, animalidade, cultura, corporalidade, violência.

This article analyses the text “The fiord” (1969) from the Argentinean writer Osvaldo Lamborghini. Furthermore, from the perspective of the aesthetics of the literature, we consider that it’s important to see how through the corporal-symbolic studies it’s possible to identify the animal and political aspects of the tale. All this, is related to the work with language and to the process of writing. The culture constructed in the text can be

characterized both by the liminal spaces and by the series of rituals and of grotesques images that point out the body in exhibition, deformed and disaggregated, which are closely associated to political aspects that produce an identity built on social practices, particularized by the violence and the sexuality. It is through the violence and the process of animal configuration that the bodies are capable to enter in contact and to clash in order to create tensions in the relations of power, this is the politicization of the bodies. The physical uses of the body produce effects such as the pain, the disgust, the anger and the morbidity. In the space of a small house where we can find the ex- Peronist militants, the excesses of the sexual practices end up with an anthropophagic banquet. Articulated to the violence (in the body and in the language), are the animalization regarding to physical relationships, the penetration and the dismemberment of flesh.

Keywords: literature, animalization, culture, corporeality, violence.

Introducción

El relato *El fiord* (1969) de Osvaldo Lamborghini se escribe entre 1966 y 1967 y se publica en 1969. Frente a las revueltas políticas de 1956 y 1966 en Argentina vinculadas al peronismo y sus derrotas, victorias y luchas, *El fiord* constituye una suerte de "irrupción corporal" en esta escena y una re- ocupación del espacio del Estado². Los cruces entre política y literatura se evidencian en varios relatos de Lamborghini, sobresaliendo en particular *El niño proletario* (1969), generándose así una maquinaria de metáforas para leer las marcas ideológicas que se tornan corporales. *El fiord* en particular, se lee como bisagra entre las transiciones políticas, es decir, entre las interzonas del discurso ficcional, político y psicológico. Se posiciona en la genealogía de la literatura argentina como un relato político, ya que transcribe, a través de un mecanismo de traducción, conflictos de poder e ideologías en forma alegórica de exceso, transgresión y crimen.

Se pueden identificar dos planos de representación solapados durante la lectura de los relatos: lo político en la fiesta

orgiástica y la sexualidad como terreno de enfrenamientos ideológicos. El relato se vincula con la temática del descontrol y desorganización social que se representa a través de procesos de animalización. Las construcciones que tienen que ver con la pérdida de lo humano y la afloración de los salvajes en el escenario cultural, se asocian estrechamente con estos procesos violentos.

Ahora bien, dado el contexto político argentino que está entretelado en el entramado textual, Gabriel Giorgi señala que "El Estado-Nación emerge allí como una "máquina zoopolítica" que produce sistemáticamente modos de distribución y diferenciación entre humano y animal" (Giorgi, 2011, p. 165). Desde este posicionamiento puede leerse la literatura latinoamericana en general, como un largo proceso para deconstruir su relación con lo animal que proviene de la configuración de la otredad conquistadora. En el caso específico de la literatura argentina, los procesos de búsqueda de identificación con lo propio y la procuración de lo nacional, conllevan una serie de oposiciones entre la vieja dicotomía de civilizados y bárbaros que marca los

² " Fue escrito durante la dictadura militar de Onganía y cuando Perón estaba en el exilio: durante la preparación de la guerra. Fue editado por una editorial inexistente y se leen en él todas las posturas de la semiclandestinidad en un país oprimido y tenaz, con héroes traidores. Los juegos de las

iniciales de los nombres y sus posiciones (la política simbólica de la letra) construyen cada vez más las posiciones de los sectores en lucha y las cartas del género: un juego entre las letras-nombres-cuerpos (Ludmer, 1988, p. 156).

primeros comienzos de las ficciones argentinas en las cuales lo animalizado o los procesos mismos de animalización adquieren profundos tintes ideológicos.

Las fiestas se desarrollan a través de procesos rituales que Van Gennep denomina como *ritos de paso (rites de passage)*: “ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio, de lugar, posición social, de estado o de edad” (Van Gennep, 1986). El antropólogo arma un esquema de interpretación de los rituales que comprende tres fases: una de separación (fase preliminar); otra de margen (rito de paso o fase liminar) y por último una fase postliminar o de agregación. El *limen* o fase liminar sería aquel momento de la representación que se correspondería con la configuración de la fiesta. Mientras que los otros rituales dan cuenta del proceso o movimientos que se construyen en torno a la representación central. A lo largo de la identificación de lo animal (izado) en el relato, se tendrá presente el proceso de los rituales de pasaje, ya que están insertos en las fiestas textuales de manera específica y de hecho, funcionan en el mecanismo de producción de sentidos de la cultura de excesos.

Como eje central pensamos la noción de fiesta como una categoría espacio-temporal que en la cual se realizan una serie de rituales, en los cuales se profesan prácticas ligadas a la animalidad y

lo sexual solapado con un lenguaje político. Las fiestas en el relato operan a través de la construcción de espacios propicios para el ejercicio de prácticas sexuales en donde la representación de los cuerpos y las relaciones que se establecen entre éstos se fundan sobre una serie de rituales. En este contexto, el *otro carnavalesco* se hace evidente, configurándose en entorno a lo corpóreo y lo bestial.

Cultura de excesos. Una aproximación literaria

Afirmar que a través de la lectura de *El Fiord* se erige una cultura de los excesos, es una apuesta interpretativa la cual podemos rebatir argumentando que las condiciones de producción para su escritura a fines de los '60 y varias cuestiones referentes al comportamiento social están presentes en el relato.

Desde el comienzo del relato se identifica en un ritual de iniciación que involucra un parto y orgías que se desencadenan paralelamente; desde aquí, se instaura la vivencia de la fiesta. Los vínculos sociales y los actos están animalizados, se repiten e incrementan a través de los tratos bestiales que aparecen en las marcas verbales “*machacarle*” “*reventábale*” “*quebrábale*” hasta llegar al pivote más elevado de encarnación

corpóreo-verbal de la violencia “El loco le bordó el cuerpo a trallazos (y dale dale dale). Le pegó también *latigazos* en los ojos como se estila con los caballos *mañeros*” (Lamborghini, 2003, pp. 10-11). Interesa sacar a luz la cuestión cuerpo-cultura que concierne a lo que Paula Sibia destaca sobre la biopolítica y reprogramación corporal vinculadas al bagaje cultural:

As peculiaridades de cada cultura constituem um fator primordial, tanto na definição dos alcances corporais de um determinado grupo quanto nas chances de ultrapassar essas bordas. Por tal motivo, é incalculável a influência que os valores e costumes de casa época exercem na formação dos corpos humanos. Contextualizando toda experiência individual e subjetiva, as histórias e as geografias destilam inúmeras variações dessa influência cultura na lapidação dos corpos humanos (Sibia, 2011, p.126).

El relato de Lamborghini propone una reforma política a través de lo corporal; esto significa que la cuestión cuerpo-cultura-política es una secuencia de sentidos que se ligan por la categoría de exceso. En el relato se privilegia el espacio de la fiesta como aquél propicio para las prácticas sexuales, de rituales, la alteración del orden habitual, la inversión de jerarquías, la estigmatización del otro, la

representación de la animalidad, entre otros rasgos propios de una cultura de excesos. Si la fiesta que se representa en el relato es de carácter político, lo notable es con la desemejanza encarnada en lo animal, caracterizando ciertas representaciones que dan cuenta de una cultura signada por los excesos y que funciona en su soporte de ficción corporal. La corporalidad en la literatura -a diferencia de otras formas visuales de expresión- conlleva al acto de lectura que va a presuponer montar una suerte de performance que emana de la misma propuesta literaria de interpretar a partir del encadenamiento de imágenes mentales.

Las imágenes corporales que rozan con lo obscuro (aquello que debería quedar “fuera de escena” porque ofende a la moral vigente) y/o pornográfico, en la literatura generan una serie de sensaciones y reacciones ante el lector. Ahora bien, *El fiord* de Lamborghini tiene la particularidad de proceder mediante el recurso literario al mundo de la alegoría política mediado por representaciones sexuales. En este sentido, el relato privilegia una serie de imágenes corporales para alcanzar un sentido político.

En el relato, se analiza justamente la animalización de los personajes y espacios en los rituales de animalización en primer lugar, ligados al parto y la orgía como rito

de iniciación; en segundo lugar, como rito de margen se encuentra la etapa de nacimiento vinculada a prácticas políticas y sexuales; y por último el rito de agregación, se trata de la tortura y sacrificio de la otredad, cuyo cuerpo se define en posición de sujeción. En este último punto, Georges Bataille agrega que el movimiento de dar muerte, constituye un acto animal, ya que la prohibición está inserta dentro de lo humano. En consecuencia, matar y sacrificar involucran lo animal en un proceso que deviene un juego excesivo (Bataille, 2006, p. 88).

Rito de iniciación: lo animal y el parto

“¿Y por qué, si a fin de cuentas la criatura resultó tan miserable - en lo que hace al tamaño, entendámonos -, ella profería semejantes alaridos, arrancándose los pelos a manotazos y abalanzando ferozmente las nalgas contra el atigrado colchón?”. Así comienza *El fiord*, entre la maternidad y la orgía.

Es interesante notar aquí que en la procreación (en el parto) es cuando la renovación implica no sólo un exceso, un salirse de sí, sino que además está acompañado por un proceso de ira, “Preso de ira, al Loco se le combaban los bíceps, y sus ya de por sí enormes testículos agitábanse aún más. Las venas del cuello, también se le hinchaban y retorcían”. Un

pivote pasional en el que el Loco Rodríguez “nuestro patrón” “abusivo Dueño y Señor” “Hijo de Puta Amo y Señor” no puede parar de golpear y ejercitar frenéticamente prácticas sexuales, es decir, de ejercer mecánicamente la violencia *en y sobre* otros cuerpos.

El exceso se ve también en la defecación de la parturienta, en su agonía configurada en la imagen grotesca y deforme del cuerpo, ya que una de las disposiciones principales de la imagen grotesca es la del cuerpo abierto, particularmente exhibiendo dos cuerpos en uno “uno que da vida y desaparece y otro que es concebido, producido o lanzado al mundo. (...) Es siempre un cuerpo en estado de embarazo, el alumbramiento, o por lo menos listo para concebir y ser fecundado con su falo u órganos genitales exagerados” (Bajtín, 1987, p. 30).

El nacimiento es acompañado con las descargas sexuales: “Alcira le midió la dilatación de la concha y luego se repajeó con una enorme vela” a lo cual agrega el narrador: “Yo eyaculé frotando”. Mientras el Loco (el padre) viola a la parturienta, se desencadena un desenfreno, “Y todos nos pertenecíamos por jinetear o garchar o franelear o rompernos los culos los unos con los otros: con porongos” (Lamborghini, 2003, p. 13). Sebas es el Juez, que va observando y sin embargo se

encuentra animalizado y objetualizado, excluido de la comunidad orgiástica “no le damos ni le daremos de comer. Ni de cojer. Jamás”, siendo el chivo expiatorio de la fiesta. Sus conocimientos son de orden político: el enseñaba el marxismo, es el Dogmático: “Su mirada era poesía, la revolución” pero en la *fiesta camarada* es un “perro”, “su imagen corporal está degradada como “una geografía del hambre” comparado a “un miserable y ventruado infante tucumano” (Lamborghini, 2003, p.11).

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el animal y el monstruo?; existe una brecha marcada por las políticas de configuración. El animal persiste en la imaginación cultural “ha sido una matriz de alteridad, un mecanismo fundacional de clasificación y diferenciación jerárquica y política entre cuerpos” (Giorgi, 2013, p. 9). En este sentido, el animal encarna el otro que a su vez es parte de los proyectos de modernización y sus imaginarios, y pasa a instaurarse como el objeto de disputa para definir la sociedad.

Por eso es “a partir de esa sistematicidad de la alteridad animal que la cultura trabajó sentidos en torno a cuerpos y deseos no normativos” (Giorgi, 2013, p. 9). Los cuerpos que participan de las fiestas internalizan rasgos de anomalía, deformidad y animalidad. Pero el monstruo es aquél que no participa de la

celebración como Sebas: “Verdugos y verdugueados. No importa en definitiva: éstos son problemas para el lúcido, para el crítico Sebastián: él sabrá prenderse con su hocico de comadreja a cualquier agujero que destile humanidad”. Otro personaje que no participa aún y está por venir es el niño. En esta fase ritual, los dos monstruos parecen estar engendrados siguiendo las mismas bases doctrinarias y configurando un horizonte ideológico de exclusión. En la fiesta, se tornan objetos lúdicos, chivos expiatorios y monstruos culturales. En este sentido, como señala Gabriel Giorgi en *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*:

Un monstruo es un cuerpo único: un cuerpo extraño a todo linaje y a todo territorio, a toda especie. Es un desborde de las reglas de lo inteligible hecho cuerpo, que transgrede, al mismo tiempo reglas jurídicas y epistemológicas; escapa a la ley y a la representación excede todo concepto y torna inútil, al mismo tiempo que inevitable, toda comparación. Pura singularidad, el monstruo existe en estado de excepción entre la naturaleza y la cultura (Giorgi, 2004, p. 49).

Pensar la representación del monstruo implica entonces -desde este enfoque-, concebir la construcción de lo inhumano

como alteridad y como cuerpo-cultura. Respecto a este punto, el monstruo, representa la estética de exceso con su cuerpo. A la luz de la lectura foucaultiana de Giorgi, éste explica la función del monstruo en la ficción: aquél personaje que se encuentra fuera de la ley y de lo normal. Este monstruo humano, “rompe el pacto social, retorna a la naturaleza pero haciéndolo se exhibe con un individuo contra- natura, singular, fuera-de-especie: monstruo” (Giorgi, 2004, p. 72). Por otra parte, la ficción alrededor de lo animal implica pensar en prácticas estéticas y como categoría vinculada a lo vivo. Literatura y vida: el animal marca tiempos y espacios particulares, más allá de incluir el plano reflexivo en la literatura, también lleva al terreno de indagación acerca de lo sexual y de la reproducción.

De la sexualidad a lo político: intersticios discursivos

Respecto a este vínculo cultura-sexualidad-animal, el estudio que realiza Josefina Ludmer en *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, focaliza en la conformación del género gauchesco y sus variantes³. Lo interesante de su aporte

reside en la manera en que trata aspectos de cuerpo y escritura, sexualidad y escritura.; política y corporalidad. Una contribución cabal respecto a la fiesta, se manifiesta en relación con los relatos de Osvaldo Lamborghini. En conexión con el género (en su doble acepción del término), la fiesta funciona como isotopía de sentido y conforma un aspecto fundamental del éste: “La categoría de fiesta es uno de los ejes del género y significa: espacio ideal del uso de los cuerpos, el paraíso de los usos de los cuerpos” (Ludmer, 1988, p. 177). De esta manera, la fiesta se homologa con el desafío en la medida que:

Es un movimiento de exaltación y degradación en la lengua que traslada diferencias jerárquicas a universos otros de sentido: animales y partes del cuerpo. Despliega una serie de diversiones y de igualdades que el género integra como fuerzas y relaciones de poder” es el lugar de la desviación lingüística, del equívoco y a la vez el lugar de las relaciones de fuerza (Ludmer, 1988, p. 142).

A partir de estas aseveraciones, en la “serie de fiestas del monstruo”⁴ cada texto abarca

³ A su vez se lee género en los dos sentidos que tiene la palabra: en tanto género discursivo y en como género referente a identidades sexuales.

⁴ Para Josefina Ludmer, *La resfalosa* de Hilario Ascasubi la inaugura, instituyéndose como la

primera fiesta del monstruo. Dicho texto abre el camino a otros donde se “deja leer la construcción de una lengua asesina y brutal, la representación del mal en la lengua” (Ludmer, 1988, p. 169). Ludmer señala (además de *La Resfalosa* como texto

un “universo patria o muerte donde se amputan y matan los cuerpos” (Ludmer, 1988, p.169). De esta forma, se implanta un desafío engendrado por la violencia verbal extrema. El desafío constituye de este modo, una problemática respecto a la fiesta, colocándola como centro de la disputa en su sentido y como categoría de análisis. En los discursos literarios del género, la fiesta se plantea como el espacio ideal del uso de los cuerpos, es decir, como espacio de exceso. Pero además, se construyen espacios “de la alianza misma: militar, económica, política, policial, sexual. En la fiesta está presente el que manda, el jefe”⁵ (Ludmer, 1988, p. 177).

Dentro de la saga de fiestas del monstruo Josefina Ludmer argumenta que *El fiord* se lee como la última fiesta de la serie de relatos⁶, dado que patrocina el extremo de la representación de la violencia. En tanto alianzas sexuales y políticas, las acciones que transcurren en el espacio de la fiesta monstruosa conformada por la zona “Patria o muerte” están en lucha por el espacio político privilegiado que es la CGT, representado por la casa en donde sucede la fiesta

(espacio liminar). Si bien Ludmer habla de género en tanto género literario (la gauchesca) y como género en tanto construcción de la identidad sexual, ubica *El fiord* entre ambos sentidos y más allá de éstos al posicionar esta fiesta del monstruo como aquella que se escribe desde lo más hondo de la clandestinidad y culmina con ascensión de las masas a la calle, donde las voces conquistan el espacio total de la patria.

Resulta significativa la lectura de Néstor Perlongher que coexiste con la propuesta de Ludmer. De manera general, el autor distingue dos líneas para leer los relatos de Osvaldo Lamborghini: una serie política, en la cual se identifica una suerte de “flujo revolucionario” que tiene que ver con el trabajo con el lenguaje; por otro lado, coexiste una serie sexual que “tajea” todas las circunstancias. Ambas series se plasman en la misma violencia vinculada a la autoridad y que se ejerce con los cuerpos.

Como vimos, en la estética de excesos, el espacio de la fiesta se compone de imágenes corporales grotescas, desbordantes y desafiantes. Perlongher agrega que el grotesco se caracteriza por

inaugural) tres fiestas que se representan en tres textos diferentes de literatura argentina: *La fiesta del monstruo* de J. L. Borges, la “fiesta orgiástica” de *El fiord* de Osvaldo Lamborghini y la *Ida* de José Hernández.

⁵ La figura de Rosas se construye en *La Resfalosa* y *El Matadero* como Perón en *El fiord*, por ejemplo.

⁶ “Una nota sobre la política deseante de los 60 en la última fiesta del monstruo” (181-187), aparece como apartado dentro de “*El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*”, en el capítulo “Desafío y lamento, los tonos de la patria”.

encarnar lo político en los rasgos de lo risible, irrisorio y patético, particularizándose por la asociación con una referencialidad extravagante. Este grotesco se entrelaza en toda la estructura del relato, planteándose de forma lúdica, dado que las palabras pueden contener y esconder varios sentidos y tener un doble uso: “las fiestas ocurren entre los monstruos de la voz y de la palabra escrita” (Perlongher, 2002, p. 138). En este doble pliegue, la gestualidad animalizada se percibe en diversos episodios en donde lo carnal se intensifica con el uso del lenguaje: “relinchó” “espuelas” “cacareó”. Por otra parte, para el autor, a la barroquización lingüística de elementos presentes en el relato, se le suma el elemento de carnavalización, el cual es reconocido en el uso del lenguaje y por la mezcla de códigos. Es así como funciona la perversión como un recurso del lenguaje que subvierte la *escritura como tajo*. De esta manera, hay ciertos trastrocamientos y alteraciones en los usos de la lengua como por ejemplo utilizar *inmierdente* (término vinculado con la mierda, por inminente); *ojete* (que en argentino significa culo, por objeto).

La carnavalización se rastrea también en la exageración de las malas palabras, ya que el insulto implica una exacerbación cuyo mecanismo se hiperboliza en el relato: “*Larrecontraputamadrequetterrecontrapari*

óHijaderremilputas!”. De esta manera, se resalta siempre con mayor énfasis, el procedimiento en cual las formas físicas de estar en contacto y los actos que desatan están animalizados y se repiten incrementando los tratos bestiales que se leen en las marcas verbales: “*machacarle*” “*rebentábale*” “*quebrábale*” cuyo efecto asciende en la representación de violencia extrema. Cuando “El loco le bordó el cuerpo a trallazos (y dale dale dale). Le pegó también latigazos en los ojos como se estila con los caballos mañeros” (Lamborghini, 2003, p. 11), queda claro la similitud humano-animal que se manifiesta y de hecho se jerarquiza en una suerte de ritual de doma. De este modo, se establecen relaciones y configuraciones respecto a lo animal y lo salvaje: “fui al trote” “Su cuerpo de golondrina empezó a hincharse”; así como las alusiones a objetos como “atigrado colchón”.

Llama la atención la presencia de animales en las expresiones para blasfemar “Ojalá que un gato rabioso se te meta en la concha y te arañe, arañe arañe”, o en la conformación del espacio clausurado en el cual conviven como *pajarracos rapiñosos*, cucarachas y cuervos. Los animales a los que se alude, tienen la particularidad de comer cadáveres o carne putrefacta y en descomposición. Rapiñeros que comen restos y basura, creándose una fuerte impronta animal instalada en la lucha por

la vida planteada en un mismo nivel donde conviven animales y humanos, casi como personajes intercambiables en sus roles: “uno de ellos tuvo tiempo para arrancarle el dedo índice derecho al pobre Sebas, de un picotazo y tirón” (Lamborghini, 2003, p. 13).

Ritual de pasaje: lo político y sagrado

Retomando lo antes dicho, la presencia del registro político puede rastrearse en pasajes del texto que dan cuenta tanto de la alusión explícita que se hace de la política como a lo oculto simbolizado en los cuerpos o en designaciones que aluden a éste. En las mismas condiciones de producción del relato puede establecerse un parangón entre escritura y política. La lectura de *El fiord*, plantea conflictos de “personajes que no sólo chapotean entre el semen, la sangre, los excrementos, las ideologías y los discursos políticos, sino también en múltiples referencias culturales” (Premat, 2000, p. 58). Estas múltiples referencias culturales, se condensan en la representación de la fiesta primitiva, la cual Premat llama “fiesta textual” (enciclopédica, sexual y política),

sugiriendo la ineludible marca discursiva en la escritura que da cuenta de una programática en torno a una fiesta de los orígenes. Aquí “se concentran, a través de una orgía sexual incestuosa, parricida y caníbal, los conflictos ideológicos y las luchas por el poder del peronismo” (Premat, 2000, p. 56).

Las alusiones políticas que se rastrean en el texto, se pueden identificar en la construcción de los personajes como la parturienta (CGT⁷ y Eva Perón = Carla Greta Terón), el bebé (Timoteo Vandor⁸), el Loco Rodríguez (que hace referencia a Perón) y Sebas (reverso de “bases”) excluido de las fiestas, quien representa las bases del justicialismo. Estos personajes que interactúan en la fiesta política y bestial, se configuran en los discursos, en las referencias a la militancia y en la historia del movimiento peronista. Según Premat, en la escena de a parturienta se traza una fábula política que tiene que ver con la reunión alrededor de la madre de un grupo sometido a un Amo. Grupo que se subleva contra él y devoran su pene. De esta manera, luego de la muerte al ama, salen del espacio cerrado para ingresar en la manifestación (en el final del relato).

⁷CGT refiere a la Confederación General del Trabajo de la República Argentina que es la central histórica sindical argentina. Se funda en 1930 como resultado del pacto de varios partidos de izquierda. Pese a su tinte socialista, en particular luego de 1945 se vuelca hacia el peronismo.

⁸ Timoteo Vandor fue un suboficial de la Armada Argentina y dirigente sindical del gremio de los metalúrgicos. Luego de la escritura de *El fiord* y justo antes de su publicación, Vandor fue asesinado con cinco disparos en un atentado en 1969.

En este sentido, *El fiord* constituye un tipo de relato que reúne todos los desafíos: el del lenguaje que se utiliza, el de la designación que se utiliza para cada acto, personaje, etc.; el del relato fragmentario y también en la manera de tratar aspectos que remiten al sexo, la política, lo obscuro vinculado a lo político, la ruptura de la concepción tradicional de familia, la manera cómo se milita (Ludmer). Asimismo, se plantea un desafío contra la idea de patria unida y patriotismo, o el mismo personaje religioso (el narrador) que es asociado a la lujuria: “Fue un polvacho rápido y frenético. Antes de echarnos el segundo ella me convenció de que me sacara las medias y el escapulario, mi única vestimenta. Y medias y escapulario también fueron a morir al orinal. Murieron, y ella y yo nos echamos el segundo. Perfecto” (Lamborghini, 2013).

Cabe destacar que la política como elemento presente en la representación literaria, instala una conflictividad en el discurso en pugna con las construcciones corporales, la fiesta y lo animal. Constituye un acto de subversión donde lo único que importa es pasar fronteras, orillas, límites. Las voces más bajas oídas, el suelo violento de la lengua, se ligan con las palabras ritualizadas de la política (Ludmer, 1988, p. 182). La disputa gira en torno al contravalor del otro como valor y como afirmación, es decir, que en este sentido, la

alteridad funciona como un cuerpo a ser penetrado (menos las bases –Sebas), vejado, maltratado. En esta dirección es que el espacio festivo y orgiástico que se configura en el relato puede leerse en su propia lógica, coincidiendo con el espacio político. Esto significa que:

Las voces, letras y palabras que rodean a Perón, las consignas, emblemas y banderas, son los de la extrema derecha y los de la extrema izquierda revolucionaria. El texto refiere constantemente a la tradición de la extrema derecha del peronismo y la liga, por contigüidad y oposición, con la tendencia revolucionaria de la guerrilla (Ludmer, 1988, p.132).

De esta manera, *El fiord* es una fiesta política en tanto que el espacio está politizado de igual manera que sus participantes ocupan una posición militante marcada por sus cuerpos. La carnalización en el uso del lenguaje (obligué por *o garché*, por ejemplo) es notable en la significación política del plan de lucha y de las lecturas combativas que se mezclan con las escenas de masturbación, penetración, etc. Sin embargo, la política pertenece al orden sagrado en la medida que la palabra militante conforma una suerte de “oración”: “CGT, CGT, CGT...” (...) Juntos militamos en la guardia Restauradora, años atrás” (Lamborghini,

2003, p. 19). Los participantes de la fiesta poseen etiquetas que los nombran y a partir del nombre se politizan y a este rasgo, se le agrega el sentido político-sexual que posee cada cuerpo. Este posicionamiento literario, también se puede estudiar como una forma de manifestación de la literatura política plagada de reversos de lectura marcados por la transgresión:

La categoría de la transgresión articula las relaciones entre los universos de las revoluciones políticas y literarias de los 60” la revolución literaria es transgresión y la transgresión es revolución política. La escritura es la continuación de la política por otros medios y a la inversa (Ludmer, 1988, p. 183).

Ligada estrechamente a la fiesta y la estética de exceso, la transgresión funciona como categoría que atraviesa y tensa todo el relato; los personajes internalizan aspectos que aluden a lo político y las relaciones de poder que se generan en torno a éstas crean una cierta aureola de sacralidad. Sebas, como vimos, encarna las bases de la doctrina: “Juntos militamos en la Guarda restauradora, años, años atrás (...) qué lejos aquellos tiempos, Sebastián, cuando un suboficial dado de baja por la libertadora pacientemente nos enseñaba el marxismo” (Lamborghini, 2003, pp. 12- 13).

El tiempo de la política pertenece a un pasado, debido a que en el presente se milita con el cuerpo pero manifestándose en la orgía: “Coger fue una gran alegría para ambos, coger y acabar juntos, moción aprobada por unanimidad” (Lamborghini, 2003, pp.19-20). Mientras mayor es la violencia afloran términos y réplicas sagradas que aluden a los tiempos de acción y lucha política. Así como los excesos de sexo producen dolencia y placer “y eso era el dolor, todo el dolor y no todo el dolor”, recordar experiencias políticas también producen malestar:

Dios Patria Hogar; y una sonora muchedumbre y en ella yo podía distinguir con absoluto rigor el rostro de cada uno de nosotros penetrando con banderas en la ortopédica sonrisa del Viejo Perón. No sabemos bien qué ocurrió después de Huerta Grande. Ocurrió. Vacío y punto nodal de todas las fuerzas contrarias en tensión. Ocurrió (Lamborghini, 2003, p. 18).

Hasta aquí, los excesos se configuran a lo largo del relato en torno a diferentes manifestaciones de las fiestas y de los límites difusos e intercambiables de lo animal-humano. Lo orgiástico y determinados rituales alrededor de la escena de parto, complementan la lectura de los excesos interrelacionados con lo festivo. Luego que nace el niño, hay un

ritual de pasaje, en donde las posiciones entre los personajes, sus poses políticas y sexuales, cambian rotundamente:

A traición, claro que a traición. Mutilé las bordadas escenas del bien y del mal, deformé su sentido, mordí algunas con mis dientes mellados. A traición. Salía un juguito dulzón, asqueroso y de rechupete y con sabor dulzón. A traición. Y todos estábamos modificados por la presencia del inmodificante Atilio Tancredo Vacán. Salté en todas las direcciones: ¡una nueva relación! Y ¡en!relación (Lamborghini, 2003).

Ritual de agregación: muerte al padre-amo

En un momento del relato se produce una revelación hacia el amo-poderoso, "Y cuando entré al comedor empujando la cama, yo, yo era otro. Simultáneamente Sebastián y yo intercambiamos imperceptibles guiños". Se plantea un plan de revelación contra el Amo quien era la figura de máximo poder. En esta revelación, el cuerpo que encarnaba el poder se transforma en cuerpo que, como afirma Bajtin, se sale fuera de sí, rompiendo sus propios límites. De esta manera, el cuerpo se coloca como centro de atención y la imagen que lo

caracteriza es la de un cuerpo abierto, penetrable, lleno de orificios:

Patria o Muerte: reaccioné con todo. Me le prendí con los dientes del carnudo hombro al restallante Loco. Parando los ojos como un santito vi el agrandamiento de los poros de su cara, el extrañamiento de cada fibra de su piel. Como dándole un vuelco al mundo, contemplé toda su gama de fisuras.

La revelación se plantea en el momento de complicidad entre los personajes que se opone al amo, eso está claro. Lo que sigue, son una serie de rituales de maltrato extremo: cuatro latigazos de los cuales cada uno de ellos amputa una parte del cuerpo del narrador. A esta secuencia, cabe traer a mención lo que George Bataille expone en *El erotismo* (Bataille, 2006), donde considera que la violencia desborda lo prohibido y así, el exceso plantea una alteración que los ritos fúnebres o la fiesta, que, según el filósofo tiene el potencial de restituir el orden y de resolver situaciones. En esta dirección, la idea de exceso en relación con las fiestas, reúne la característica de reestablecer un desorden e instituir un orden nuevo o diferente. De modo similar a como se identifica en el relato, para Bataille la prohibición guarda un sentido irracional, dado que incita a la violación; de hecho, la prohibición

funciona como umbral. Umbral por el cual se puede acceder lo liminal que caracteriza a la fiesta “ ¡Qué infantil alegría cuando sonó el disparo!”.

Ahora bien, la trasgresión que rompe y completa la prohibición, desborda un mundo profano sin destruirlo y del cual es una parte intrínseca. De esta manera, se implanta la disyuntiva entre el mundo sagrado y el mundo profano asociados al exceso y las fiestas: “El mundo sagrado es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses” (Bataille, 2006, p. 72). Operan las bases políticas del relato dentro de la lógica que concibe lo sagrado como objeto de prohibición. Encarnadas las leyes en Sebas, son intocables y violentadas, pero aún así sagradas. No existe el momento de contacto físico más que para la violencia, asexuándolo de cualquier circuito ritual. En un momento liminal, lo sagrado que produce rechazo se transforma en lo deseado y venerado. Las bases con sus nuevas profecías y panfletos, refundan así un horizonte político. De ahí que el tiempo de la fiesta sea sagrado. Esto se debe a que lo que está prohibido se convierte en foco de trasgresión: dar muerte al Padre-Amo, abre la posibilidad de re-fundación militante.

Vinculado con la prohibición y lo sagrado, el sacrificio se torna objeto de

ofrenda. Por eso, tras la muerte del Loco, su pene se ofrece como elemento central del banquete. Tanto el animal como el enemigo se tornan objetos sagrados, y por ende, sacrificables: “la víctima a la que se le da muerte colectivamente adquirió el sentido de lo divino. El sacrificio lo consagraba, lo divinizaba” (Bataille, 2006, p. 87). Desde este punto de vista, el carácter sagrado del objeto del sacrificio simboliza el mal o lo degradado, y por tal razón, se vincula con el crimen. La muerte instaaura un rito sangriento y violento, que a su vez se relaciona con la trasgresión que es intrínseco a lo animal.

Bataille afirma que el hombre se separa del animal con el “movimiento de las prohibiciones”, tratando de escaparse de la muerte y la reproducción considerados como actos violentos. Con el segundo “movimiento de la trasgresión”, el hombre se acerca al animal. Identifica en lo animal aquello que escapa de lo prohibido, lo “abierto a la violencia”: el exceso. En esta lógica, el exceso rige el mundo de la muerte y de la reproducción y denomina como “movimiento de rebote” a la similitud secundaria entre animal y humano. El ingreso al mundo de la trasgresión, se da cuando el humano se percata de la corta distancia que guarda con lo animal. Como forma de imponer orden, el movimiento de las prohibiciones necesita mantenerse. Para esto, al

provocarse una síntesis entre lo animal con lo humano, se entra en el mundo sagrado, de lo divino.

En la misma línea de reflexión, el antropólogo Victor Turner considera que en el periodo liminar las torturas tienen relación con la obediencia que se ejerce hacia la autoridad. Es decir, que en el ritual político ya se construía el paso final del ritual. Esto se debe a que la autoridad encarna la significación de valores absolutos y axiomáticos: resume el total de la comunidad. Algunas actuaciones anormales responden a esta actitud de obediencia a la autoridad tribal. De esta manera, se cumplen los deberes dentro del grupo. Turner define al grupo liminar como: “una comunidad o comitiva de camaradas y no una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas. Dicha camarería trasciende las distinciones de rango, edad, etc.” (Turner, 1999, p. 111). Notamos este cambio de posición respecto al dominador mediante un ataque de violencia por parte del enunciador que era dominado:

A traición, claro que a traición. Mutilé las bordadas escenas del bien y del mal, deformé su sentido, mordí algunas con mis dientes mellados. A traición. Salía un juguito dulzón, asqueroso y de rechupete y con sabor dulzón. A traición. Y todos estábamos modificados por la presencia del

inmodificante Atilio Tancredo Vacán. Salté en todas las direcciones: ¡una nueva relación! Y ¡en!relación (Lamborghini, 2003).

Las posiciones de los sometidos al poder del Loco, van alternando las posiciones y funciones durante la matanza: “Ahora las riendas de la situación estaban en las manos de la implacable Alcira Fafó (...) Con impecable y despersonalizada técnica organizó el descuartizamiento del hombre que acababa de morir” (Lamborghini, 2003, p. 24). Empieza el ritual de matanza y asimismo culmina la fiesta de garchar, comenzando una fiesta primitiva “Con impecable y despersonalizada técnica organizó el descuartizamiento del hombre que acababa de morir; luego, hizo un rápido movimiento, imperceptible casi, para agarrar el látigo, pero, astuta se contuvo”. En el ritual de matanza al Loco se produce una fiesta sagrada alrededor del personaje: “Las mujeres iniciaron un baile esgrimiendo cuchillos y tenedores: ellas estaban desnudas”. En este ataque es donde se descubre la fragilidad del poderoso. Fragilidad que resulta excesiva cuando se golpean las partes de su cuerpo, particularmente los órganos genitales, “les pegué un rodillazo y se hicieron añicos: contruidos estaban de frágil cristal(...) comprobé con placer que la misma se encogía y enflaquecía tremendamente,

hasta parecer la piernezuela despreciable de un bebé de pocos meses, algo que daba asco.” (Lamborghini, 2003, p.22).

Respecto a la representación del acto de dar muerte y el efecto de asco, Bataille señala que mientras mayor es la virulencia, mayor es el horror y el rechazo que se produce hacia el objeto de violencia. La afinidad entre la reproducción y la muerte se puede identificar en la comparación del cuerpo del padre-amo poderoso con “un bebé de pocos meses” (el niño que acaba de nacer y encarna connotaciones deformes y negativas).

Con la muerte del amo se cierra la *fiestonga de garchar*, es decir, se sale del espacio liminal y se inicia el ritual de agregación. El cuerpo del Loco (en donde se concentraba todo el poder), se desmorona internamente, introduciéndose lo sagrado⁹: “Y no todo era mentira, cosa prefabricada, representación dolosa en la estructura de Rodríguez, jaspeada por hermosas vetas de carne humana”. Lo sagrado y la violencia que implica la sangre se ligan en el ritual de matanza, denotando exceso: “Apunté a una de ellas; hice fuego con cierta tristeza; la sangre avanzó hacia mí como pidiéndome amparo. ¿Y si se lo daba? El rojo chorro en espiral se me anudó al cuello

igual que una bufanda” (Lamborghini, 2003, p.23).

A juzgar por Bataille, en lo primitivo y el acercamiento al animal se construye el exceso. Despedazar el cuerpo del otro constituye un exceso y devorarlo también. De esta manera, la comunidad liminar ingiere el cuerpo del amo sacrificado:

Primero seccionó el pito, que fue a parar, dando vueltas por el aire, a las manos de Cali Griselda Tirembón; de ellas, a una sartén con aceite hirviendo. Lo que quedó de la hermosa veta de carne humana encontró su destino final en nuestro pútrido inodoro (...) Cortó también la pierna achicada y se la dio a despellejar a Alejo Varilio Basán, fanático de la masturbación. Ella se comió los ojos. Cagreta la cabeza entera. Yo, una mano crispada. El Basti lamió en su rincón trozos irreconocibles, y unas hormigas invasoras liquidaron el resto (Lamborghini, 2003, p.23).

Victor Turner afirma que la destrucción, la disolución y la descomposición se ven acompañados por procesos de crecimiento, transformación y reformulación de elementos nuevos. Ejemplo claro de esto lo constituye el

⁹ Se representa lo corporal como espacio obturado: “La bala se incrustó entre los quebradizos huesos sin orificio de salida. Hubo un derrame interno y-

advertí- la pierna se puso negra” En: (Lamborghini, 2003, p. 23).

banquete con los miembros del cuerpo del ex amo:

Sonó el gong. Era La Loca del Alfiler haciéndolo sonar. Sonó el gong. Era ella, levantando la tapa de la sartén y aspirando el aroma con Fruición (...) Todos nos sentamos a la mesa sin chistar. Nos sirvió a cada uno un pedazo de porongo frito, que cada uno devoró a su manera, murmurando apenas aquello de "con tu pan te lo comas" (Lamborghini, 2003, p.24).

En los tres rituales de iniciación, de pasaje y de agregación, es notable de qué manera el proceso de animalización posee prácticamente un orden circular, hasta que se sale del espacio de la fiesta, o sea, de la habitación. Unirse a la manifestación e insertarse en un espacio externo, parece ser la entrada a la civilización o el comienzo del ritual de humanización. En este último ritual de muerte al amo, prevalece una suerte de imposibilidad de representación del pueblo:

No Seremos Nunca Carne Bolchevique Dios Patria Hogar". "Dos, Tres Vietnam". "Perón Es Revolución". "Solidaridad Activa Con Las Guerrillas". "Por Un Ampliofrente Propaz". Alcira Fafó fumaba el clásico cigarrillo de sobremesa y disfrutaba. Hacía coincidir sus bocanadas de humo con los huecos de las letras, que eran de mil colores. Me lo agarró al

entrañable Sebas de una oreja y lo derrumbó bajo el peso de la bandera. Yo la ayudé a incrustarle el mástil en el escuálido hombro: para él era un honor, después de todo. Así, salimos en manifestación (Lamborghini, 2003, p.24).

En el último ritual de agregación, se completa el rito de pasaje con la salida a la manifestación. La fiesta primitiva de muerte al Padre- Amo- Señor se cierra junto con la reanudación de la militancia. Es importante pensar estas ficciones en las cuales se identifican procesos de animalización, como un viraje en el lenguaje literario que propone a partir de la incorporación de esta suerte de "criaturas", una base de pensamiento y reflexión a partir de la literatura.

Observaciones finales

De forma breve, esbozamos algunas observaciones finales con el objetivo de "abrir" nuevas perspectivas teórico-metodológicas en vez de "cerrar o concluir" el trabajo. Con herramientas de estudio que provienen de diversas disciplinas como la antropología, estudios de la cultura y la filosofía, intentamos ver de qué manera las imágenes corporales en la literatura se construyen en torno a lo corpóreo-político que conforman una cultura de excesos. La literatura que trata

de o sobre la cuestión animal, tiene varias formas de posicionarse frente al lenguaje de invención que coloca esta suerte de criaturas animales como centro de la tensión argumentativa y narrativa.

Frente a las nociones de sujeto y representación, la literatura que toca cuestiones animales, coloca en su centro también al discurso filosófico (Yelín, 2015, p. 20). En *El fiord* además de construirse una base de pensamiento complejo, la maquinaria ficcional trabaja a la par de los significados rituales, psicológicos y políticos, que generan una marca ideológica escrita en trazos imbricados de alegoría. A lo largo del proceso de interpretación, pudimos rastrear varias fiestas acompañadas de rituales bien delimitados: en torno al alumbramiento, la *fiestonga de garchar*, la fiesta en torno al nacimiento del niño y la fiesta primitiva de matanza a la autoridad. Las fiestas se llevan a cabo en un espacio cerrado en donde las relaciones entre los personajes están atravesadas por el poder que se ejerce sobre los cuerpos mediante prácticas sexuales. *El fiord* puede leerse como fiesta política habitada por diversas criaturas que luchan mediante el contacto físico sexual extremo, por definir posiciones. Fiesta política en la que se desarrollan diversas prácticas carnavalizantes y vinculadas con lo genital.

La otredad varía de acuerdo a la posición y roles que ocupan los personajes

en cada fiesta. Es particularmente interesante resaltar la configuración del cuerpo carnavalesco y animalizado que está presente por un lado, en lo que aúna la noción misma de cuerpo grotesco y bestial; y por otro, el cuerpo se construye como depositario o receptor de poder, un cuerpo sujetado y sometido a castigos y suplicios. En la dimensión festiva se entrecruzan las representaciones de lo repulsivo, lo violento y lo jocoso.

El cuerpo *otro*, dentro de la comunidad que comparte la militancia, es carnavalesco cuando deviene objeto de placer. El placer, dentro de las relaciones de poder, pasa por dominar el cuerpo: poseerlo, vejarlo, sodomizarlo y maltratarlo. De esta manera, se van alternando las fiestas en modo de sucesión ritual y sagrada, y la representación de la cultura de los excesos puede leerse entre líneas en el trastrocamiento de posiciones de las relaciones de poder, las relaciones sexuales (en donde lo corporal es la materialidad que conforma el objeto de lucha), entre los personajes, sus funciones, los espacios, la mezcla de líquidos, la exageración en la representación corporal y la risa como efecto de los excesos.

LUCIA CAMINADA ROSSETTI

Doctora con distinción en *Cultural Studies in Literary Interzones* por el Programa de Becas de la Unión Europea Erasmus Mundus Joint Doctorate, en la Università degli Studi di Bergamo, Italia; Universidade Federal Fluminense, Brasil y Université Paris X Nanterre, France. Igualmente, por el mismo programa completó su Master “Crossways in Literary Narratives and Humanities” en Santiago de Compostela (España), Université de PerpignanVia-Domitia (Francia) y Università degli Studi di Bergamo, (Italia). Es Licenciada en Letras Modernas por la UNC y desde sus comienzos en investigación en el 2005 es miembro del grupo de investigación del Ciffy de Literatura Argentina “Heterodoxias de la literatura argentina”. Investiga temas relacionados con la literatura argentina y latinoamericana y sus relaciones con la imagen, la cultura y la estética literaria. Actualmente es Profesora Titular por concurso de Dedicación Exclusiva del Seminario de Literatura Argentina II en la Universidad Nacional del Nordeste, en Resistencia, Argentina. Asimismo es investigadora de CONICET con la Beca Pos doctoral en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) en el Instituto de Humanidades (IDH). En el 2017, ganó la Beca del Fondo Nacional de las Artes con el proyectos “Literatura impenetrable”.

BIBLIOGRAFÍA

- Aira, César (1988) “Oswaldo Lamborghini y su obra” En: *Oswaldo Lamborghini. Novelas y cuentos*. Buenos Aires: Ed. del Serba.
- Astutti, Adriana (1998): *Mientras yo agoniza: Oswaldo Lamborghini*. BOLETÍN N° 6 del Centro de estudios de Teoría y Crítica literaria. Rosario: UNR.
- (2001): *Andares clancos. Fábulas del menor en Oswaldo Lamborghini*, J. C. Onetti, Rubén Darío, J. L.Borges, Silvina Ocampo y Manuel Puig. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Bajtín, Mijail: (1987): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.

- Bataille, Georges (2003a) *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2003b) *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2006) *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Caminada Rossetti, Lucía (2013): “Los sentidos del cuerpo. Penas y castigos en la literatura argentina”. En: *Revista Intersticios. Cuerpo, Subjetividad y Espacio de lo Político. Biografías y Escrituras*. Vol 3, No 3. Universidad Nacional de Córdoba – Argentina. Pp. 31-49.
- Foucault, Michel (1990): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- (1991): *Historia de la sexualidad (Volumen I)*. Madrid: Siglo Veintiuno
- (1992) *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Ediciones de La Piqueta.
- Giorgi, Gabriel (2004): *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- (2011): “La rebelión de los animales. zoopolíticas sudamericanas. En: *Aletria*, N.3 V. 21, pp.165-177.
- (2013): “La lección animal: pedagogías queer”. En: *Boletín/17* del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. UNR, Rosario.
- Girard, René (1982): *El chivo expiatorio*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- (1997) *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa.
- Kraniasuskas, John (2000): “Revolución- porno: *El fiord* y el estado Eva- peronista”. BOLETÍN N° 8 del Centro de estudios de Teoría y Crítica literaria. Rosario: UNR.
- Lamborghini, Osvaldo (2003): *Novelas y cuentos I*. Buenos Aires: ED. Sudamericana.
- Ludmer, Josefina (1988): *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Perlongher, Néstor (2002): “Ondas en *El fiord*. Barroco y corporalidad en Osvaldo Lamborghini”. En: *Prosa Plebeya*. Buenos Aires: Colihue.

- Premat, Julio (2000): “El escritor argentino y la transgresión. La orgía de los orígenes en *El fiord* de Osvaldo Lamborghini”. En: *Boletín N° 8* del Centro de estudios de Teoría y Crítica literari. Rosario: UNR.
- Salessi, Jorge (2000). *Médicos maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Sibilia, Paula (2011): “O sonho da reprogramação cultural: biotecnologías, ciências da vida e produção da subjetividade na sociedade contemporânea”. En: NEUTZLING, I; CASTOR, M.M (Org): *O (des) governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria.
- Turner, Víctor (1997) “Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los “*rites de passage*”. En: *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- Van Gennep (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.
- Yelín, Julieta (2015): “Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica interdisciplinada” En: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos animales*. Año II, Volumen I, Mayo.

CINE DE GUERRILLA Y LIBERACIÓN TOTAL DEL HOMBRE

Cine de guerrilha e a liberação total do homem

Guerrilla Filmmaking and total liberation of men

Gustavo Yañez González¹

Difícilmente podemos negar que la emergencia del llamado “nuevo cine latinoamericano” constituye un acontecimiento fundamental para leer las expresiones emancipatorias, tanto de la articulación proletaria, campesina e intelectual de la época, como de la creación cinematográfica de la segunda mitad del siglo XX, cuyo aporte sigue siendo importante hasta nuestros días. Dado esto, he resuelto interrogar la discursividad cinematográfica de Fernando ‘Pino’ Solanas, Octavio Getino y Fernando Birri (Grupo Cine Liberación), precisamente dónde estos intentan formular una teoría de la liberación. Dicha tarea tiene como excusa una constatación: en la narrativa cinematográfica en cuestión habría puntos ciegos u olvidos interesados, los cuales a su vez serían la expresión y recepción de una teoría marxista y marxiana, problema que se visibiliza en la demarcación fronteriza de los límites entre el hombre consciente y el animal sin consciencia, entre otros, de la cual el cine de Solana y Birri formarían parte. De esta manera, la operación no consiste en otra cosa que en un intento de sugerir herramientas para la producción de una crítica al humanismo izquierdista contemporáneo y, por ende, potenciar la elaboración de un pensamiento, filosofía y práctica anti especista/anticapitalista.

Palabras Clave: Especismo, liberación, conciencia, marxismo

¹ Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE)
Email: gustavoyanezgonzalez@gmail.com

Não podemos negar que o surgimento do chamado "novo cinema latino-americano" constitui um evento fundamental para ler as expressões emancipadoras, tanto da articulação proletária, camponesa e intelectual da época, como da criação cinematográfica da segunda metade do século XX, cuja contribuição ainda se faz importante. Diante disso, resolvemos questionar a discursividade do filme de Fernando 'Pino' Solanas, Octavio Getino e Fernando Birri (Grupo Cine Liberación), precisamente onde eles tentam formular uma teoria da libertação. A referida tarefa tem como desculpa uma descoberta: na narrativa cinematográfica em questão haveria pontos cegos ou de esquecimento que, por sua vez, seria a expressão e a recepção de uma teoria marxista e marxiana, um problema que se torna visível em relação à fronteira que fixa os limites entre o homem consciente e o animal sem consciência, entre outros, da qual o cinema de Solana e Birri seria parte. Desta forma, a operação consiste apenas em uma tentativa de sugerir ferramentas para a produção de uma crítica ao humanismo esquerdista contemporâneo e, portanto, promover a elaboração de um pensamento, filosofia e prática antiespecista/anticapitalista.

Palavras-chave: especismo, libertação, consciência, marxismo.

We can hardly deny that the emergence of the so-called "new Latin American cinema" constitutes a fundamental event to read the emancipatory expressions, both of the proletarian, peasant and intellectual articulation of the time, and of the cinematographic creation of the second half of the 20th century, whose contribution is still important. So, we have resolved to problematize the discursivity film of Fernando 'Pino' Solanas, Octavio Getino and Fernando Birri (Grupo Cine Liberación), precisely in regards to their attempt to formulate a theory of liberation. This task arose from a finding: in that cinematographic narrative there would be blind spots or forgetfulness, which in turn would be the expression and reception of a Marxist and Marxian theory, a problem that becomes visible in relation to the boundaries between the conscious man and the animal without conscience, among others, of which the cinema of Solana and Birri would form a part. In this sense, we will try to suggest tools for the production of a contemporary critique to the humanism of the left and, therefore, to promote the elaboration of an antispecist/anticapitalist thought, philosophy and practice.

Key-words: speciesism, liberation, consciousness, Marxism.

*La cultura estará al servicio de los
hombres cuando hayamos
universalizado la liberación total del
hombre*

La hora de los hornos

*Cuando más se explota al hombre más
se lo ubica en el plano de la
insignificancia, cuanto aquel más
resistente se lo coloca en el lugar de las
bestias*

Grupo Cine Liberación

1.

Juego de imágenes en movimiento, imágenes que como las municiones de una AK-47 forman el engranaje técnico y estratégico de un cine que se proclama como un cine de guerrillas: “La cámara es la inagotable expropiadora de imágenes-municiones, el proyector es un arma capaz de disparar 24 fotogramas por segundo” (Grupo Cine Liberación, 1969). A finales de los 60’, en Argentina tiene lugar la emergencia de un cine de guerrilla, pues la falta de conciencia de los intelectuales nacionales se expresa en que no reconocen la distinción entre cultura dominante (imperialista) y una nacional dominada. Históricamente, la intelectualidad trasandina ha funcionado como correa de transmisión de la penetración neocolonial, nos señala el Grupo Cine Liberación. Ante esta situación impera la necesidad de hacerse con los medios técnicos y artísticos que la burguesía ha hecho suyos para la

dominación cultural; el cine, cuya importancia queda en evidencia en la medida que se apruebe la constatación de que los mass media neocoloniales intentan (y lo logran) destruir la conciencia nacional. Por el contrario, el tercer cine, a diferencia del cine comercial estadounidense, y del cine de autor y/o institucionalizado, aspira a la emancipación nacional y social latinoamericana para la *liberación total del hombre* (Grupo Cine Liberación, 1969), cuyas cadenas actuales son infringidas por el neocolonialismo imperialista. El enfoque de la industria cinematográfica imperialista se perfila así: *el hombre para el cine* (Grupo Cine Liberación, 1969). El Tercer Cine desplaza esta lógica: del hombre para el cine *al cine para el hombre*. Ante este escenario es que el Grupo de guerrilla cinematográfico abre su film *La hora de los hornos* (1968): “Nuestro primer gesto y palabra es la liberación” (min. 4:50’) Pero, ¿De qué liberación se trata? ¿Quién es el sujeto de esa liberación? ¿A quién pertenece ese acto?, ¿a quién no? Estas interrogantes son las que intentaré problematizar durante el presente trazo ensayístico. Primero que todo, se trata de la necesidad liberadora frente a la asfixia y dominación neocolonial. Neo-colonial en el sentido de que son las burguesías nacionales las cuales hacen de embajada para las inversiones extranjeras yanquis e inglesas. Las instituciones rígidas

coloniales han dado paso para que las burguesías nacionales actúen en conjunto con el capital transnacional movedido, desterritorializado y así disponer de todos los recursos naturales para su explotación. De esta manera, toda posible ganancia del y para el pueblo argentino, queda en manos de la burguesía nacional. Por tanto, se trata de combatir contra los enemigos del “género humano”, es decir, el imperialismo estadounidense, nos señala el Grupo Cine Liberación. Este es el contexto en el cual se fragua una de las producciones más emblemáticas del por entonces emergente nuevo cine latinoamericano, el cual proclama la venidera liberación total *del hombre*.

Primera imagen-movimiento

Evoquemos la escena de la subasta de los toros sementales (min. 29). El film pone en tela de juicio la posesión desigual de la riqueza, proponiendo durante todo su desarrollo la expropiación como forma de recuperar lo que es de los trabajadores. Sin embargo, habría que formular una interrogante respecto al objeto en pugilato, en este caso, las inconmensurables extensiones de tierra y todo lo viviente que la constituye, por ende, los animales-ganado: ¿qué sucede con su estatuto de propiedad, estatuto de cosa?, ¿el movimiento liberacionista peronista simplemente apunta a un cambio de

propietario de los medios de producción, ¿la explotación-destrucción de lo viviente, que constituye el medio natural de la extracción, se pone en tela de juicio? Esto es lo que vamos a revisar. De ser así, el peronismo quizá haga lectura un tanto alejada de los textos marxianos que fraseaban sobre la destrucción de las clases sociales como horizonte político para la liberación humana, cuya realización dependería de la destrucción de la propiedad privada, y por tanto de la insuficiencia que implicaría una simple transferencia, de una clase a otra, de los medios de producción.

El hombre latinoamericano está “des-humanizado”, el hombre neocolonial es un “sub-hombre”, al pueblo neocolonizado siempre se le ha querido restar categoría humana, al igual que los indígenas matak, señalan los realizadores de *La hora de los hornos*. En este sentido, *La hora de los hornos*, fundamentalmente, trata de una incitación que consiste en librar una lucha por el reconocimiento ontológico, en la medida que ve en la lucha de clases la manera de hacer efectiva la restitución de humanidad del hombre, del sub-hombre neocolonizado. El paso del sub-hombre al hombre nuevo, categoría de la que ya nos ocuparemos, supone una piel vieja que debe ser dejada atrás. Esa piel que guarda una animalidad, bestialidad, la cual es preciso rechazar y suprimir para por fin realizarse en tanto que hombre.

La naturaleza del imperialismo *bestializa al hombre*, nos dice Solanas-Getino, de ahí que para el film se trate de desterrar, expulsar todo lo animalesco y bestial de la existencia humana. En este sentido, el liberacionismo peronista no se distingue del liberalismo burgués, en donde toda forma de vida sólo es representada y comprendida a través de la dicotomía civilización-barbarie. Los burgueses civilizatorios justifican su dominación sobre la base de cierta animalidad zoológica del proletariado, y a su vez, el proletariado-campesino y la intelectualidad consciente que el Grupo Cine Liberación adhiere y promueve, quiere eliminar de sí mismo cualquier resabio de animalidad. Por tanto, surge una problemática insoslayable de la cual el Grupo Cine Liberación no se hace cargo, la cual se expresa de la siguiente manera: por un lado, la europización de las capas intelectuales Argentinas y latinoamericanas hacen propia la formulación filosófica-ontológica de la dicotomía liberal civilizatoria establecida por Sarmiento, la cual es articulada en base a la dialéctica civilización-barbarie, la emplean, desarrollan, y reproducen, en

tanto que esta dicotomía liberal no está sino fundada sobre las diferencias ontológicas hombre/animal (Agamben, 2006 y Chamayou, 2014). Es problemático que el propio movimiento de liberación mantenga un punto ciego tan importante para comprender el propio desarrollo de la lucha de fuerzas entre explotadores y explotados. En ese sentido, por más que esa división se intente invertir o bien destruir, si sólo se trata de un asunto de índole humana, es decir, si es que la dominación es una penuria que se acota a lo humano, la división ontológica queda perfectamente intacta. El *aluvión zoológico*² sigue bajo las mismas cadenas, pero con otros matarifes, más bien se intensifica en tanto que el hombre-proletario-campesino que alcanza su humanidad una vez destituida la dominación neocolonial, ejerce por fin su poder con justa razón sobre lo esencialmente animal.

La historia de latinoamericana es la historia de un interminable saqueo colonial, señalan Solanas y Getino en su film. No obstante, la veracidad e irrefutabilidad de esta afirmación, habría que reconocer el fondo de ese saqueo, el fondo disponible y *gratuito ahí*³ del cual se

² Así es como la elite oligárquica argentina denominaba al proletariado argentino. En Grupo Cine Liberación, *Hacia un tercer cine, Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el Tercer Mundo*, op. cit.

³ Es W. Benjamin quien nos advierte sobre en qué consiste ese marxismo vulgar que sólo se apoya en:

“la esencia del hombre es el trabajo”, “el trabajo hace al hombre, y el hombre se realiza en el trabajo”, no importando qué trabajo, qué y cómo es lo que ese trabajo objetiva para que el hombre se realice en tanto que hombre. <<De allí no habías más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico,

han apropiado los estados imperialistas. El hombre en tanto que fuerza de trabajo explotada y no propietario, es un elemento saqueado dentro de este saqueo total. Sin embargo, el movimiento Grupo Cine Liberación mantiene un cerco, un límite cuando se trata de pensar la explotación y su modificación. El liberacionismo de cine de guerrillas mantiene un a priori que fija la condición de disponibilidad de una apertura radical de lo natural viviente, y por sobre todo de lo animal, esperando inerte a ser objetivada por las fuerzas trabajadoras humanas.

El trabajo hace al hombre (Engels, 1876). Es preciso preguntar un poco más detenidamente los efectos de poder que constituye esta especie de adagio filosófico, para de esta manera realizar una revisión crítica del emergente nuevo cine latinoamericano. Con ello, es necesario reconocer que, *conciencia* en el caso de Marx y *trabajo* en el caso de cierto marxismo⁴, son dos facultades humanas

que se van a erigir como elementos definitorios y diferenciadores ontológicos respecto del animal, diferenciadores en tanto que establecen una distancia abisal entre esas dos formas de lo viviente.

Ciertos marxistas se lanzan sobre estos descubrimientos (que el hombre sea un ‘toolmaking animal’) para hacer de ellos un uso ideológico que, aun estando dirigido contra determinados argumentos del espiritualismo, abren la mayor vía a un nuevo espiritualismo: el del Humanismo teórico. La noción sobre la cual se juega la suerte de esta empresa ideológica, es o bien la noción de trabajo (la esencia del hombre es el trabajo), o bien la noción, más “marxista” en apariencia, pero de hecho equivalente, de “trabajo social”. La operación ideológica que yo quiero denunciar es simple. Consiste en dar una nueva “salida” al Humanismo teórico reactivando la noción ideológica de “trabajo”, sobre el fondo del complejo teórico siguiente: Esencia del hombre =

representaba [por sí solo] una acción política. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección. El Programa de Gotha ya lleva huellas de esta confusión. Define al trabajo como “la fuente de toda riqueza y de toda cultura”. Barruntando cosas malas, Marx repuso que el hombre que no posee otra propiedad más que su fuerza de trabajo... Josef Dietzgen declara: “Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo” ... Este concepto de marxismo vulgar... solo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad... El trabajo, tal

como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado... Al concepto corrompido del trabajo corresponde su complemento aquella naturaleza que, como se expresó Dietzgen, “está gratis allí”>>. En Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, traducción Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, LOM ediciones, tesis XI.

⁴ Revisar Engels, F., *El papel del trabajo en el paso del mono al hombre* (1876) en www.marxists.org

trabajo (o trabajo social) = creación del Hombre por el Hombre = Hombre Sujeto de la Historia = Historia como proceso teniendo al Hombre (o al trabajo humano) como Sujeto. Todo sucede como si los recientes descubrimientos de la paleontología humana dieran así “luz verde” a una reactivación, lanzamiento, recuperación, del Humanismo teórico (Althusser, s.f., p. 45).

El concepto de trabajo, nos dice Althusser, y antes Benjamin, es un *obstáculo epistemológico* para el desarrollo de la teoría marxista. La diferencia específica que distingue las formas de existencia de las especies animales, no es el “trabajo social”, sino la estructura social de la producción y de la reproducción de la existencia de las formaciones sociales, es decir, “las relaciones sociales que dirigen la aplicación de la fuerza de trabajo en el proceso de trabajo, y todos sus efectos” (Althusser, s.f., p. 48). Ahora, inclusive en esa superación de las categorías religiosas e idealistas del humanismo teórico (Ser, Hombre, Género, Esencia, etc.) sobrevive un humanismo que vuelve un poco más estrecha, pero evidente, la línea entre diferencia y jerarquía ontológica humano/animal. Así lo explica el hecho de que los proyectos socialistas más organizados como el de la URSS, y el mismo análisis de Althusser, como luego veremos, nunca cesaron de llenar las neveras con cuerpos de animales muertos

para la “necesidad” humana, por su parte Hugo Chávez no dudó un segundo en proclamar que el pueblo necesitaba carne, y así lo explican las innumerables organizaciones, movimientos y agenciamientos marxistas pro liberación del hombre, proclamas liberacionistas pronunciadas desde y exclusivamente para lo humano. El cerco de la comunidad ética queda cercado con púas, pertenece a lo humano. De ahí que para un pensador de la animalidad como lo es Derrida, se trate, primero que todo, de transgredir estos límites para reinventar una ética que no se agote en los intereses ni deseos humanos.

Segunda imagen-movimiento

Volvamos a *La hora de los hornos*. La otra imagen-escena, imagen-movimiento, y la que más nos obliga a reconocer la problemática en cuestión, pues deja en evidencia el neo humanismo al que *La hora de los hornos* adscribe, es el que se desarrolla en el matadero (min. 53’), entre los matarifes y las vacas degolladas y azotadas con un combo de hierro. En el ojo agónico que la cámara-munición logra detenerse con marcado interés, el animal-ganado no tiene un valor más que como dato ganadero, como mercancía industrial, como dato estadístico industrial del análisis marxista: la denuncia por parte del Grupo consiste en constatar que, la oligarquía trasandina es propietaria de más

del 90% de la industria ganadera de ese país. Sin embargo, cómo recién señalábamos, es como si el film estuviera diciendo: “vamos por la expropiación, pero mantengamos intactas las condiciones de explotación de los animales-ganado”. La jerarquía ontológica humano-animal queda incólume. Es al interior de un matadero donde se deja ver la cojera, el punto ciego más antiguo, actual y constituyente del marxismo: su estar atrapado en lo humano. La imagen metafórica del matarife que maltrata hasta matar al ternero con un golpe en la cabeza o mediante el degollamiento hasta el vaciamiento sanguíneo, funciona como analogía de la relación entre elite nacional-extranjera y proletariado-campesinado nacional, pero al mismo tiempo muestra la

relación que ni el marxismo más anticolonial desea suprimir, es decir, la relación especista⁵ que, inclusive los discursos y movimientos emancipatorios contemporáneos más importantes no quisieron modificar. El animal viviente imposibilitado de acceder a la conciencia ni de transformar el mundo mediante su actividad trabajadora, pareciera que tampoco puede sufrir. Ahora, cuál es la formulación de la conciencia, que según creo, está a la base, tanto en el soporte doctrinario peronista de Solanas y Getino como en el de Birri. Antes, es preciso hacer el puente con Althusser, quien señala que:

Nadie se sorprenderá, en estas condiciones, de la extrema importancia ideológica de la cuestión de la definición

⁵ Por especismo entendemos aquella comprensión de lo viviente que superpone una especie por sobre la otra, en este caso, la animal-humana por sobre la animal. Es así como podríamos hacer una revisión de que toda la filosofía occidental, exceptuando algunos casos (Spinoza, quizás) no se trata más que de una incansable voluntad de definir lo propio de lo humano, pero sólo a partir de la devaluación ontológica, de la devaluación de la existencia de todo lo que no es humano, especialmente del animal. En este sentido, la filosofía occidental es esencialmente especista. No obstante, lo esclarecedor de la voluntad filosófica que denunciamos, asumimos la deuda teórica y conceptual que seguimos manteniendo con el concepto de especismo como de anti-especismo. Se hace necesario, por tanto, hacer una revisión crítica de los postulados que van de Aristóteles, en donde el lenguaje es el criterio de valoración de lo viviente, siendo el hombre el único ser vivo que posee la

palabra hablada, pasando por toda la herencia medieval que edifica la posterior filosofía moderna, y toda la producción filosófica que se va ir abriendo camino. Tal vez es G. Agamben, pero más J. Derrida, el que ha problematizado en sus trabajos esta incesante voluntad filosófica de ficcionar lo propio de lo humano a costa de una devaluación de lo animal, el cual, haciendo una rápida revisión, constata que la formulación que está presente desde Aristóteles a Heidegger y Lacan, es esa que consiste en sólo reconocer reacción, pero no respuesta en el animal. El animal emite ruido, pareciera que se puede comunicar entre especie, pero nunca responder, mas, ¿responder ante quién?, ante la finitud lingüística humana. Respecto a esto, surge la necesidad imperiosa de cambiar de aparato comprensivo, siendo Derrida el que incita a este movimiento. Lo que habría que preguntarse sobre los animales no es tanto si es que pueden responder, hablar, sino, si es que pueden sufrir, sentir dolor.

de la especie humana, en lo que la distingue de las especies animales. Esta cuestión ha servido durante mucho tiempo bajo formas abiertas, sirve todavía masivamente bajo formas transpuestas, de apuesta simbólica donde se juega el destino de la ideología religiosa y moral, ante todo el destino de la religión, de las instituciones (la Iglesia y sus poderes) y de los grandes intereses políticos que le están ligados (en definitiva, de las relaciones de dominación de clase) (Althusser, 1967, p. 47)

Efectivamente, el asunto de la definición de la especie humana conlleva un problema político de clase: la burguesía ve en las masas enfurecidas, irracionalidad, salvajismo inconsciencia, inmoralidad, bestialidad, barbarie, etc. Sin embargo, y es a lo que inclusive Althusser, crítico del humanismo, tampoco toca ni considera, el problema de la definición de la especie humana no sólo es un asunto de clase, sino que, de dominación sobre las otras especies vivientes, es decir, un problema de índole esencialmente especista. En toda ontología, sobre todo en esa que traza una línea de demarcación entre lo humano y lo animal, se juega una política, una dominación real. Para otro momento quedará la discusión de cómo este film no sólo está marcado de un importante neo humanismo especista, sino que al mismo tiempo que la emancipación está regulada por el ideal del

género humano que se diferencia del animal, en casi todo su desarrollo es la virilidad masculina la que se erige como el atributo constituyente del sujeto facultado a ejecutar el acto de liberación. Este otro reconocimiento que es posible hacer, no se distancia para nada del que nosotros intentamos desarrollar, pues, como bien lo ha mostrado Mónica Cragolini, las soberanías modernas han podido edificar su ejercicio del poder mediante la figura de un soberano viril y masculino que tiene la facultad de devorarse al otro, al animal.

2.

¿Qué cine necesitan los pueblos subdesarrollados de América latina?, se pregunta Birri. Un cine que los desarrolle, que les dé conciencia, que los haga tomar conciencia, que fortalezca la conciencia revolucionaria: “Nos interesa hacer un hombre nuevo” (Birri, 1962) tal como lo señalaba el comandante Che Guevara, quien entiende que, el verdadero comunista, el verdadero revolucionario es aquel que considera siempre los grandes problemas de la humanidad como sus problemas personales. En este sentido es que fue importantísimo para Guevara el joven Marx de los *Manuscritos Económico-Filosóficos del 1844*, en la medida que mantiene el tono de la formulación marxiana que comprende al hombre como individuo humano y a la vez como aquel

que la van los problemas de su liberación como ser social, dado que insiste en la importancia de la conciencia en la lucha contra la enajenación. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo. A propósito de la búsqueda del hombre nuevo, Löwy nos señala:

El internacionalismo del Che -a la vez modo de vida, fe secular, imperativo categórico y patria espiritual- fue la expresión más auténtica, más pura, más combativa y más concreta de este humanismo revolucionario” [...] El ser humano de esta nueva sociedad, que el Che llamaba «el hombre nuevo» o «el hombre del siglo XXI» sería el individuo que ha roto las cadenas de la enajenación, y que se relaciona con los demás con lazos de solidaridad real, de fraternidad universal concreta. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer el hombre nuevo (Löwy, s.f)

Por tanto, ¿cuál es el cine que interesa hacer a Birri? uno en donde el cine nuevo será la herramienta fundamental para la consecución de un objetivo: la construcción del hombre nuevo. Este cine nuevo se distancia del cine comercial irreal de la época. Es uno que intenta asir la realidad tal como es. Estamos ante la emergencia del documental social, del cine realista, heredero del neorrealismo

italiano, que en su especificidad latinoamericana no trabaja sino para que el pueblo tome conciencia de su/la realidad. Para que pueda cambiar de la *subvida a la vida* (Birri, 1962, p. 22). Dado que la conciencia resuena a todo momento, habría que preguntar ¿Por qué la conciencia aparece a borbotones en el manifiesto de Birri?

La condición de lo viviente, tanto para Birri como para Solanas-Getino, sólo es valorizada en la medida que es la conciencia y por tanto la conciencia de sí, la que permite a la vida pensarse a sí misma. Es aquí, y es la hipótesis que me gustaría proponer, donde la formulación marxiana de que el hombre se diferencia respecto a lo animal en tanto que aquel posee *actividad vital consciente* (Marx, 2013, p. 147), se hace carne y hueso en un sueño liberacionista que concibe como sujeto de ese acto a una porción, a sólo un modo de lo viviente: el homo sapiens. Si bien éste puede estar enajenado, es la única modulación de lo viviente que le es posible acceder a la conciencia, lo cual no sólo lo hace diferente, sino que al mismo tiempo eleva su estatuto ontológico hasta configurar su reino en la tierra. Es el hombre, lo humano, el único modo de vida que puede acceder a la conciencia, y por tanto a la liberación. Se trata, entonces de una limitación y reducción de la categoría de liberación. Limitación interesada, teórica y práctica. El marxismo peronista

respira y suda conciencia, y tal vez, teóricamente, este sea el punto ciego u olvido más relevante, a mi parecer, que atraviesa su teoría y práctica emancipatoria.

Nuevamente, Althusser nos enseña que:

De hecho, la lucha revolucionaria tiene siempre por objetivo el fin de la explotación, y por tanto la liberación del hombre, pero, en su primera fase histórica, debe, como Marx lo preveía, tomar la forma de la lucha de clases. El humanismo revolucionario no podría ser, entonces, más que un humanismo de clase, el humanismo proletario. Fin de la explotación del hombre quería decir fin de la explotación de clase. Liberación del hombre quería decir liberación de la clase obrera a través de la dictadura del proletariado (Althusser, 1967, p. 142).

La pregunta que formulaba en un principio decanta su respuesta. La dictadura del proletariado propuesta por cierta parte del nuevo cine latinoamericano, también por Althusser y por aquel marxismo que tanto en su práctica como en su teoría han establecido una distancia irreconciliable entre lo humano y el animal a partir del atributo conciencia, no sólo consiste en suprimir el ejército permanente para

articular uno del proletariado (Lenin), ni articular la violencia popular para desandar el reflujo burgués, sino que también es una dictadura sobre lo viviente, sobre lo animal, toda vez que la conciencia como atributo exclusivo empuña el movimiento de liberación.

Para ir finalizando. Cuando Birri y el instituto de cinematografía del litoral lanzan *Los inundados*, film que describe cómo es que los inundados acuden deseosos de un asistencialismo gubernamental que nunca cumple, que sólo promete y no realiza, la crítica que el grupo del litoral intenta instalar es una interpelación directa a las masas que no son conscientes de su capacidad revolucionaria para transformar su propia realidad. No obstante, la crítica a la dependencia de los inundados con las autoridades locales, pareciera que el procedimiento del grupo del litoral no es tan distinto como el que se avoca a criticar. El cine realista de Santa Fe es uno que quiere dotar, llenar de conciencia a ese pueblo inundado no sólo de agua, sino que también de dependencia institucional, y por tanto carente de aquella conciencia revolucionaria. El tercer cine, señala el Grupo Cine Liberación, suple la falta de conciencia de las masas para poder identificar quién es el enemigo.⁶ Tal vez,

⁶ “La acción descolonizadora a la colonización de las conciencias opone la revolución de las conciencias”, En Grupo Cine Liberación, *Hacia un tercer cine*,

Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el Tercer Mundo, op. cit.

acá también estamos presentes en otra forma del asistencialismo: el asistencialismo de la conciencia revolucionaria, la cual asiste a quienes carecen de ella. Este es el otro reverso de la conciencia, esta que siempre está en falta, tanto para los animales como para el pueblo incapaz de devenir pueblo revolucionario.

3.

Antes de terminar cabe dejar abierta unas interrogantes ¿La desalienación del hombre como elemento medular del proyecto marxiano y de la izquierda contemporánea, proyecto teórico como práctico, pasaría por restituirle al sujeto el producto de su actividad y su propia actividad?, es decir que el sujeto se realice en tanto que sujeto en la apropiación de su actividad, el trabajo, como de su producto, la mercancía, cuyo fondo no es otro que el fondo material de la naturaleza y sus distintas formas de vida. ¿En qué estado queda la división ontológica hombre/animal en el momento de la liberación, aun considerando la destrucción de la propiedad privada como horizonte político? ¿Cuál es el movimiento del sujeto, quien deja de serlo, quién pasa a ser objeto? En el mismo sentido es preciso preguntarse ¿Por qué es que todos los procesos revolucionarios tanto de masas como micro políticos, que tuvieron lugar

durante los siglos XIX, XX y en nuestra actualidad, reducen la emancipación a un movimiento y fin humano, en un primer momento acotado al hombre en tanto masculino, y contemporáneamente generando apertura a la mujer como sujeto político? De ser así, ¿se trataría nada más que de la eclosión de una ontología moderna humanista y antropocéntrica, de una filosofía del sujeto, cuyo supuesto fundamental es la identidad esencial del hombre y la naturaleza cuyo sujeto es lo humano? Ser radical, dice Marx, es ir a la raíz del hombre, y la raíz de éste es él mismo, pero este es hombre en tanto que *un ser-en-el-mundo* entre otros seres, *ser-en-el-mundo-de-lo-viviente*, por ende, *ser-en-el-mundo-animal*. Ahí, en esa modificación de la formulación marxiana, se encuentra, creo, una cuestión sugerente, imprescindible para la elaboración de las luchas por venir.

Es a partir de la preparación y el desarrollo de *El capital*, en donde las categorías constitutivas del Humanismo teórico marxiano han desaparecido: la ciencia de la historia no tiene por objeto la esencia del hombre, o del género humano, o la esencia de los hombres, sino más bien la historia de las formas de existencia específica de la especie humana. Marx muta teóricamente, desde la esencia del hombre, su ser genérico, el hombre como sujeto de la historia (*Manuscritos del 44 e Ideología alemana*), Marx feuerbachiano, a

fuerzas productivas, relaciones sociales de producción que, en su relación constituyen el modo de producción. Esto es expresión de lo que Althusser denomina: del joven Marx filósofo al maduro Marx científico. El cientificismo marxista no parte del hombre, sino que de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción que constituye a su vez el modo de producción. Sin embargo, por más que Althusser declare lo obsoleto del humanismo teórico que fija como punto de partida el hombre, aun con la potencia científica que implica la ruptura, el corte marxiano, el marxismo más anti humanista, sigue estando en deuda en comprender sólo y exclusivamente al hombre como sujeto-objeto del proceso de producción y liberación. Lo que quiero mostrar es que, y aquí *La hora de los hornos* es nuestro punto de referencia es que el marxismo, humanista o anti humanista, partiendo del hombre o de la estructura social, no deja de hacer filosofía, ética-política o ciencia, sino en pos y desde el hombre. Las bibliotecas y bitácoras siguen estando vacías en el apartado que imbrique modo de producción y especie. El modo de producción siempre ha sido una categoría de la cual se puede obtener un rendimiento que sólo declara la precariedad material y existencial de los humanos, pero es que ¿acaso el modo de producción capitalista no es el modo más *especista* que ha tenido lugar en el devenir de la civilización

occidental? Esto se les escapa a los analíticos marxistas que se sirven de la óptica del modo de producción para analizar y diagnosticar lo real, lo cual, al parecer, se reduce enteramente a lo humano. Los análisis marxista y progresistas continúan hablando del calentamiento global en clave humana liberal; “tenemos menos ‘recursos’” y a su vez *La hora de los hornos* no cesa de proclamar que el neocolonialismo encarnado en las naciones latinoamericanas es una modulación capitalista que solamente devora humanos, pues la naturaleza y su infinita composición, desde lo animal a lo bacterial, sólo es comprendido como dato disponible ahí para el uso humano. Especismo, especista, anti-especismo, conceptos que por más que escarbemos no vamos a encontrar en ningún ideario marxista contemporáneo. Ahí una deuda que no puede esperar a ser saldada por cualquier pensamiento y práctica que se declare anti humanista. La supremacía de la especie humana por sobre el animal, a partir de la razón, del lenguaje, de la significación, de la respuesta, del ser-para-la-muerte, de la historicidad, del erotismo, de la voluntad, y aquí, lo que nos convoca, de la *actividad*

*vital consciente*⁷ y del trabajo, elementos diferenciales respecto a lo animal que el marxismo humanista de los *Manuscritos del 44* deja prescritos para la posteridad política marxista, y, por tanto, también para Solanas-Getino y Birri, no son más que formulaciones sospechosas de un humanismo especista, susceptible de una confrontación radical.

GUSTAVO YAÑEZ GONZÁLEZ

Melipilla (1990). Egresado de filosofía en el ex pedagógico, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2016. Es diplomado en Filosofía Política por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), 2013. Ha trabajado en distintas cárceles realizando talleres de lecto-escritura y en establecimientos educacionales como profesor de filosofía. Junto a Herman Carvajal realizó el cortometraje *Mataperro*. Ocasionalmente es columnista en el diario El Desconcierto y El Ciudadano. Actualmente trabaja en su tesis de pregrado y es inspector en un liceo de la zona sur oriente de Santiago.

⁷ El hombre hace de su voluntad su propio objeto, puede decidir porque es consciente y la conciencia es siempre conciencia de sí, nada se le escapa, nada queda por fuera de ella; es la soberana absoluta. “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma, objeto de su voluntad y

de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad animal” Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2005, p. 112.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, L (s.f.). *La querrela del humanismo*. Recuperado de <http://files.intervencionalthusser.webnode.cl> / (s.f.). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI editores.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto, el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editores.
- Benjamin, W. (2009). *Sobre el concepto de historia*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Birri, F. (1962) *Cine y subdesarrollo*, Argentina. Recuperado de <https://comunicacionymedios.files.wordpress.com> / Film (1962) *Los inundados*. Argentina. Recuperado de www.youtube.com.
- Chamayou, G. (2014). *La caza del hombre. Historia y filosofía del poder cinegético*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- Cragolini, M. (s.f.). *Virilidad Carnívora: El ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente*. Buenos Aires: UCES. Recuperado de <http://dspace.uces.edu.ar>.
- Engels, F. (1876) *El papel del trabajo en el paso del mono al hombre*. Recuperado de www.marxists.org.
- Grupo Cine Liberación. (s.f.). *Hacia un tercer cine, Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el Tercer Mundo*, Argentina. Recuperado de



<http://fido.palermo.edu> / (s.f.) film *La hora de los hornos*, Argentina. Recuperado de www.youtube.com.

Lowy, M. (s.f.) *El humanismo revolucionario del Che*. Recuperado de www.rebellion.org.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

SOBRE LA SEXTA EXTINCIÓN (II) DE LA DOMESTICACIÓN A LA SEXTA EXTINCIÓN

Sobre a sexta extinção (II) Da domesticação à sexta extinção

About the sixth extinction (II) From domestication to the sixth extinction

José Miguel Esteban Cloquell¹

En este segundo trabajo sobre la sexta extinción (II), se exponen primeramente (1) algunas hipótesis que permiten situar sus orígenes en las prácticas agrícolas del Neolítico, para después explicar sucintamente algunas de las consecuencias de la domesticación sobre las especies no domésticas y su diversidad. Seguidamente (2), se aborda la hipótesis de Jacques Cauvin, quien postula revoluciones mentales y cambios simbólicos de orden religioso y antropomorfo como causas de la agricultura y de la domesticación de la naturaleza. Tras (3) contraponer estas hipótesis mentalistas con explicaciones darwinistas que atribuyen la domesticación a una relación simbiótica y co-evolutiva, (4) se intenta interpretar las tesis de Cauvin en términos de *razones* que legitiman religiosamente la domesticación y no de *causas* que la originan, incluyendo algunos pasajes del Pentateuco que ilustran esa justificación religiosa de la productividad agrícola. En (5) se explica la legitimación filosófica de la domesticación de la naturaleza mediante dicotomías excluyentes como una justificación del statu quo cristalizado en la revolución neolítica. Seguidamente, (6) se aducen algunos argumentos que vinculan estas dicotomías filosóficas con dependencias, miedos y obsesiones en las patologías del desarrollo, para

¹ Facultad de Filosofía, Universidad de Querétaro

finalmente (7) vincular la sexta extinción con las fantasías infantiles de omnipotencia haciendo uso de un texto de *El Malestar en la Cultura*, en el que Freud vincula los dioses de las religiones humanas con ideales civilizatorios vinculados a la domesticación total de la naturaleza y a la desaparición de los peligros que representa todo cuanto sea salvaje.

Palabras clave: Antropoceno, domesticación, agricultura, religión, legitimación.

Neste segundo trabalho sobre a sexta extinção (e II), expõem-se primeiramente (1) algumas hipóteses que permitem situar suas origens nas práticas agrícolas do neolítico, para depois explicar sucintamente algumas das consequências da domesticação sobre as espécies não domésticas e sua diversidade. Em seguida, (2) aborda-se a hipóteses de Cauvin, que postula revoluções mentais e mudanças simbólicas de ordem religiosa e antropomórfica como causas da agricultura e da domesticação da natureza. Logo (3) de contrapor tais hipóteses mentalistas com explicações darwinistas que atribuem à domesticação uma relação simbiótica e co-evolutiva, (4) tenta-se interpretar as teses de Cauvin em termos de *razões* que legitimam religiosamente a domesticação e não de *causas* que a geram, incluindo alguns textos do Pentateuco que ilustram tal justificação religiosa da produtividade agrícola. Em (5) explica-se a legitimação filosófica da domesticação da natureza através de dicotomias excludentes como uma justificação do status quo cristalizado na revolução neolítica. Em seguida (6) justificam-se alguns argumentos que vinculam tais dicotomias filosóficas com dependências, medos e obsessões próprias das patologias de desenvolvimento, para finalmente (7) relacionar a sexta extinção com as fantasias infantis de onipotência. Ao fim, interpretaremos um texto de *O Mal Estar na Cultura* em que Freud vincula os deuses das religiões humanas com ideais civilizatórios conectados à domesticação total da natureza e à desaparecimento dos perigos que representam tudo aquilo que seja selvagem.

Palavras-chave: Antropoceno, domesticação, agricultura, religião, legitimação.

This second research work on the sixth extinction (and II) firstly show (1) some hypothesis which enable tracking its roots back to Neolithic agro practices, then this paper concisely explains some of the consequences derived from domestication of undomesticated species and their diversity. Following that, (2) the paper discusses Cauvin hypothesis on mental revolutions and religious-based and anthropomorphic symbolic rearrangements as causes for agriculture and domestication of nature. After (3) proposing

counter-arguments against this mentalist hypothesis through Darwinian framework which entitles domestication to a symbiotic and co-evolutional relation, (4) one tries to read Cauvin thesis in terms of *reasons* which legitimate domestication religiously instead of *causes* that originate it, including some Pentateuch textbook that illustrate this religious justification on agricultural productivity.

In (5) the philosophical legitimization of natural domestication is explained through excluding dichotomies like a justification of the status quo, crystallised in the Neolithic revolution. Afterwards (6) the text invokes some arguments that link these philosophical dichotomies to addiction, fears and obsessions derived from pathologies of development, so finally (7) to relate the sixth extinction with childhood fantasies of omnipotence. At the end, we shall interpret a text from *Civilization and Its Discontents* in which Freud connects religious gods with civilizing process attached to total nature domestication and to the disappearance of the dangers representing all that is wild.

Key-words: Anthropocene, domestication, agriculture, religion, legitimatization.

1. Los Orígenes Neolíticos de la Sexta Extinción.

Según el Grupo de Estudio del Antropoceno de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas, el registro estratigráfico del período geológico bajo estudio se caracterizará por la notoria presencia de (1) residuos atómicos, (2) partículas de plástico en los sedimentos marinos y, sobre todo, (3) huesos fosilizados de aves domésticas como la gallina común (Carrington, 2016), la especie actualmente de mayor éxito reproductivo en toda la familia de las aves. La ingeniería genética permite ya producir en cadena animales domésticos que engordan más y antes, y que, gracias a redes de distribución mercantil cada vez más ágiles, proveen diariamente de carne a cientos de millones de familias de todo el planeta. La industria avícola mundial procesa más de miles de millones de pollos al día, mientras que en apenas unos siglos de vida urbana se han extinguido prácticamente todas las especies silvestres que compartían ancestro con las aves domésticas. En términos generales, la presencia de animales domésticos entre los marcadores del Antropoceno contrasta nítidamente con el abrupto declive del número de especies salvajes en el registro del período, tan sólo comparable con el de las cinco anteriores extinciones masivas.

Sumada a la probada correlación entre producción industrial de carne, gases de efecto invernadero, cambio climático y declive de la biodiversidad, la presencia mayoritaria de fósiles de animales domésticos en el registro geológico del Antropoceno robustece las hipótesis de William Ruddiman (2003) y Andrew Glikson (2014), quienes sitúan la domesticación neolítica de la naturaleza en los orígenes del Antropoceno, esto es, del mismo período geológico que, según dicha correlación, precipita la sexta extinción masiva de especies. Glikson y Ruddiman infieren sus hipótesis a partir de una marcada correlación estratigráfica entre la aparición de la agricultura y la ganadería y el incremento de gases de efecto invernadero en el registro geológico del Neolítico. Andrew Glikson ha denominado “La Gran Combustión del Neolítico” (Glikson, 2014) al incremento anómalo de los niveles de CO₂ y de metano, hace 8000 y 5000 años respectivamente, producto de la deforestación, los incendios y el cultivo de arroz en Eurasia. La gran combustión del Neolítico, según William Ruddiman, marca el inicio del Antropoceno: “El Antropoceno empezó hace miles de años, como resultado del descubrimiento de la agricultura y de las innovaciones tecnológicas en las prácticas agrícolas” (Ruddiman, 2003, p. 261). Como la sexta extinción, el calentamiento global de hoy podría tener antiguas raíces agrícolas².

² Las plagas y las pestes, el abandono de cultivos y la repoblación de bosques captadores de carbono

explican, según Ruddiman, las oscilaciones de CO₂ durante el último milenio, así como las oscilaciones

Desde las primeras etapas escolares, la historia oficial nos obliga a recitar que la invención de la agricultura permitió nuestro ingreso en la senda segura de la civilización, empujando a la humanidad a superar finalmente su prolongada condición primitiva, dejando atrás una existencia nómada y menesterosa, regida exclusivamente por ciclos naturales y fuerzas atávicas. Las investigaciones de Glickman y Ruddiman permiten ahora ubicar la aparición de la agricultura en un marco mucho más amplio de la historia natural, reinterpretando esa supuesta gesta de la civilización como el primer punto de inflexión ecológica hacia el declive de la biodiversidad y la sexta extinción. Las innovaciones culturales posteriores al nacimiento de la agricultura (desde la fusión de los metales, el empleo de animales para arrastrar arados metálicos, la invención del arado de vertedera, hasta la mecanización, los fertilizantes, los pesticidas y las actuales semillas transgénicas) multiplicaron sinergias que han ido acelerando el firme declive de la diversidad biológica iniciado hace diez milenios. Esas invenciones tecnológicas han servido para maximizar la producción agrícola, dando paso a nuevos procesos de retroalimentación positiva entre el incremento de la producción de alimentos

y el crecimiento demográfico de las poblaciones sedentarias (Tudge, 2000, p. 21). Las consecuencias ecológicas de estas sinergias entre las dinámicas productivas y el crecimiento demográfico se concretan en la pérdida y la fragmentación de los hábitats de las especies no domésticas y la desaparición de corredores naturales entre sus distintas poblaciones. Finalmente, la contracción y la fragmentación de los hábitats de los distintos biomas producen una merma considerable en la variabilidad genética de incontables especies salvajes, lo que incrementa su vulnerabilidad frente a plagas, fenómenos atmosféricos u otros factores ambientales.

Pero los efectos de la domesticación sobre la diversidad biológica no se agotan en la fragmentación de hábitats silvestres. El inevitable flujo genético entre las especies domesticadas y las especies salvajes reduce el ajuste adaptativo de estas últimas, al tiempo que amplía la brecha entre la presente tasa de extinción y la tasa de extinción fondo (Turcotte, Araki, Karp, Poveda y Whitehead, 2017). La trayectoria general de la biodiversidad hacia la sexta extinción parecía ya trazada desde el Neolítico.

Como ya anticipamos, en esa trayectoria general han ido precipitando con el tiempo una serie de puntos de

climáticas dentro de la llamada Pequeña Edad De Hielo (1300-1900 d.C).

inflexión ecológica que aceleraron el declive de la diversidad biológica. Los intercambios biológicos propios de las invasiones imperiales europeas y asiáticas, la expansión mercantil de la Europa renacentista y barroca, la Revolución Industrial, el uso de combustibles fósiles, el consumo excesivo de carne o la obsolescencia programada de los bienes de consumo, por ejemplo, imprimieron nuevos giros de declive acelerado de la biodiversidad, pero su ocaso inicia con la aparición de la agricultura en el Neolítico.

Pese a lo que digan unos cuantos negacionistas recalcitrantes, resulta innegable que la selección humana viene siendo el factor de mayor peso en la evolución biológica desde el Neolítico. Ese peso es hoy tan aplastante, que tendemos a ignorar que la civilización aún representa una parte infinitesimal de nuestra evolución como especie. Durante al menos el 95% de nuestra historia natural, la existencia de la especie humana no dependía de la domesticación de la naturaleza. La caza y la recolección eran modos de apropiación social de la naturaleza, ajustados adaptativamente a los ciclos ecológicos gracias a prácticas como la migración, que imitaba la conducta social de otros muchos seres vivos. La domesticación neolítica de la naturaleza desplazaba cientos de miles de años de prácticas bio-miméticas (Benyus, 2012) en favor de intervenciones que incidían en el

desarrollo ontogenético de los seres vivos, alterándolo a partir de la vigilancia y el control de funciones biológicas como la nutrición, la reproducción y la interacción social entre miembros de una misma especie o de especies distintas.

2. La hipótesis de Jacques Cauvin: contenidos simbólicos como causas mentales de la domesticación de la naturaleza

El campo semántico de términos como *invención cultural*, *intervención*, *vigilancia* y *control*, invita a equiparar la domesticación con un proceso iniciado por agentes causales que disponen de determinadas capacidades, contenidos e intenciones mentales. Algunos de los primeros arqueólogos europeos atribuyeron abiertamente la domesticación de animales a una toma de decisiones reflexiva y prudente de los últimos cazadores recolectores, provocada por su hartazgo ante las miserias de la vida nómada:

[Estaban] obligados a vivir al día, persiguiendo animales que cazar o que pescar. La prudencia les aconsejó juntar y llevar consigo las crías de las madres muertas en sus cacerías, para convertirse en pastores. Después abandonaron el nomadismo para obtener una residencia fija y se convirtieron en agricultores

(Daniel, 1967, citado en Budiansky, 1992, p. 40).

No es difícil imaginar los siguientes capítulos de este relato de progreso en la evolución de la cultura humana, según el cual, en un primer esfuerzo épico, los seres humanos lograron liberarse de las cadenas de la existencia animal. El arqueólogo Jacques Cauvin estableció una conexión causal entre la gesta heroica de la agricultura y las grandes revoluciones conceptuales del Neolítico, posibilitadas a su vez por capacidades, contenidos e intenciones de carácter exclusivamente mental, que predispusieron a ciertas poblaciones del creciente fértil a asumir intencionalmente el control de sus relaciones ecológicas con ciertas especies animales y vegetales, todo con la intención de abandonar las penurias de la subsistencia, optimizar su manutención y

procurar su crecimiento demográfico. En *El Nacimiento de los Dioses y el Origen de la Agricultura*, Cauvin (1994) atribuye explícitamente la domesticación de la naturaleza a una decisión consciente de la mente neolítica. En la domesticación de animales y plantas, mente y producción simbólica precedían, según Cauvin, a demografía y producción económica³.

Según Cauvin, la invención de la agricultura exigía antes “una revolución en los símbolos de la mente humana”, cuyo estallido también supone propiciado por la insatisfacción mental de los Sapiens prehistóricos ante las penurias propias de la vida nómada. En su opinión, la transformación simbólica que incontestablemente precedió y determinó causalmente la aparición de la agricultura fue de orden religioso. Para Cauvin, las figuras zoomorfas de los cazadores

³ Pero no fueron sólo los discursos arrogantes del humanismo (Ehrenfeld, 1981) los que responsabilizaron de la domesticación a decisiones conscientes de los humanos de la prehistoria. En un primer y controvertido estudio sobre la domesticación, Jared Diamond recurría a los resultados de la Paleopatología para brindar un recuento de los efectos patológicos que la domesticación tuvo sobre la vida humana en el Neolítico, calificando la agricultura como “*la peor equivocación que ha cometido la especie humana en toda su historia*”. Diamond no duda en atribuir el error a una decisión mal tomada: “*Conforme aumentó la densidad demográfica de las poblaciones de cazadores recolectores, los grupos tuvieron que elegir entre encontrar fórmulas para limitar su crecimiento o dar los primeros pasos a la agricultura*

para alimentar más bocas” (Diamond, 1987). Quienes eligieron la primera opción desaparecieron por la presión selectiva de los segundos, a cuyas poblaciones la agricultura premiaba con más bocas que nutrir y más brazos para producir... Según esta lógica, nosotros somos los sucesores de aquellas primeras sociedades de agricultores, nuestra cultura tecnológica es la heredera de la cultura agrícola, y la biodiversidad aquello que, como las sociedades nómadas de cazadores recolectores, sigue desapareciendo con la evolución de nuestros sistemas producción. Todo ello, según Diamond, por culpa de una mala decisión, una especie de pecado original que nos expulsó del paraíso de la caza y la recolección.

recolectores del Paleolítico Superior, por ejemplo, representaban un conjunto no estratificado de deidades en el que ninguna especie animal disponía de una autoridad por encima de las demás. La agricultura, sostiene Cauvin, fue posible gracias al reemplazo de esa serie transversal de símbolos zoomorfos por los símbolos antropomorfos de una deidad única, encarnada en el creciente fértil del Neolítico por la autoridad soberana de una antigua diosa oriental, en cuyo séquito de fieras peligrosas se concreta simbólicamente el poder para domesticar animales subordinados y familiares⁴ (Cauvin, 1994, p. 69). Con la topología vertical de la diosa de la fertilidad se transforma la imaginación humana en un *arriba*, donde reina la Madre Universal y un *abajo*, simbolizado por los brazos suplicantes de los seres humanos: “Resulta significativo que la mismísima noción de soberanía se manifieste por vez primera en

la imaginación artística del período Neolítico, mucho antes de que su trasposición social *causara* su aterrizaje sobre la tierra” (Cauvin, 1994, p. 71).

Nuestro énfasis en la palabra *causa* no es accidental. La nueva deidad transforma la autoconciencia del espíritu humano y

estimula en él nuevas iniciativas, como un antídoto jamás antes probado, que actúa por primera vez contra una vieja enfermedad existencial. Hasta ese momento las sociedades del Neolítico se habían limitado a ser espectadoras pasivas de los ciclos naturales de reproducción en el mundo vivo, pero a partir de entonces asumirían la responsabilidad de intervenir como productores activos. Esa intervención era tecnológicamente posible desde hacía tiempo, pero nunca antes habían pensado en esa idea, y ni siquiera habían sentido el deseo de hacerlo (Cauvin, 1994, p. 71).

⁴ Las excavaciones arqueológicas de Klaus Schmidt iban a prestar una ayuda inesperada a las tesis de Cauvin. En 1995, el arqueólogo alemán había dado con las ruinas Göbekli Tepe, una gran edificación construida en el territorio turco del creciente fértil. Considerado el primer templo religioso de la historia, Göbekli Tepe contenía varias esculturas antropomórficas, en forma de T, sin rostro, pero con brazos en los costados, que portaban sobre sí representaciones escultóricas de animales peligrosos para el hombre. Lo que resultaba muy enigmático era el volumen de la construcción y su datación: había sido levantada en el año 11500 A.C., varios siglos antes de la sedentarización y de las sociedades agrícolas. Según Schmidt, la

construcción de complejos monumentales contaba ya entre las capacidades de los cazadores-recolectores, y no solamente entre las comunidades sedentarias de agricultores. Según Schmidt, primero llegó el templo y la religión, después la ciudad y la agricultura. En su opinión, las figuras T son guardianes antropomórficos, y su séquito de animales peligrosos representan formas de dominar miedos ancestrales antes de dar paso al control neolítico del entorno mediante la agricultura y la domesticación (Schmidt, 2010). Sobra decir que hay arqueólogos que discrepan de esta controvertida interpretación y que no ven en Göbekli Tepe un lugar de culto, sino un conjunto habitacional (Banning, 2011).

Y no lo habían hecho *porque* la cultura aún no estaba preparada para la agricultura y la ganadería, con lo que Cauvin da a entender que la preparación exigiría una revolución simbólica, religiosa y antropomorfa: “El deseo de cambiar, de progresar, que caracteriza desde entonces la historia humana y que la diferencia de centenares de miles de años de lenta evolución, tiene su origen en esta revolución cultural” (Cauvin, 1994, p. 71).

3. La domesticación como resultado de presiones selectivas

Estudios mucho más recientes sobre los orígenes de la agricultura y la domesticación de animales desafían este modelo progresista de evolución cultural, retomando de alguna forma las tesis de Darwin. En *Variaciones de los animales y plantas bajo domesticación*, Darwin (1868) defendía que los mecanismos de la selección artificial no eran tan distintos de los de la selección natural. Según David Rindos y Stephen Budiansky, desde un enfoque darwinista, la selección artificial de las variaciones, de acuerdo con un diseño finalista en un ambiente cultural, obedece a los mismos mecanismos que la selección natural de las variaciones, independientemente de cualquier diseño, por obra de las presiones selectivas propias del entorno silvestre o nativo. Bajo este

enfoque evolutivo, lo que importa es la selección, no el agente selector ni los orígenes naturales o inducidos de las variaciones a seleccionar. Tanto la selección artificial o domesticación como la selección natural son el producto de las presiones selectivas presentes en sus respectivos ambientes, sean naturales o artificiales.

Más que como un producto de una intención deliberada, David Rindos caracteriza la domesticación como una relación co-evolutiva de mutualismo. En su opinión, las relaciones entre humanos domesticadores y plantas domesticadas no son diferentes de las que mantienen algunos insectos sociales con algunas plantas, como la relación simbiótica entre las hormigas y las acacias (Rindos, 1984, p. 102). Stephen Budiansky extiende la conclusión de Rindos a animales mamíferos como los osos hormigueros, en relación simbiótica con una especie de calabaza. Con el agua que le provee la calabaza, el oso hormiguero evita un peligroso desplazamiento a una fuente de agua, río o manantial, con lo que minimiza la probabilidad de ser depredado. La planta aprovecha la digestión del oso hormiguero como tratamiento previo para la germinación de sus duras semillas; el hábito del oso hormiguero de enterrar sus heces hace que estas semillas obtengan unas condiciones de profundidad y

fertilidad óptimas para que las semillas germinen y la calabaza se reproduzca. La clave de la relación está más del lado de la calabaza que del oso, piensa Budiansky. La calabaza ha perdido su toxicidad, de modo que resulta comestible para el oso hormiguero (Budiansky 1992, p. 102). Budiansky aduce este ejemplo de pérdida o supresión de factores protectores como una de las vías hacia la agricultura y la ganadería en tanto que relaciones simbióticas: las ventajas evolutivas de hacerse indefenso⁵.

Budiansky ha atribuido esas ventajas evolutivas a la neotenia, la retención de rasgos y conductas infantiles en el desarrollo animal. La neotenia facilita considerablemente la relación de domesticidad, dados los beneficios productivos que procura al domesticador y

el éxito reproductivo que procura a la especie domesticada. Según Budiansky, lo que mejor distingue a los animales domésticos de sus parientes salvajes es precisamente la retención de sus conductas juveniles y la reducción del período en el que alcanzan su madurez sexual. La neotenia actúa precisamente sobre los mecanismos del desarrollo ontogénico de los organismos, reteniendo rasgos que propician su domesticación al tiempo que se reducen los tiempos para su madurez sexual. “Un animal neoténico es aquel que alcanza la madurez sexual mucho antes de que se puedan activar y desarrollar completamente las conductas adultas de sus ancestros” (Budiansky, 1992, p. 119). La domesticación opera a partir de la neotenia, de la selección artificial y la cría en cautividad de especies que han retrasado

⁵No es difícil ver que la pérdida de la distancia de seguridad y de las reacciones de huida facilitan la domesticación del animal. Es posible que, en términos de calidad de vida individual, el animal domesticado no obtenga más que un déficit biológico. Pero no es ahí donde hay que buscar las ventajas adaptativas de la domesticación para el animal domesticado, según Budiansky, sino en el éxito reproductivo de su especie tras la selección artificial y la reproducción en cautividad. Recordemos los números de las poblaciones de gallinas de la presente industria avícola. Budiansky cree que, al seleccionar variantes neoténicas favorables a la domesticación, los cazadores recolectores hacían lo mismo que la evolución biológica había hecho cuando cambiaron las condiciones ambientales de la Edad de Hielo. Para Budiansky, la neotenia es el punto de confluencia entre evolución y domesticación. En *Homenaje*

biológico a Mickey Mouse, Stephen Jay Gould (citado en Gould, 2006) analizó el progresivo rejuvenecimiento de imagen de la caricatura del ratón de Disney como una especie de inversión neoténica de desarrollo ontogénico. Cuando debutó en el cine, el ratón Mickey no era ni tan inofensivo ni tenía el rostro tan redondeado, con las orejas de soplillo. El malicioso ratoncito de los comienzos se había convertido en un héroe nacional con las facciones y el comportamiento modélico de un niño bueno, apacible y encantador. Pese a no ser su intención, el rejuvenecimiento humano que desvela Gould en *Mickey Mouse* nos proporciona una acertada analogía con la domesticación de la naturaleza como control humano de la ontogénesis del organismo para hacerlo apto para el consumo biológico y cultural humano.

o suspendido la activación de determinadas fases del desarrollo previsto por su genotipo.

Como Budiansky, Melinda Zeder responsabiliza a la neotenia de las dos primeras vías hacia la domesticación: (1) la curiosidad infantil para aproximarse y carroñear los restos de los alimentos de grupos humanos a su vez tolerantes al comensalismo y (2) la conversión en dóciles rebaños de aquellas presas más indefensas y más tolerantes a la proximidad humana. La experiencia ya ganada en estas dos primeras vías dio paso, según Zeder, a una tercera vía (3), la intervención humana directa sobre especies más sumisas y más aptas. Con todo, y aunque el factor intencional es más evidente en la tercera vía, Zeder no excluye la intervención de factores intencionales en fases posteriores de las dos primeras, toda vez que, ya producidas las variaciones genéticas que dieron lugar a los rasgos favorables para la domesticación, hubo un factor *intencional* en la selección artificial y la cría en cautividad de los individuos con esas características neoténicas, como la indefensión y la curiosidad, y no con otras. Zeder ha categorizado muchos de los rasgos conductuales que facilitan la domesticación de los animales: su organización en grandes grupos gregarios estratificados jerárquicamente, su conducta sexual promiscua y dominada por los machos, su temprana madurez

sexual, su alimentación generalista u omnívora, su tolerancia ambiental, su baja dependencia de la búsqueda de madriguera o refugio... (Zeder, 2012, p. 166).

4. La confusión entre los orígenes causales de la domesticación y su legitimación cultural.

En cualquier caso, las investigaciones de Rindos, Budiansky y Zeder desmienten la tesis de Cauvin sobre los orígenes causales de la domesticación en pre-adaptaciones mentales, en revoluciones simbólicas o ideológicas conducentes a la intención y a la decisión de domesticar. La voluntad de domesticar no precedió causalmente a las *primeras* domesticaciones, que fueron fruto de variaciones favorables, no dirigidas más que por la propia dinámica selectiva entre mutaciones genéticas y cambios ambientales.

Y, aun así, la tesis de Cauvin sobre el carácter religioso de la revolución Neolítica no resulta tan desacertada cuando la interpretamos en términos de *razones* y no de *causas*. Atribuir las *causas* de la domesticación de plantas y animales a disposiciones de la mente neolítica hacia la religiosidad no es lo mismo que atribuir a esa mentalidad neolítica la capacidad de ofrecer *razones* religiosas para legitimar la domesticación como una de sus prácticas socio-ecológicas. Y aquí conviene recordar

esa larga historia humana en la que las producciones simbólicas de la cultura, las cosmogonías mitológicas, las representaciones de las artes plásticas, escénicas y musicales, al igual que productos más discursivos como la religión, la literatura, la filosofía y la ciencia han servido para legitimar culturalmente prácticas que, como la agricultura y la domesticación de animales, produjeron cambios en los medios de producción, en la apropiación de recursos bióticos y en la distribución social del poder, cambios que cristalizaron en cierto *statu quo*. Jared Diamond hablaba abiertamente de las relaciones de dominación, segregación y exclusión provocadas por los sistemas productivos del Neolítico basados en la agricultura y la domesticación de animales (Diamond, 2002). Las deidades de la fertilidad y sus atributos animales constituían representaciones religiosas de la domesticación y de la producción agropecuaria con la probable función de legitimar esas relaciones sociales, sea sólo entre seres humanos y seres humanos o entre seres humanos y animales domesticados. No sorprende que la representación divina de la fertilidad que Cauvin concibe entre las causas religiosas de la agricultura sirviera en realidad para legitimar un sistema de relaciones de dominación. No sería la última vez que el caudal simbólico de una cultura sirviera para justificar una determinada

correlación de fuerzas sociales. Autores como Jonathan Friedman hablan explícitamente de una economía política fundada en una “religión de la productividad” durante el Neolítico, cuya doble función consistía en administrar la acumulación de prestigio y generar votos propiciatorios a las divinidades para que concedieran cosechas de mayor riqueza, “una religión de la productividad en la que, en su inmediata apariencia, queda invertido el proceso real del trabajo. Los excedentes no se representan como producto del trabajo, sino como obra de los dioses” (Friedman, 1974, citado por Maissels, 1990).

Este tipo de ritos religiosos cumplen también cierta función causal, en la medida en que la legitimación religiosa retroalimenta positivamente las mismas prácticas de apropiación de la naturaleza que legitima. La religión no es el origen de la domesticación, pero la justifica y la potencia. Como afirmaba Paul Shepard, para los antiguos agricultores la madre es la metáfora viva del poder del universo. Plegarias y siembras son los insumos para lluvias y cosechas. Esta metáfora productivista tiene evidentes repercusiones en las sociedades humanas y animales. Cuando la producción no alcanza, la Diosa Madre proveedora se convierte para el agricultor en una temible y odiosa madrastra. O en el Padre Inmisericorde del Antiguo Testamento, capaz de negar el

pan, la lluvia y la cosecha a quienes desoyen su voz y perpetúan prácticas totémicas y paganas. Donde mejor se expresa la religión de la productividad propia del Pentateuco es en las bendiciones y las maldiciones del Deuteronomio:

Que el Señor mande contigo la bendición en tus graneros y en tus empresas [...], que te enriquezca con el fruto de tu vientre, el fruto de tu ganado y el fruto de tu suelo, en la tierra que el Señor había prometido a tus padres que te dará a ti [...] Que el señor te abra su rico almacén del cielo, dando a su tiempo la lluvia a la tierra y bendiciendo todas tus tareas (Deuteronomio 28: 8-12, citado en Schoekel, 1993, p. 346).

Pero ay de aquel que no escuche la voz de Dios y siga idolatrando animales, comiendo sangre, grasa y vísceras⁶ como los antiguos cazadores recolectores, o manteniendo tratos con los chamanes de la prehistoria:

⁶ El libro del Levítico contiene tabúes religiosos que condenan y excluyen las prácticas alimentarias de los cazadores recolectores. Hay animales puros, como los animales de pezuña hendida o bisulcos, apropiados para la domesticación ganadera, y animales impuros, como los insectos, los moluscos y demás invertebrados de las costas y de los bosques, propios de las actividades de recolección de aquellas sociedades que los hebreos deben detestar, pues Yahvé las detesta. También son impuros plantígrados como los osos, uno de los animales más poderosos en las mitologías prehistóricas

Maldito seas en la ciudad, maldito seas en el campo. Maldita tu cesta y tu artesa. Maldito sea el fruto de tu vientre, el fruto de tu suelo, las crías de tus reses y el parto de tus ovejas ... saldrás al campo cargado de semillas y recogerás una miseria, porque se lo comerá la langosta ... de tus árboles frutales y cosechas se apoderarán los insectos (Deuteronomio 28: 16-42, citado en Schoekel, 1993, pp. 346-347).

Yahvé recompensa a monoteístas civilizados e industrioses con los frutos de la agricultura, mientras condena a la miseria a quienes le desobedecen y siguen idolatrando animales o practicando costumbres alimentarias y sexuales propias de tribus salvajes, nómadas e incivilizadas. Deben asumir con contrición su responsabilidad por la mala cosecha y abandonar de una vez por todas esas prácticas anteriores a la civilización, si quieren recuperar el favor divino en forma de cosecha abundante. El texto bíblico emplea abiertamente el lenguaje simbólico de una religión de la productividad que

(Shepard y Sanders, 1990). Los hebreos no deben comer la carne de los animales desgarrados por una bestia en el campo, una referencia directa al carroñeo que también practicaban al menos las primeras sociedades humanas. Las aves de presa, que riegan la tierra de los cadáveres de otros animales son igualmente impuras. De los animales puros y aptos para sacrificios propiciatorios, Yahvé prohíbe comer precisamente la sangre, la grasa y las vísceras, precisamente aquellas más preciadas por los cazadores recolectores, dada su aportación calórica.

legítima las costumbres y las relaciones de poder de una cultura agrícola.

5. La legitimación filosófica de la domesticación y la dominación.

El discurso filosófico sobre la agricultura y la ganadería ha equiparado la domesticación humana de la naturaleza con su superación cultural. El acto fundacional de una cultura agrícola es la suspensión de la satisfacción inmediata de las necesidades biológicas que hace al hombre nómada y esclavo de la naturaleza. Con Hegel y Ortega, la astucia de la razón humana demora la gratificación instantánea e instintiva de las necesidades, poniendo a trabajar a la propia naturaleza para cubrirla *regularmente*, tanto las necesidades presentes como las futuras, y “liberando” para sí un tiempo que pasará a ser la Historia y unos esfuerzos que pasarán a ser los proyectos y los logros de la Cultura. La reconstrucción filosófica de la saga del progreso también fundaba la agricultura y la domesticación de los animales en una decisión soberana que la voluntad racional tomaba, no sólo por el bien de la especie humana, sino por el buen gobierno de todas las especies biológicas que, careciendo de razón, eran incapaces de conocer su verdadero lugar en un esquema teleológico superior. Según Cicerón, el cuerpo del buey estaba hecho para el yugo, el buey subyugado para la

agricultura, la agricultura para beneficio del hombre y, con el monoteísmo, el hombre para mayor gloria de Dios.

Durante siglos, la filosofía académica occidental ha intentado justificar la domesticación occidental del mundo - la redistribución, en beneficio de las élites, de las fuerzas ecológicas y psicológicas pertenecientes al conjunto de la vida - levantando una serie de oposiciones insalvables pero interconectadas, como la dicotomía entre humanidad y naturaleza, razón e instintos o alma y cuerpo. Algunos textos de la *Política* de Aristóteles justifican filosóficamente esta interconexión de dualismos subordinantes en una red de relaciones de poder propias de un gobierno centralizado por las élites. Pese a su extensión, la relevancia del texto de Aristóteles (1988) justifica su inclusión

Evidentemente, no puede negarse que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón y a la parte inteligente. La igualdad o la dislocación del poder, que se muestra entre estos diversos elementos, sería igualmente funesta para todos ellos. Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al

hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer. Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia (Aristóteles, Política 1, 2).

Dualismos filosóficos como los señalados en el texto aristotélico invierten y ocultan la dependencia de la cultura humana con respecto a las demás especies.

Aristóteles justifica que el ciudadano griego satisfaga las necesidades biológicas de su existencia gracias a la dominación de las demás especies animales, y a la esclavización de quienes no son ciudadanos, apelando a una serie de dicotomías ya preexistentes, verticales y excluyentes. Según Aristóteles, nada más *natural* que el cuerpo obedezca al alma, los sentidos a la razón, la hembra al varón, el esclavo al amo o los animales al hombre. Según el filósofo, la domesticación de los animales redundaba en su propio beneficio. Hoy sabemos que, en realidad, la domesticación de las especies conlleva su devaluación en términos biológicos. Y no resulta muy verosímil creer que Aristóteles esté pensando en beneficios darwinianos como el ajuste adaptativo y el éxito reproductivo de las especies domesticadas. Con todo, no podemos atribuir la errónea creencia de Aristóteles a la pobreza de los conocimientos zoológicos de la época. Además de ser una falsedad empírica, esa descripción supuestamente naturalista de las relaciones de dominación oculta la vulnerabilidad y la fragilidad de la existencia humana con la fuerza de exclusión de las dicotomías filosóficas. La discontinuidad entre humanidad y animalidad subordina la segunda a la

primera⁷, convirtiéndola en accidente y ensalzando así la excepcional omnipotencia de la razón humana, que puede controlar variables tan “accidentales” como las necesidades orgánicas de las especies y la capacidad ecológica de carga de los ecosistemas. La dicotomía excluyente entre cultura y naturaleza oculta la dependencia que las poblaciones humanas tienen de las demás especies y ecosistemas, al tiempo que justifica la violencia de su explotación⁸.

Históricamente, la dependencia ecológica de la vida humana ha originado todo tipo de miedos y obsesiones. Las dicotomías filosóficas pueden entenderse como recursos culturales que enmascaran la conversión del miedo al desamparo, al dolor, la enfermedad y la muerte, además de la hostilidad y el resentimiento contra una naturaleza que, por muy ajena que sea para el humanismo filosófico, hace posible la propia vida de la cultura. En términos

más freudianos, las instituciones de la vida civilizada pueden entenderse como las defensas levantadas por el super-yo/cultura contra la supuesta hostilidad del ello/naturaleza, síntomas de una vulnerabilidad que los dualismos filosóficos se encargaban de negar y ocultar.

6. Domesticación y regresión infantil.

Paul Shepard (1982) ha sugerido que el síndrome de domesticación, la generación de consecuencias imprevistas en la domesticación de las especies zoológicas puede entenderse también como un síndrome de regresión infantil derivado de la selección artificial de rasgos neoténicos ya señalada páginas atrás. Si anatómicamente significa un déficit, en términos conductuales la domesticación equivale a sustraerles a los organismos adultos de las especies de aquellos

⁷ “Eleva la humanidad por encima de la naturaleza ha costado unos cuantos miles de años. En este tiempo el pensamiento occidental ha caído en un estancamiento simplista de dualismos y discontinuidades: cuerpo y alma, mente y materia, tierra y cielo, hombre y naturaleza, bien y mal. No se trata de un dilema insoluble, aunque es mucho más peligroso de lo que nos permitimos averiguar” (Shepard, 1967, p. 113).

⁸ La pensadora ecofeminista Val Plumwood (1993) está convencida de que el patriarcado, la opresión y la domesticación de las mujeres, la conversión de lo femenino en categoría sexual y de las mujeres en máquinas reproductoras, no es independiente de la

domesticación de los animales, las plantas, las tierras, las aguas o las rocas, de la subordinación absoluta de todo lo no humano a las exigencias neuróticas de una mente desamparada e insegura. Mujer y naturaleza se identifican con la *otredad* enajenada, que no se sabe dominar, y que por lo tanto está pidiendo a gritos ser legítimamente gobernada y administrada. Al fin y al cabo, *husband* (esposo) y *husbandry* (ganadería, agricultura) comparten su origen etimológico. La violencia de género no es independiente de la violencia de especie que la mente domesticadora viene practicando desde el Neolítico.

comportamientos que los caracterizaban como tales a partir de su ontogénesis y de acuerdo con el orden de desarrollo previsto por su dotación genética específica. La domesticación, como vimos, prolonga intencionalmente las fases infantiles de su ontogénesis. La selección neoténica de rasgos y conductas favorables a la domesticación anula la autonomía de los animales domesticados, haciendo que dependan de los seres humanos para subsistir y reproducirse, tal y como las crías humanas dependen de sus progenitores para madurar. La domesticación de las plantas y la producción agraria también imponen a los organismos estrategias de regresión infantil en mayor o menor grado. La obsesión por los productos lleva al agricultor a suspender los procesos de sucesión ecológica en las fases iniciales, infantiles o inmaduras, durante las cuales se maximiza la producción de biomasa, impidiendo que los ecosistemas alcancen su clímax, la complejidad interespecífica propia de comunidades biológicas maduras y estables. El monocultivo de cereal, por ejemplo, no es tan distinto del césped del *green* de un campo de golf, rasurado puntualmente para mantenerlo eternamente infantil, sin tallos muertos, flores o florescencias (Haskell, 2014, p. 222), sin molestos hierbajos que impiden que ruede la pelota hasta el hoyo. Aplicamos pesticidas para minimizar la fricción en el *green* o para maximizar la

producción de semillas, pero en ambos casos desterramos las fuerzas biológicas que aseguran la variedad y la complejidad. Ese destierro simplifica el ecosistema agrario y lo desprotege ante nuevas amenazas para las que, dada su eterna juventud, no podrá desarrollar defensas. Cumplida la amenaza, no nos queda más remedio que aplicar nuevos pesticidas, y así sucesivamente...

Como el síndrome más general de domesticación, el síndrome de regresión infantil genera más necesidades de las que originalmente pretende satisfacer. Según Henry D. Thoreau:

El agricultor se empeña en resolver el problema de la subsistencia por medio de una fórmula más complicada que el problema en sí. Para proporcionarse los cordones de los zapatos especula en cabezas de ganado. Con habilidad prodigiosa ha colocado una trampa, provista de un delicado resorte, para atrapar la comodidad, pero se le va el pie y es él el que resulta cazado. He ahí la razón por la que es pobre. Y por parecidos motivos lo somos todos, en relación con las mil comodidades que disfruta el salvaje (Thoreau, 1998, p. 25).

La domesticación de la naturaleza no ahorra a la humanidad unos esfuerzos físicos que, una vez ahorrados, iban a liberar un tiempo precioso para los

proyectos espirituales de la cultura. Diga lo que diga Ortega, el esfuerzo por ahorrar esfuerzo nos encadena cada vez más al trabajo. En realidad, como sugiere Thoreau, los domesticadores de la naturaleza caen en trampas como las de las telarañas, en las que cuanto más se mueve la presa más apresada queda. El resultado inevitable de la domesticación es una huida hacia adelante, una espiral que pudo y puede producir vértigo y angustia. De este modo, la mente sedentaria se ha ido poblando de fantasmas que resultan difíciles de desalojar, como el miedo a la escasez y al desamparo. Paul Shepard ha intentado explicar nuestra destructividad ambiental y sus efectos sobre la diversidad de la vida como respuestas hostiles y arrogantes que en realidad ocultan debilidades, miedos y obsesiones. Shepard recurre al psicoanálisis de Freud para caracterizar muchas perturbaciones conductuales de la moderna mente urbana en términos de regresiones infantiles en su proceso de maduración: el temor al abandono, las fantasías infantiles de omnipotencia, las fijaciones orales, el miedo al desamparo, la incompetencia fisiológica, la obsesión por el alimento, la

absoluta dependencia de los individuos inmaduros, el narcisismo.

7. Conclusión. La sexta extinción y el malestar en la cultura del Antropoceno

La domesticación de la naturaleza significa la reducción de nuestro mundo circundante a las cosas hechas por y para los seres humanos⁹. Las variedades biológicas son reducidas a *existencias*, en el sentido heideggeriano de reservas almacenadas y disponibles. Dado que nos servimos de los objetos y los procesos del mundo circundante como medios de auto-representación, los animales humanos que crecen alejados de la diversidad de la vida corren el riesgo de quedarse estancados en narcisismos y fantasías infantiles de omnipotencia que resultan autodestructivas y que, inevitablemente, acaban por dañar el ambiente socio-ecológico del que, lo quieran o no, depende su propia existencia. En *El Malestar de la Cultura*, Sigmund Freud pronosticó acertadamente los impactos que las fantasías de omnipotencia de la cultura podrían tener sobre la integridad de la

⁹ Heidegger también parece señalar esos riesgos psicóticos en las apariencias engañosas de omnipotencia humana: “Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo

cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo” (Heidegger, 1994, pp. 28-29).

naturaleza.

Desde hace mucho tiempo el ser humano se había forjado un ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible para sus deseos o le estaba vedado, de modo que bien podríamos considerar a estos dioses como ideales de cultura [...] Así, reconocemos el elevado nivel cultural de un país cuando comprobamos que en él se realizan con perfección y eficacia cuanto atañe a la explotación de la tierra por el hombre y a la protección de éste contra las fuerzas elementales; es decir, en dos palabras, cuando todo está dispuesto para su mayor utilidad. En semejante país, los animales salvajes y dañinos habrán sido exterminados y florecerá la cría de los domésticos (Freud, 1993, p. 2024).

Nuestro mundo tecnológico y global se asemeja mucho al país de Freud. La idealización freudiana de una explotación óptima de la tierra se ha verificado y extendido hasta completar la mercantilización total, la disponibilidad para la economía de mercado de cualquier punto del globo planetario, desde la fracturación hidráulica de la corteza terrestre hasta la ocupación satelital de la termosfera. La biotecnología hace ahora florecer la cría de animales domésticos mediante la selección controlada de

aquellos genotipos que optimizan la producción de bienes para consumo humano. Pero el síndrome de domesticación prueba que optimizar el control de un proceso suele alterar el curso de muchos otros. Contrariamente a lo que sugería Freud, la sexta extinción de especies salvajes no es el fruto de un exterminio programado en favor de la cría de especies domésticas, sino una consecuencia no deseada de lo que para él eran *ideales* culturales de saber y de poder absolutos. Hemos visto que tales ideales no fueron los orígenes causales o las causas primeras de la domesticación, sino las razones que legitimaban y realimentaban las prácticas agrarias del Neolítico. Con el tiempo, la religión de la productividad se ha transformado en la ideología del progreso como crecimiento. El crecimiento económico, entendido como un desarrollo atento solo a directrices económicas -como un desarrollo que ignora los límites ecológicos de los sistemas económicos- genera hipertrofias, atrofas y otras patologías del desarrollo. El ocaso de la biodiversidad puede pues entenderse como el resultado de algunas psicopatologías del desarrollo -como las fantasías infantiles de omnipotencia, tan propias de esa imagen ideal de la civilización como una progresión ascendente hacia la movilización tecnológica de todas las fuerzas productivas de la naturaleza. Sabemos que tras ese ideal totalizador



suelen ocultarse patologías narcisistas. Quizá haya llegado el momento de releer con cuidado la obra de Erich Fromm, quien, pese a no vivir el delirio digital de nuestros días, vinculaba acertadamente la biofobia con el narcisismo y el exhibicionismo propios del consumidor compulsivo de modernas tecnologías (Fromm, 1964, p. 96)

JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL

Profesor de la Maestría en Filosofía Aplicada y el Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Pensamiento, Cultura y Sociedad de la Universidad de Querétaro y SNI 2 del sistema nacional de investigadores de México. Publicó también en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales “En lugar de ir al Zoo” (2015). Autor de algunos libros, *Empirismo sin Dogmas y Realismo* (Valencia 1990), *La Crítica Pragmatista de la Cultura* (San José de Costa Rica, 2001), *Variaciones del Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea* (Cuernavaca, 2006), *Normas y Prácticas en la Ciencia* (con Sergio Martínez, México 2008) y *Naturaleza y Conducta Humana* (Bloomington 2013), y *Complejidad Ambiental* (en prensa, con Mónica Ribeiro), y de numerosos artículos especializados, algunos de ellos en revistas como *Signos Filosóficos*, *Crítica*, *Diánoia*, *Tópicos* y *Teoría y Praxis*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (trad. en 1988). *Política*, Valdés (traductor), Madrid: Gredos.
- Banning, E. (2011). So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East. *Current Anthropology*, 52 (5), 619-660. doi: [goo.gl/U3Bd52](https://doi.org/10.1086/6601)
- Benyus, J. M. (2012). *Biomímesis*, Barcelona, España: Tusquets Editores S.A.
- Budiansky, S. (1992). *The Covenant of the Wild: Why Animals Chose Domestication*, New Haven: Yale University Press.
- Carrington, E. (31 de agosto de 2016). How domestic chicken rose to define the Anthropocene. *The Guardian*. Recuperado de www.theguardian.com/environment/2016/aug/31/domestic-chicken-anthropocene-humanity-influenced-epoch
- Cauvin, J. (1994). *The Births of Gods and the Origins of the Agriculture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwin, Ch. (1868). *The variation of animals and plants under domestication*, London, United Kingdom: John Murray.
- Diamond, J. (mayo de 1987). The Worst Mistake in the History of the Human Race. *Discover*. Recuperado de: goo.gl/M8zLN4
- Diamond, J. (2002). Evolution, consequences and future of plant and animal domestication. *Nature*, 418, 700-707. doi: [goo.gl/tgykPw](https://doi.org/10.1038/418700a)
- Ehrenfeld, D. (1981). *The Arrogance of Humanism*, Oxford: Oxford University Press.
- FAO (2006). *Livestock's Long Shadow: Environmental Issues and Options*. Recuperado de: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.htm>.
- Freud, S. (trad. 1993). *El malestar en la cultura*, Barcelona, España: Orbis.
- Fromm, E. (1964). *Anatomía de la Destructividad Humana*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Glikson, A. (2014). *Evolution of the Atmosphere, Fire and the Anthropocene Climate Event Horizon*, Canberra: Springer.
- Gould, S. J. (2006). *El pulgar del Panda*, Barcelona, España: Crítica.
- Haskell, D. G. (2014). En un metro cuadrado de bosque: Un año observando la naturaleza. Madrid, España: Turner Noema.
- Heidegger, M. (trad. en 1994). *La Pregunta por la Técnica*. En *Conferencias y Artículos* (pp. 9-37). Madrid, España: Ediciones del Serbal.
- Maissels, Ch. (1990). *The Emergence of Human Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and The Mastery of Nature*, London: Routledge.
- Rindos, D. (1984). *The Origins of Agriculture: An Evolutionary Perspective*, Orlando, Florida: Academic Press.
- Ruddiman, W. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of years ago. *Climatic Change*, 61 (3), 261–293. doi: [goo.gl/Yfpji9](https://doi.org/10.1023/a:1023827802319)
- Shepard, P. (1967). *Man in the Landscape: A Historic View of the Esthetics of Nature*. New York City, New York: Knopf.
- Shepard, P. (1982). *Madness and Nature*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Shepard, P. y Sanders, B. (1992). *The Sacred Paw: The Bear in Nature, Myth and Literature*. San Francisco: Arkana.
- Schmidt, K. (2010). Göbekli Tepe—the Stone Age Sanctuaries: New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. *Documenta Praehistorica*, 37, 239–256. doi: [goo.gl/zxWjtS](https://doi.org/10.13108/dp37.239)
- Schoekel, L. A. (1993). *Biblia del Peregrino*, Estella: Ediciones Cristiandad.
- Thoreau, H.D. (1998). *Walden o La Vida en los Bosques*, México: Editorial del Tomo.
- Tudge, C. (2000). *Neandertales, bandidos y granjeros. Cómo surgió realmente la agricultura*, Barcelona, España: Crítica.



Turcotte, M.M., Araki, H., Karp, D.S., Poveda, K y Whitehead, S.R. (2017). The eco-evolutionary impacts of domestication and agricultural practices on wild species. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 372 (1712), 1-9. doi: [goo.gl/BCKCZA](https://doi.org/10.1098/rstb.2016.0284)

Zeder, M. A. (2012). The Domestication of Animals. *Journal of Anthropological Research*, 68 (2), 161-190. doi: [goo.gl/By6Hgo](https://doi.org/10.1086/jar.68.2.3629284)

CABALLOS Y POLÍTICAS DE LA ANIMALIDAD. REFLEXIONES ACERCA DE UNA ETNOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

**Cavalos e políticas da animalidade. Reflexões sobre uma etnografia
contemporânea**

**Horses and animality policies. Reflections on a contemporary
ethnography**

Ana María Aboglio¹

En “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, texto publicado en *Las Fronteras de lo humano*, la antropóloga María Carman (2017) presenta algunos conceptos básicos de ética animal, derechos animales, biocentrismo y derechos de la naturaleza, en conjunción con sus observaciones respecto de ciertos colectivos animalistas que se oponen a la tracción a sangre equina. En torno al análisis crítico formulado por Carman, recorro su ensayo planteando los temas teórico-prácticos comprometidos y articulando una réplica al mismo. Mi propuesta es que la cuestión de la opresión animal no humana debe hacerse fundamentalmente desde la ética y los estudios críticos –a diferencia de la opinión de Carman– remitiendo a la antropología. Sin perjuicio de agradecerle que nos haga reflexionar respecto de posibles insuficiencias o desaciertos discursivos de colectivos animalistas, me permito señalar el sesgo (neo)especista subyacente en su trabajo, destacando cómo niega la existencia del animal no humano ignorando su intencionalidad y el estado de sometimiento de los

¹ Abogada, UBA.

Email: otramirada@anyaboglio.com

individuos que engloba en ese conjunto llamado “animales” o en esa entelequia llamada “especie”.

Palabras clave: derechos animales, antiespecismo, carreros, caballos, etnografía.

Em “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales” [O cavaliño de Boedo e o carroceiro sem nome: uma abordagem crítica dos direitos animais], texto publicado em *Las Fronteras de lo humano* [As Fronteiras do humano], a antropóloga María Carman (2017) apresenta alguns conceitos básicos da ética animal, dos direitos dos animais, do biocentrismo e dos direitos da natureza em conjunção com suas observações a respeito de certos coletivos animalistas que são contra a tração do sangue equino. Em torno da análise crítica formulada por Carman, recorro a seu ensaio redimensionando os temas teórico-práticos mencionados e articulando uma réplica aos mesmos. Minha proposta é que a questão concernente à opressão do animal não-humano deve se constituir fundamentalmente desde a ética e dos estudos críticos – apesar da opinião de Carman em relação à antropologia. Sem deixar de agradecê-la por nos ter feito refletir a respeito de possíveis insuficiências e desacertos discursivos dos coletivos animalistas, permito-me apontar a clave (neo) especista subjacente em seu trabalho, destacando o fato de que ela nega a existência do animal não-humano ao ignorar a sua intencionalidade e o estado de submissão dos indivíduos que englobam este conjunto chamado “animais” ou essa enteléquia designada “espécie”.

Palavras-chave: direitos dos animais, antiespecismo, carroceiros, cavalos, etnografia.

In “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales” [The little horse of Boedo and the charioteer without name: a critical approach to animal rights], text published in *Las Fronteras de lo humano* [The Boundaries of the human], the anthropologist María Carman (2017) presents some basic concepts of animal rights, animal ethics, biocentrism and rights of nature in conjunction with her observations regarding some groups of animal activists that are against equine blood traction. Around the critical analysis formulated by Carman, I would like to report myself to this essay by enlarging the theoretical-practical issues mentioned and by articulating a

response to these. My proposal is that the question referring to the non-human animal oppression should be made fundamentally from the ethics and the critical studies – despite Carman’s opinion about the anthropology. Without ceasing to thank her for making us reflect on the possible discursive insufficiencies and mistakes concerning the groups of animal activists, I would like to point out the (neo) speciesism bias which underlies her work by highlighting the fact that she denies the existence of the non-human animal when she ignores its intentionality and the state of submission of the individuals that constitute this group called “animals” or this entelechy named “species”.

Keywords: animal rights, antispeciesism, charioteer, horses, ethnography.

I.

En “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, María Carman (2017a) presenta los modos de identificación y de relación del proteccionismo animal en la metrópolis porteña, centrando su atención en el que tiene como objetivo el rescate de caballos y la prohibición de la tracción a sangre. Se trata de una ampliación y reformulación del texto publicado en la Revista THEOMAI (Carman, 2015). La misma autora hizo una reseña de la versión publicada en el libro, para la revista de la UNSAM, bajo el título “El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos” (2017b, p. 128-155).

Carman utiliza los criterios de Philippe Descola, quien aspira a superar la división entre naturaleza y cultura. El conocido antropólogo francés clasifica a las sociedades según se combinan *interioridades* y *fisicalidades*, las cuales remiten a la manera en que los individuos humanos se piensan a sí mismos y a cómo se relacionan con los no humanos y la naturaleza en general. Descola indica que a las interioridades hay que entenderlas “como una gama de propiedades reconocidas por todos los seres humanos y que coinciden en parte con lo que solemos llamar ‘espíritu’, ‘alma’ o ‘conciencia’:

intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o soñar” (2012, p.182) y que pueden incluir los principios que se creen causantes de la animación, “como el aliento o la energía vital, a la vez que nociones aun más abstractas, como la idea de que comparto con otros una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen...” (2012, p.182). Las fisicalidades, en cambio, son concernientes “a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensomotores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo...” (2012, p.183). Utiliza conceptos antropológicos ya conocidos, como los de animismo y totemismo, a los que resignifica y, según se conjugan interioridades y fisicalidades (Carman traduce “materialidades”), se presentan cuatro tipos ontológicos o “disposiciones del ser” (Descola, 2012, p.190). Así tenemos entonces:

1. Animismo: Semejanza en las interioridades y diferencia de las fisicalidades.
2. Naturalismo: Semejanza en las fisicalidades y diferencia en las interioridades.
3. Totemismo: Semejanza en las fisicalidades y en las interioridades.
4. Analogismo: Diferencia en las fisicalidades y en las interioridades.

Para el animismo, todas las cosas tienen un alma. Así lo creen desde los *Inuit* del Ártico hasta ciertos grupos amazónicos como los *Achuar* –pueblo especialmente estudiado por Descola– y otros del sudeste africano. Los seres con idéntica interioridad, incluyendo a las plantas, tienen capacidad de metamorfosis, adquiriendo diferentes formas (Descola, 2012, p.208).

En el naturalismo, propio de la visión occidental que cosifica a la naturaleza, los humanos son similares en cuanto a las fisicalidades, pero se diferencian de los no humanos por “la conciencia reflexiva, la subjetividad, el poder significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje...” (Descola, 2012, p.261-262). Son las diferencias aludidas por la tradición filosófica occidental y por posiciones metafísicas, religiosas o no, para justificar el dominio del humano sobre la naturaleza toda.

El término totemismo deriva de la lengua de los *ojiwba* y su significado es: *él es mi pariente*—aunque este pueblo del nordeste de EE.UU. en realidad es animista—. Determinadas tribus o clanes son asociados a una entidad natural, generalmente un animal, pero el vínculo es en realidad más profundo, porque deriva de una conexión más importante, como es la que se da con la tierra y ciertos seres ancestrales de los que proviene ese grupo (Carman, 2017a, p.153).

En el analogismo se da un fraccionamiento de los existentes en “una multiplicidad de esencias, formas y sustancias separadas por pequeñas distancias” (Descola, 2012, p.301) que se recomponen correlativamente en una especie de mundo paralelo. Es propio del nagualismo –donde cada humano tiene un doble animal–, de la geomancia o de la adivinación china. Descola destaca la gran inventiva que este sistema despliega para encontrar resonancias entre ambos mundos que determinan influencias paralelas. Por ello el término “analogismo” le parece el más apropiado (2012, p.302).

Como Descola considera que estos modos están presentes en todos los humanos –aunque sólo se manifiesta el que la cultura valoriza o despliega en concreto–, pasan a ser parte del humano, ontologizando así estas “disposiciones del ser” (2012, p.197 y ss.). Este planteo le sirve a Carman para establecer cómo, desde colectivos animalistas, se niega la división entre humano y animal propia del naturalismo dominante en la sociedad occidental, comenzando por exponer cuestiones propias de los derechos de la naturaleza y las modificaciones que se dan, principalmente en el derecho europeo, respecto de la condición jurídica de los no humanos.

Respecto del llamado giro biocéntrico, tanto la Constitución de Ecuador de 2008 como la de Bolivia de

2009 retoman las nociones indígenas del “buen vivir”, que significa una vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza y que contrastaría con el “vivir mejor” asociado al Progreso de las sociedades industriales. La idea del buen vivir sería lo que se conoce como *sumak kawsay* en quechua, o *suma qamaña* en aymara. Estas normas fundamentales establecen los llamados derechos de la naturaleza. Al respecto, Carman se pregunta con razón si el biocentrismo que propician no quedará en definitiva subsumido dentro del paradigma naturalista (2017a, p.161), al constatar que:

1. *Al revés de lo que sucede con las construcciones culturales del medio ambiente de las comunidades indígenas –que son secundarias respecto de sus acciones y saberes–, en las constituciones de Bolivia y Ecuador hay una dirección intelectual previa “que luego será o no una práctica efectiva en la vida de las personas”* (2017a, p.162);
2. *Existen planteos deterministas inversos implicados: mientras que en las cosmovisiones indígenas sus integrantes se perciben como parte de las fuerzas naturales que los dominan, los Estados modernos se conciben separados de una naturaleza a la que pretenden dominar* (2017a, pp.162-163);
3. *A su vez, las comunidades indígenas toman el lenguaje propio de esos Estados, y al hablar de “derechos” se muestran como comunidades en vías de desarrollo* (2017a, p.163);
4. *El giro biocéntrico resultaría discutible si determinados humanos, que son quienes instituyen la valoración, toman la voz de quien no la tiene como sería el caso de la Pachamama, para autorizar actividades que atentarían contra ciertos grupos humanos, por ejemplo, prohibiciones de caza y pesca o permisión de políticas de extractivismo sin consentimiento* (2017a, p.164).

No puedo dejar de acordar con estas inquietudes. En cuanto al cuarto punto, agrego que tales prohibiciones difícilmente se propondrían, atento a que incluso en el biocentrismo los conflictos de intereses siempre se resuelven a favor de los humanos. En relación al extractivismo está en lo cierto. De hecho ya sucede, por ejemplo en Ecuador. Maristella Svampa señala que los pueblos originarios no integran la agenda política argentina y que por ejemplo la ley 27007 de hidrocarburos del año 2014, que introduce el *fracking*, “no contempla en absoluto la consulta previa a los pueblos originarios” (2016, p.357), a pesar de la incorporación en todas las constituciones latinoamericanas del

Convenio de la OIT y de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de la ONU del 2007, que incorporan el derecho a la consulta previa, libre e informada.

Continúo en el apartado siguiente con el contenido del ensayo en cuanto a su presentación del antiespecismo, los derechos animales, el proteccionismo y el giro animal.

II.

Carman presenta el antiespecismo de una manera que, ante el lector, insiste en solaparse con las campañas y discursos de determinados colectivos humanos que no lo representan. Dicho de otro modo: la campaña y los discursos tratados no pueden arrogarse la representación del antiespecismo aunque algunos proteccionistas o activistas lo aleguen. Y si bien en algunos párrafos parece desligarlo, otros son una invitación a confundir las diferentes cuestiones que presenta.

A su vez, enlaza al antiespecismo con una determinada línea de atribución moral a los no humanos, la de la identidad, lo cual le permite relacionarlo rápidamente con la noción de persona y de derechos legales, con la posición de Peter Singery con el sensocentrismo, para resaltar las críticas que se han señalado a estas formulaciones y al filósofo australiano, muchas de las cuales comparto. Sin embargo, como expone Matthew Calarco

(2015), hay otras líneas por donde transita el concepto de especismo: la de la alteridad y la que denomina “indistinción”.

Respecto de la línea identitaria, dice Calarco que los filósofos que mantienen esta postura se apartan del discurso dominante de Occidente a través de dos pasos: actualizando la perspectiva ontológica bajo la influencia de Darwin para señalar la continuidad entre la vida animal y la vida animal humana, y aplicando el principio de igual consideración de intereses, común a muchos encuadres éticos (2015, p.11-14). Autores que la ejemplifican serían Peter Singer, Tom Regan y Paola Cavalieri. La consecuencia más importante sería llevar justicia a los animales (2015, p.20). Mientras algunos autores se concentran en el plano individual, enfocándose sólo en la difusión del veganismo, otros apuntan a la búsqueda de derechos legales, como el caso de Proyecto Gran Simio. Acoto que se han propuesto diferentes vías en el campo jurídico, tendientes a la descosificación de los animales no humanos (proceso denominado *dereification of animals* en inglés). El impacto positivo que puede producir el éxito de otorgar derechos a quienes son “iguales a nosotros”, es altamente discutible. Las limitaciones que observa Calarco estarían dadas porque el hecho de que el logocentrismo implica una ética racional sin apelación alguna a la emoción o la compasión, y por la creencia

de que sólo la razón es la que tiene fuerza transformadora en los cambios de comportamiento de los individuos. Como resultado de lo anterior, se plantea que solo la irracionalidad del especismo –un concepto central en esta postura– hace que no se aplique el principio de igual consideración también a los no humanos (2015, p.22 y ss.). Calarco dice que en realidad el problema reside en el humanocentrismo, definido como “un conjunto de relaciones y sistemas de poder al servicio de quienes son considerados por la cultura dominante como completa y apropiadamente humanos” (2015, p.25, de mi traducción). En este sentido, la posición identitaria es profundamente antropocéntrica.

Carman apunta que el antiespecismo toma valores de las sociedades protectoras del mundo anglosajón y de la Declaración de los Derechos animales del ‘78 (2017a, p.172). No es del todo correcto. La demarcación del antiespecismo de los valores capitales de esas sociedades inspiradas en el muy antropocéntrico principio de tratamiento humanitario, que dejan especialmente a salvo la explotación de los animales como recursos para comida y experimentación, es extremadamente relevante. Por

entonces, la conceptualización jurídico-filosófica de los “derechos” de los animales no humanos recién comenzaba a elaborarse. Quienes redactaron la Declaración conciliaron los intereses de los rubros representativos de las dos explotaciones que generan mayor cantidad de sufrimiento animal–experimentación y comida–, convirtiendo en contradictorio su propio articulado.²

Carman luego diferencia claramente la posición conservacionista de la antiespecista (2017a, p.173), aunque no menciona la aceptación que hace el conservacionismo ambientalista del uso de animales domesticados. Si bien va a criticar las jerarquizaciones observadas a Singer, lo hace omitiéndolas objeciones hechas al filósofo australiano desde otras posiciones éticas que critican, por ejemplo, el requisito de la autoconsciencia que establece para reconocer el interés en seguir viviendo aun animal. Recuerda las críticas hechas al sensocentrismo desde éticas ecológicas no antropocéntricas, debido a las entidades que quedarían fuera del círculo ético, para decir luego que: “En contraste con esta postura, recordemos que los innovadores derechos de la naturaleza consagrados en la Constitución de Ecuador apuntan a resguardar los

² En cuanto a la Declaración, reiteradamente se ha dicho que en 1978 la UNESCO proclamó la Declaración Universal de los Derechos Animales, aprobada luego conjuntamente con la ONU. Pero

al parecer, la UNESCO le prestó la sede a la Liga que proclamó esa Declaración. Ni la UNESCO ni la ONU dieron a conocer un documento oficial hasta hoy.

derechos de todos los animales, plantas y ecosistemas” (2017a, p.174). Parecería que comparte esta posición, donde los animales salvajes pueden ser usados dentro de un marco ecológico no antropocéntrico y donde los domesticados son reproducidos y utilizados como medios para fines humanos. Adscribiría entonces a la postura del bienestarismo, críticamente desarrollada por Gary L. Francione (1996; 2000; 2008), compatible en parte con la visión del “respeto a la naturaleza”.

Carman objeta las “políticas de la animalidad” a las que se refiere el giro animal del pensamiento, citando un dossier de “una revista argentina” donde un grupo de intelectuales propone escuchar “el dolor de esas voces” y “leyes concretas que amparen la fragilidad de la vida [Cragnolini, 2011. P.115]” (2017a, p.176). Encuentra, en estos argumentos, una vehemencia que para ella solo sería imaginable “ante un movimiento que persigue la liberación de los desclasados, o el fin del racismo y el hambre mundiales” (2017a, p.177). Podemos notar, al igual que a lo largo de todo su ensayo, el deslizamiento de cierta indignación ante una voz capaz de reclamar justicia para los animales no humanos. Percibo esta emoción en sintonía con la de Adela Cortina en *Las fronteras de la persona*

(2009), quien niega que los animales, con quienes no se debe ser cruel, sean sujetos de derechos en la medida en que lo son los seres humanos. Pero a Carman incluso no parece preocuparle el holocausto animal. Al menos no reserva una sola frase para manifestarlo. Es como si el mismo no fuera causado por la especie que, para ella, debe monopolizar nuestras preocupaciones. La perspectiva adecuada, dice, sería la de la antropología, porque la filosófica, a la que rechaza, no atendería el contexto específico: “El desarrollo especulativo ‘por el mundo que ‘deberíamos tener’ desanclado de los problemas reales de poblaciones específicas es una de mis principales objeciones a las formulaciones filosóficas del giro animal” (2017a, p.180).

Luego Carman comenta que el lenguaje de civilización y barbarie nutrió históricamente el debate de la protección animal en Argentina –citando a Sarmiento, Mitre, Magnasco y Onelli–, y que hoy es muy parecida la queja contra los carreros (2017a, p.183), aunque esta concepción evolucionista, jerárquica y dicotómica³, sería sobrepasada por el igualitarismo antiespecista (2017a, p.204).

El intenso trabajo etnográfico de Carman presenta aquí un enorme bache cuando intenta, ya no sólo unificar –para desacreditarlos– a las distintas ideologías

³ La autora se refiere a la corriente antropológica de fines del s.XIX, cuyos principales exponentes fueron Eduard Burnett Taylor y Lewis Morgan.

políticas y a los diversos estratos sociales que hoy bregan por prohibir la tracción a sangre, sino también inscribirlos históricamente en el bando de la “civilización” sarmientina. Si desde ya es cuestionable –por insuficiente– centrar el análisis político de nuestra realidad en el eje civilización/barbarie, cuando existen otros binomios a considerar también en este complejo y multifacético presente⁴, menos aceptable resulta utilizar aquél como principal –o único– meridiano divisor de las corrientes que a lo largo de más de doscientos años animaron nuestros debates políticos.

La certeza de que se trata de una operación que parte de un prejuicio y consigna sólo hechos que lo avalan me parece indudable. La mayor evidencia es la falta de fuentes bibliográficas citadas por Carman con relación al tema. La única utilizada, como fuente directa o indirecta, es el libro de Silvia Urich (2013). Sin embargo, Urich reivindica como próceres del proteccionismo a Sarmiento y a Perón. Marca la transversalidad del movimiento, que imposibilita catalogarlo en uno de los términos de la opción.

En diversos párrafos de su libro, Urich (2013), sin renegar de la compatibilidad de la matriz de ciertas ideas de la generación de Sarmiento con el

abrazo de la causa del proteccionismo, ya marca claramente algunos de los límites, afirmando que se estrechan aun más con el protagonismo de la denominada Generación del 80.

En el transcurso del siglo XX, los trazados de líneas paralelas antagónicas entre la defensa del proteccionismo en nombre de la civilización y la condena y estigmatización de los pobres como expresión de “la barbarie” no tienen sustento alguno. El peronismo lo desmiente. A menos que –a riesgo de que se levanten indignados de sus tumbas Arturo Jauretche, Raúl Scalabrini Ortiz, José María Rosa o Juan José Hernández Arregui– Carman ubique a Perón también en el bando de los “civilizados” que luchan contra la “barbarie” popular. En el postmoderno siglo XXI, donde las coincidencias en la acción o en la reacción reconocen procedencias de matrices ideológicas antagónicas, resulta más que limitado querer disciplinar la transversalidad de la cuestión ajustándola a la exclusividad de uno de los parámetros de la díada.

Y más allá de lo ideológico, ¿Es válido decir que el proteccionismo es un movimiento de clases medias o altas, cuando ya ni siquiera los pronunciamientos electorales reconocen

⁴ Por ejemplo democracia liberal/democracia social, patria/colonia, democracia/constitucionalismo, etc.

identidades o representaciones exclusivamente por “clases”? Según un informe de la CEPAL del año 2015, el 85% de los argentinos se reconoce como de clase media o media baja (Télam, 2015). ¿Cuál es el criterio distintivo de la “clase”? ¿Subjetivo? ¿Objetivo? Hay gente del PRO en el movimiento. Pero también peronistas, y de izquierda. Puede señalarse el voto de los Diputados del Frente de Izquierda pronunciándose por la prohibición de las “carreras de galgos”, que tiene algunas similitudes con este caso. Parece que hasta la denominada por sus críticos “izquierda dogmática” comprendió la transversalidad de algunas cuestiones que –sí y en buena hora– fueron promovidas por los progresistas europeizantes del siglo XIX, que tantos males nos causaron en otras materias, pero que hoy son reivindicadas por los “progresistas” y “revolucionarios” que creen que hay que rebelarse contra prácticas denigrantes y atentatorias de la dignidad de los seres sintientes. Esto no significa condenar a las personas que son carreros o galgueros. Lo que se les exige es que cesen esa explotación –o subexplotación–. Y se lo debe hacer con programas de apoyo para que accedan a otro sustento y salgan de la marginalidad. En ese sentido operan los programas de sustitución por motocarros u otras posibilidades laborales. Tampoco es clasista ni elitista pensar que una

Argentina pujante deberá resolver el tema de la ocupación y el sustento de otra manera, más inclusiva, más justa, y más digna para todos.

Por último, en este nexo que Carman señala entre la protección de los animales y las ideas de Sarmiento, debería recordarse que quien presidió la Sociedad Argentina Protectora de Animales fundada en 1879 procedía bajo las reglas que en ese momento habían comenzado a bregar por el “trato humanitario”. Épocas en que la concepción cartesiana fue cediendo a favor de la compasión, junto con la entrada del animal en el ámbito doméstico y la condena de la crueldad, a la que se intenta extraer de los ámbitos públicos. Todas las medidas para aliviar la sed y reducir el uso del látigo en los caballos de tiro, de las que se ocupó entre otras medidas, no distrajo su deseo de trasladar el espíritu parisino respirado durante su estadía en Francia y encarnado en el hipódromo que soñaba para Buenos Aires. En 1876 se inauguraría el Jockey Club, y con éste llegarían los pura sangre (Burballa, 2017). La Casa de Gobierno se convirtió en Rosada por la sangre bovina que mandó agregar a la cal con que se la pintó. El análisis de Carman –cuyo propio abuelo fue dueño de un hipódromo (2017a, p.247) –, ubicando una de las proyecciones históricas del proteccionismo argentino en una de las líneas históricas del debate decimonónico sarmientino de civilización

y barbarie, es reduccionista y por lo tanto, objetable. Más aun en una sociedad en la que siempre la explotación de los animales no humanos ha sido la base del poder económico de las clases dirigentes. Por eso es que, desde la posición abolicionista, no cabe la ironía con que Carman cita el caso de Jorge Martínez, a quien la Federación Ecuestre Argentina suspendió en 2014 por matar a su caballo tras haberlo arrojado al suelo en su haras, y del que dice que el “dato curioso es que el denostado empresario en cuestión es titular de la Cámara Argentina de la Industria Frigorífica de carnes y subproductos” (2017a, p.185). Efectivamente, su condición de victimario es considerablemente más comprometida.

Después de mencionar las actividades que usan caballos, como carreras, jineteadas, etc., que se sumarían a su uso “para trabajo”, y de señalar las diferentes protestas de activistas, Carman abre paso a su análisis acerca de la campaña por la prohibición de la tracción animal urbana, no sin antes advertir: “Como veremos, algunos fervientes defensores de animales no sienten contradicción alguna con la expresión de gestos discriminatorios hacia los pobres considerados antiecológicos” (2017a, p.188). Digo: algunos fervientes defensores de animales no se contradicen en absoluto, pero no los veremos en este ensayo.

III.

El título del texto de Carman –donde el diminutivo para el animal y la referencia a la falta de nombre del humano no son casuales –hace alusión al caso del caballo que, en mayo de 2009, en el barrio de Boedo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, murió ante las cámaras de TV. Carman cita a un adherente de Proyecto Caballos Libres: “...se cayó y como nadie lo ayudaba se dejó morir, [...] mientras el muchacho que le pegó hasta morir paseaba impunemente por el lugar” (2017a, p.191), aclarando que el relato omitió mostrar que el muchacho lloraba la muerte de su caballo. La autora a su vez omite mencionar las muchas razones por las que podría surgir este llanto, porque para Carman es la prueba de un vínculo íntimo y familiar. No puedo dejar de recordar la famosa frase que, con variantes, suele escucharse en boca de los feminicidas: “Ella me obligó, estoy destruido. Tuve que matarla porque no me hacía caso.” Igualmente se queja de que para los proteccionistas siempre habría *maltrato* pues no aceptan que pueda haber relaciones de cuidado y empatía hacia el caballo por parte de los cartoneros. Deberíamos recordar aquí los problemas del término *maltrato* desde el punto de vista de la visión abolicionista, el cual configura un tipo penal taxativamente regulado junto al de crueldad en la ley

penal 14.346, promulgada en 1954 bajo la presidencia de Perón, y que aún hoy se la sigue llamando erróneamente Ley Sarmiento. Una relación de dominio puede entablarse a través de un buen trato, el cual se mantendrá siempre que el sometido no resuelva liberarse o rechazarlas órdenes que se le imparten. El Humanismo no podría ni imaginarlo: los animales no humanos carecen de intencionalidad. A mi juicio, es una de sus más notorias características. La intencionalidad no reside en el *logos*. Es una característica presente en toda la materia viva, incluso la no consciente. Cuando el logocentrismo es el punto de partida jerárquico para pensar al resto de los seres vivos, nos obsesionamos con el espejo donde encontrar a quienes “se nos parecen” en pos de asignarles o no consideración moral plena. Desde ese lugar, los no humanos carecen de intencionalidad, pues se la estudia como una intención psíquica propia de la razón. Val Plumwood distingue la intencionalidad como elemento común a lo humano, lo natural y lo mental, dado que es un conjunto de notas diversas que son las que permiten observar diferencias de acuerdo a la manera en que se manifiestan en los seres vivos (2003, p.134 y ss.). El caballo está sometido en pos de una servidumbre dolorosa, porque el dolor es el eje del control psicofísico implementado para que haga lo que su

dueño quiera. Esto vale tanto para el trabajo de acarreo como para usarlo en jineteadas o cualquier otro “deporte” ecuestre e incluso en las aparentemente inocuas utilizaciones de las diferentes hipoterapias. El caballo o la yegua jamás eligen: bozales, frenos, cuerdas, riendas, estabulados, monturas y otros artefactos de control le hacen saber quién manda sobre ellos. Lo primero que hay que soterrar es cualquier indicio de intencionalidad que no coincida con los deseos de quienes lo usan para sus propios fines. Apresado en esta servidumbre, ya no puede más que subordinarse a este control forzado. Su destino incluye los mataderos y los centros de experimentación.

Carman describe las acciones de los grupos de rescate, sus charlas de “concientización” y el accionar en las redes sociales pidiendo a la sociedad que denuncie y colabore. Señala así que no sólo se busca rescatar sino que se impulsa una causa. La idea sería transformar una relación de *explotación* en una de *protección*, según el discurso proteccionista citado: “...que *las bestias de seres humanos dejen de maltratar a los pobres animales* ya que *los caballos sienten* y, en cambio, *los cartoneros no tienen sentimientos, ni educación, ni nada*” (2017a, p.191). Cuando el video institucional de Proyecto Caballos Libres se refiere a la “esclavitud”, dice que parece remitirse “menos a una estrategia de

supervivencia individual o familiar que a una práctica capitalista a gran escala” (2017a, p.195). ¿Está sugiriendo que la esclavitud sólo puede ser posible dentro de la práctica capitalista? En tal caso, sabemos que no es así. Pero tampoco admite que haya esclavitud animal en la gran escala. Por otro lado, las condiciones de precariedad de quienes utilizan al caballo para acarreo, hacen más fácil el olvido del hondo alcance de la esclavitud animal no humana. Hago por ello una lectura menos lapidaria del siguiente registro. Carman relata que la fundadora del grupo PCL, a su pregunta acerca de cuál debería ser la política estatal hacia los cartoneros, le contestó que la prioridad es hacer cumplir la ley (2017a, p.193). Entonces Carman desliza a Judith Butler, quien diría que “para que esas vidas degradadas no existan, lo importante es que no sean experimentados a través del cuerpo. Esos cartoneros serán menos ‘reales’ en la medida en que no formen parte del universo sensorial de sus detractores” (2017a, p.193). Es una asociación capciosa, porque la respuesta es dada ante una pregunta formulada en circunstancias específicas, cuando la proteccionista está montando guardia en Puente Alsina. No quiere decir que lo haya pensado como respuesta a una política de fondo. Como sabemos, la idea era incomodar a quienes entraban en zonas de acceso prohibido a la tracción a sangre como es la Ciudad

Autónoma de Buenos Aires, generada por la impotencia ante el aumento de los casos de maltrato y crueldad tipificados por la ley de protección animal y el incumplimiento de ciertas normas. Esto lo afirmo más allá de la efectividad o de la lucidez de esta idea como estrategia de protección animal.

Carman indica que cada vez que escucha al coordinador de la campaña de Basta de Tas, piensa que el santuario aparece “como la delimitación de un espacio sagrado para un animal totémico” (2017a, p.194). Supongo que también podemos pensarlo como una de las pocas opciones que tiene el caballo para vivir sin ser instrumentalizado. Señala también el contraste con el santuario en la incorporación a la familia que harían los cartoneros, “edificando espacios *ad hoc* para sus caballos en las proximidades de su hábitat” (Carman, 2017a, p.198). Los testimonios de cartoneros que cita dejan en claro que viven del cirujeo, que necesitan seguir haciéndolo para subsistir y que su herramienta de trabajo es el caballo. Hay dos cuestiones independientes que aparecen amalgamadas, como si no fuera posible esa tarea sin utilizar animales no humanos, y como si el respeto y cuidado del caballo fuera lo que se materializa cuando se habla de que se trata de un “miembro de la familia”. La puesta a disposición del animal para un uso personal lo convierte en un medio para ese fin. Restaurar la dignidad del humano

puede hacerse sin que el sometimiento del animal se convierta en un rito totémico. De lo contrario estamos ignorando la importancia de liberar al caballo de este “trabajo”. Debería quedar claro que la crítica de Carman hacia determinado discurso animalista no representa a la postura abolicionista o antiespecista, especialmente cuando escribe: “La empatía hacia los animales de ciertos activistas no suele traducirse en una simétrica dotación de humanidad hacia aquellos congéneres desfavorecidos en el reparto de bienes de la sociedad capitalista, sean carreros, sin techo u otro tipo de desafiliados” (2017a, p.202). Forzoso es reconocer, por otro lado, que a los animales sojuzgados que reciben algún tipo de empatía, la cuenta del reparto siempre les da cero.

IV.

El capítulo 25 del trabajo que me ocupa, denominado “La humanización del animal”, arranca con referencias a los mensajes vertidos en el espacio virtual de PCL y entidades similares, de los que dice que no se distingue “si la emoción primordial que los une es la devoción a los caballos o el desprecio a los cartoneros. ¿Se trata de movimientos proequinos o antipobres?” (2017a, p.204).

Aclarando que las siguientes afinidades presentes en las asociaciones animalistas no deben hacer suponer que el

naturalismo no siga presente (2017a, p.226), Carman señala que:

1. *Adscriben al sensocentrismo.*
2. *Tienen un antropomorfismo y una transmutación zoomórfica semejantes a las de las cosmovisiones animistas.*
3. *Ponen énfasis en una continuidad material y espiritual con los animales que recuerda en parte la ontología totémica* (2017a, p.206 y ss).

Entiende que la antropomorfización admitiría tres lecturas. La primera, habitual en los ecologistas, como metáfora para acortar la distancia emocional y facilitar la consideración de los animales como objetos morales de simpatía o interés. El animal se transforma en una insignia de la lucha del grupo: una potencia moral (Carman, 2017a, p.208). En una segunda, los animales “son percibidos como personas aunque no tengan un contacto directo con las especies defendidas” (Carman, 2017a, p.208). O sea que, siguiendo a Milton, dice que no son operaciones de mero simbolismo. Por último, la interpretación animista: se pone el acento en un alma compartida (Carman, 2017a, p.208). Pero a diferencia de las comunidades animistas, el extensionismo moral de los proteccionistas no alcanzaría a todos los animales ni a la vida vegetal,

siendo ellos los que evalúan las aptitudes necesarias para compartir la interioridad, al no depender de propiedades inherentes a esas entidades, como en el animismo (Carman, 2017a, p.209).

Encuentra dos coincidencias con el animismo: a) el uso de máscaras por parte de los proteccionistas, en las marchas, como contracara de la antropomorfización; b) un aspecto dialógico: “para conocer a un animal ‘cara a cara’ es necesario cruzar la frontera del dominio humano al dominio animal” (Carman, 2017a, p.215). Y una diferencia importante: “Una sociedad animista jamás asumiría la representación de los derechos de cierto conjunto no humano” (Carman, 2017a, p.213). Es el eslogan que encuentra en los folletos repartidos en una protesta del 2015, usado con variantes en diferentes ocasiones: “somos la voz de ellos” (Carman, 2017a, p.213). En el animismo, dice Descola: “no se puede pretender que los humanos sean sujetos de otro modo que por derivación o procuración, pues su identidad física y moral depende de la que tienen las entidades primordiales de las que proceden” (2012, p.424). Por cierto, es una frase bastante generalizada, aunque inexacta. Tienen voz, pero no la que les permitiría estar presentes a los efectos de su reivindicación en el espacio sociopolítico.

Después de establecer rasgos animistas en la humanización del caballo,

Carman observa rasgos totémicos dado que: “La continuidad moral entre animales sensibles y animales humanos presente en las consignas antiespecistas nos remite a la identidad de naturaleza o consustancialidad del hombre y del animal de los sistemas totémicos descritos por Durkheim...” (2017a, p.218). Acota Descola al respecto: “Un ejemplar de mi especie totémica no es para mí un sujeto con el cual entablo una relación de persona a persona, sino una expresión viva de ciertas cualidades materiales y esenciales que comparto con él” (2012, p.427).

Remitiendo a Durkheim, Carman señala: “En un sistema totémico, los humanos se designan con los calificativos de su animal-emblema: él es la marca visible de su personalidad, el manantial de la vida moral” (2017a, p.221). Ejemplifica con una cita de un referente de PCL: “El caballo es dignidad, como símbolo. Y eso es lo que hay que restituir en la sociedad, esa dignidad...” (2017a, p.222). Encuentra entonces lo que serían dos grupos totémicos: por un lado, el de los CABALLOS, correspondiente a los animalistas. Por el otro, a las CUCARACHAS, correspondiente a los carreros (2017a, p.222).

Habría dos diferencias con el totemismo: a) Un “sofisticado sistema de jerarquías respecto de los animales y humanos merecedores o no de atención moral” (Carman, 2017a, p.223), entablado

por el proteccionismo, mientras el totemismo es simétrico; b) una inversión en la línea de protección, pues en el proteccionismo es el humano el que protege al animal (Carman, 2017a, p.224).

Carman plantea ahora tres deducciones preocupantes.

En primer lugar declara que: “Así como algunos grupos totémicos instituyen prohibiciones alimentarias, los movimientos animalistas promueven el veganismo...” (2017a, p.219). Generaliza así al ecléctico movimiento “animalista”, reduciendo el veganismo a un tabú relacionado con la comida. Cuestionar la aceptación institucional de la tortura y asesinato de seres no humanos difícilmente pueda sostenerse por parte de quienes intervienen en esos actos dañosos. Defender a una determinada especie por simpatía preferencial –lo que también está incluido dentro de la esfera del animalismo–, no significa adherir al veganismo. Y por último, ¿Qué decir de la promoción sistemática que se impulsa a través de innumerables canales, públicos y privados, del consumo de animales? ¿Qué tipo de relación nos enseñan a establecer cuando se los clasifica en animales “de trabajo”, “de consumo”, “de laboratorio” o “de producción? ¿O cuando se los somete, violenta y mata en nombre de un deporte o una tradición? La inyección de anestesia de un naturalismo hipertrofiado, no solo instituye la normalización y naturalización

del consumo de los otros animales, sino que patologiza de diversas maneras el rechazo a este uso.

En segundo lugar dice que: “Veganos y animalistas centran su atención menos en las injusticias o desigualdades entre seres humanos que entre humanos y animales” (Carman, 2017a, p.220). Centrarse en la injusticia que soportan los animales no humanos es lógico y deseable para quienes están defendiendo la causa de la liberación animal. Sería absurdo si no lo hicieran. Carman apunta a reforzar la impregnación especista que culpabiliza el hecho de ocuparse de la defensa de los animales no humanos. Sabemos que eso no significa estar a favor de las desigualdades entre humanos. De hecho, usar y dominar a otros es el centro agonístico de la humanidad, que en relación a los animales no humanos alcanza un grado terrorífico de violencia y dominación. En mi opinión, éste es el núcleo del problema.

En tercer lugar, dice que “...De igual modo, el consumo de vegetales incluye observar una serie de pasos que garanticen su autenticidad, como por ejemplo la certificación de su origen orgánico” (Carman, 2017a, p.221). Lo cierto es que el modo de cultivo de los vegetales es una cuestión altamente compleja que debe analizarse en forma co-dependiente. Si de prescindir de venenos o del uso de las tierras se trata, el análisis

recorre caminos que se relacionan con el veganismo de muy distintas maneras a las señaladas por Carman.

Continúo con el análisis del texto. Al referirse a la biologización de los carreros, alude a la descripción que hacen los movimientos de defensa equina y activistas entrevistados como realizadores de una práctica incivilizada, inhumana y salvaje: “Si estos pobres animales han sido tratados como esclavos, pues ha llegado la hora del abolicionismo” (Carman, 2017a, p.227). En breve nota al pie, reconoce sin embargo que “personas próximas a los cartoneros en la escala social también toman distancia de la tracción a sangre en el blog” (Carman, 2017a, p.227).

Citando a Martha Nussbaum⁵, pide que recordemos que “el dolor indebidamente infligido constituye uno de los principales problemas de justicia enfocados por los partidarios de las culturas animales” (Carman, 2017a, p.228). Pero Nussbaum, en el párrafo citado, está aludiendo a que el daño lo sufre en realidad el individuo, que es quien siente, y no la especie. Su objetivo es diferenciar la preocupación de los ecologistas por la conservación de las especies de la posición de los derechos

animales, que apunta a cada individuo sintiente. Señala dos paradojas:

1. Si como PCL declara en una entrevista a la fundadora “(...) se ha formado una subespecie: gente sin cultura, sin sensibilidad”, habiendo una ética común a las especies, y siendo los pobres una subespecie, el estatus ontológico de esa población resulta comprometido (Carman, 2017a, p.229). La crítica cabe. Pero sólo circunscrita al discurso citado que, en mi opinión, no tiene el mismo significado que Carman le asigna, como más adelante explicaré.
2. Si la sensibilidad es la condición de admisibilidad moral y los cartoneros no tienen sentimientos, se pregunta entonces si tampoco merecen justicia (Carman, 2017a, p.229). Carman confunde aquí la capacidad de sentir, hallable en seres conscientes y señalada como condición de admisibilidad moral, con la empatía y los sentimientos que pueden desarrollarse *o no* hacia los demás en determinados seres sintientes.

⁵ “El daño que se inflige a la especie se produce, en realidad, a través del daño infligido a sus individuos. [...] es este daño individual el que debería ser objeto central de interés ético [...] los

animales son sujetos de justicia en tanto y en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones (Nussbaum 2007: 352).” Citado en Carman, 2017a, p. 228).

Dice también que los abolicionistas se muestran como portadores de una biofilia opuesta a los antropocentristas (Carman, 2017a, p.230) y que en los grupos contra el maltrato a los caballos hay, junto al animismo, un marcado etnocentrismo. De lo cual concluye, en reiterada homogeneización: “Así como el complemento admitido del antiespecismo es el veganismo, su reverso inconfesado es una mirada evolucionista hacia los conciudadanos que ocupan las posiciones menos privilegiadas en la estructura social” (Carman, 2017a, p.230).

Achaca al antiespecismo el consagrar “al mismo tiempo fronteras entre diferentes grados de ‘cultura animal’” (Carman, 2017a, p.232). Sin embargo, el antiespecismo en sí no establece esas fronteras y además, desde el abolicionismo se han criticado estas diferenciaciones que Gary Francione (2005) denomina la posición de “las mentes similares”.

V.

Resumo el planteo de Carman siguiendo su propia letra:

1. *Existiría una afinidad entre algunos argumentos que defienden la atribución de derechos a los animales y los argumentos de quienes “niegan el universo cultural de los sectores más relegados de la sociedad” (2017a, p.148).*
2. *La visión humanizada de los animales podría corresponderse con una visión biologizante de los humanos que no tendrían los necesarios atributos, “allanando nuevas vías para la estigmatización de los sectores relegados” (2017a, p.148).*
3. *La “política de visibilidad del derecho animal” podría ser la contracara de la “política de invisibilidad de los derechos de los humanos más vulnerables” (2017, p.148).*
4. *No apunta a la declaración de esos derechos per se, “sino a sus posibles derivaciones, usos o articulaciones respecto del abordaje dominante de conflictos que comprenden a sectores populares” (2017a, pp.148-149).*
5. *Los proteccionistas adscriben a un paradigma naturalista, propio de las sociedades occidentales, que se conjugarían con rasgos neototémicos y animistas (2017a, p.149), aunque con alcance sin duda “más modesto y elitista” (2017a, p.149). Se pregunta si las reivindicaciones del nuevo paradigma biocéntrico presentes en cierta legislación latinoamericana,*

como es el caso de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, realmente desafían la posición de superioridad del humano sobre la naturaleza.

6. *Se presenta la posibilidad de que las nuevas éticas sean “autoritarias respecto de prácticas culturales y económicas de sectores populares, o bien de pueblos no occidentales”, según quiénes las sostengan (2017a, p.150).*

En el capítulo 28, Carman insiste en que, aunque el giro animal aún a los seres sensibles en una misma categoría moral,

...los humanos de bajo rango social –como aquellos que en apariencia hostilizan a caballos para ganarse el sustento– no tienen espíritu o cultura, ni son ‘verdaderas personas’ hasta que no demuestren lo contrario. A su vez, los caballos no necesitan demostrar su espiritualidad: les basta ser como son para deducir esa dotación de alma (Carman, 2017a, 233).

Los animalistas serían entonces etnocéntricos hacia los humanos identificados como victimarios.

Entiendo que son conclusiones altamente cuestionables, en la medida en que aparece, por un lado, una generalización en cuanto a los

intervinientes en esa campaña y, por otro lado, una equiparación de la misma con el antiespecismo y los derechos animales que en general no corresponde. Queda claro que su crítica a esta campaña no se hace desde una postura abolicionista. Pero su manera de presentarla guía al lector que no conoce de estos temas a pensarla en conjunción con el pensamiento abolicionista vegano y antiespecista *en general*. Es notorio que no registra siquiera los casos de incumplimiento de la ley penal argentina que en forma reiterada se denuncian. Su objetivo se concentra demasiado en objetar a los defensores de los animales no humanos desde una posición tomada de antemano, aprovechándose de un lenguaje discriminatorio lamentable, pero que es fruto a veces de un estado emocional. Pero el disgusto que manifiesta ante la defensa “vehemente” de los intelectuales que no se embarcan en el uso de tal lenguaje, permite sospechar que ha encontrado en el mismo una buena excusa para desacreditar al movimiento liberacionista. Considero –no para justificarlo– que muchas de estas expresiones surgen de la impotencia y la desesperación, y que podrían ser de igual forma equivocadas si se tratara de humanos torturando a inocentes en otras explotaciones institucionalmente aceptadas, que por tal motivo generan un alto grado de impotencia y angustia en los defensores de los animales no humanos.

Por eso Carman no contempla excluir la esclavitud de los animales no humanos cuando acota:

No alcanza con definir, pues, las diferencias entre visiones biocéntricas y antropocéntricas, ni idealizar el paso de una visión ántropo a una bio. Resulta insoslayable observar, en cada caso, qué colectivo humano es portador de esa visión, cuál es su posición en la estructura social, cómo esa visión se corresponde con determinadas políticas y de qué modo es impuesta o no a otros grupos (Carman, 2017a, p.238).

VI.

Sostengo que Carman desarrolla su trabajo desde una posición especista, con ciertos rasgos propios del llamado neoespecismo, potenciado al publicarse en un libro cuyo título y subtítulo es *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica* (2017). El diseño de portada, además, se compone con una imagen donde algunos activistas aparecen con sus caras cubiertas por máscaras de animales, dirigiéndose así la atención hacia la Parte II del libro, donde

está el ensayo que trato, y no hacia la Parte I: “Las grandes intervenciones urbanas y la jerarquización de los cuerpos sufrientes: el caso de los afectados en la cuenca Matanza-Riachuelo” (2017a, pp.29-143).

Mark Bernstein (2004) acuñó el término *neoespecistas* para referirse a quienes afirman que hay propiedades relacionales, solo hallables en los humanos, que legitiman privilegiar nuestros intereses sobre los de otras especies. Las más importantes serían la lealtad y la solidaridad. Pero, dice el autor: a) estas propiedades no legitiman dañar a los otros animales; b) no se entiende porqué la solidaridad debe entablarse de manera competitiva entre humanos y animales. Me resulta curioso, además, que cuando pensamos en ejemplos máximos de lealtad, acudimos a perros y caballos.⁶

Carman, al señalar que los proteccionistas de los caballos apuntan al uso laboral que hace un sector desfavorecido socioeconómicamente, no lo hace quejándose de que no lo amplían al uso efectuado por el resto de la sociedad en general y de los sectores privilegiados en particular. Claramente dice en la introducción que se ocupa de analizar la protección de

⁶ La segunda acepción del término *lealtad* en el Diccionario de la RAE es:

“Amor o gratitud que muestran al hombre algunos animales, como el perro y el caballo”.

... una especie animal en apariencia martirizada por humanos que la explotan laboralmente. Si la personalidad de los caballos se recorta a partir de una suma de atributos positivos, la personalidad de los cartoneros se hace igualmente acreedora de una enfática adjetivación negativa, conformando un juego de opuestos (Carman, 2017a, 21-22).

Al igual que repetirá más adelante en la página 233 –como ya mencioné–, el martirio es “aparente”.

Por eso es que, al criticar a esta campaña y al discurso del proteccionismo, no está poniéndose en el lugar de lo que serían las posiciones antiespecistas, de derechos animales o atribuibles a un apropiado giro animal. Junto a objeciones admisibles cuando corresponde, procede a identificarlas acopladas a los conceptos de derechos animales, antiespecismo y veganismo, lo cual no corresponde en absoluto.

Y va más allá.

Carman niega cualquier forma de existencia del caballo que no sea una que surja de la relación impuesta por el humano que se apropia de él.

Quiero advertir que la insistencia en referirse al maltrato y la crueldad tergiversa la lucha por los derechos animales y la liberación animal. No es

cuánto se tira de las riendas, es que el objetivo es someter al caballo por la vía del dolor que le produce el bocado. No es si la herradura está adaptada a un caballo en particular, es el hecho mismo de clavarle las herraduras, con todos los perjuicios que le ocasiona. No es cuánto puede cargar, es que sólo el hecho de montarlo un jinete, a la larga lo daña. No es el maltrato o la crueldad, es la apropiación y la propiedad de los otros animales. En este sentido, desde los sectores que intentan salvaguardar las jineteadas por ej., se advierte que por supuesto se está en contra del maltrato o la crueldad, excesos que, por otro lado, ya estarían penados. En reiterada posición editorial, el diario La Nación sostiene, respecto de las jineteadas, que quienes pidieron la prohibición de este “espectáculo de destreza, habilidades y coraje, por entenderlo cruel y abusivo” separen “la paja del trigo”, proponiendo regular la actividad, de manera que, en nombre de evitar esos “excesos”, se asegure legalmente el control de los animales para su propio beneficio (Aboglio, 2016).

La noción de crueldad en el texto de Carman es la usual, acotada a la idea de infligir sufrimiento psíquico o físico voluntariamente para causar angustia y miedo. Pero en ética animal esta noción es insuficiente, porque se daña al animal por razones donde el objetivo es algún tipo de beneficio. Por eso es más adecuado referirse a tortura o violencia. Y esta

crueledad específica –que se confunde con la otra cuando se utiliza el mismo término– implica la existencia de un extraordinario desequilibrio de poder. Mientras este desequilibrio puede modificarse cuando se trata de humanos que ya tienen derechos básicos, rara vez pueda obtenerse en la desigual relación con los no humanos. Básicamente porque ellos no pueden luchar contra las condiciones de dominación que los humanos les hemos impuesto, cuestión especialmente notoria con los animales domésticos. La conclusión, por lo tanto, es que en materia de animales no humanos podemos hacer una redefinición de victimario y de la producción de daño como crueldad. Al hacerlo nos enfocamos más bien en el victimario, redefiniendo la agresión y el daño cuya causa no está motivada por el estado subjetivo implicado en la crueldad.

La violencia que se ejerce contra los animales no se circunscribe a casos particulares de crueldad, tan mediatizados, alcanzados en Argentina por leyes punitivas que acompañan a la institucionalización de lo mismo que pretenden condenar. El tema de la propiedad sobre los animales es crucial pero se complejiza cuando las consignas de los derechos animales se insertan en las relaciones socioeconómicas que invisibilizan su esclavitud en nombre de una reivindicación del derecho a no ser

objeto de lo que las leyes penalizan como delitos de maltrato o crueldad.

Por ello, para resumir mi réplica, digo:

1. El texto de Carman asimila la teoría abolicionista de los derechos animales como representada por ese discurso mixturado de la campaña de la Basta de Tas, donde incluso ciertos términos aparecen cooptados por algunos activistas que buscan la prohibición en cuestión. Borronea además los conceptos de antiespecismo y veganismo.
2. Si los derechos animales básicos son autoritarios en relación a los sectores menos favorecidos y su “cultura”, en todo caso también lo serían respecto de los sectores más favorecidos y su “cultura” y en definitiva con cualquier sector que practique violencia contra los animales no humanos, directa o indirectamente. Pero en tal caso habría que admitir que los derechos humanos son autoritarios respecto a los seres no humanos, sobre los que permite ejercer un totalitarismo absolutamente destructivo.
3. En el siglo XXI, habida cuenta del conocimiento que se tiene de las capacidades sensitivas y racionales de los no humanos conscientes,

resulta más que problemático el tipo de hibridaciones antropológicas que Carman hace, como ella misma reconoce. Si bien sólo podemos imaginar cómo sería haber nacido siendo integrante de otra especie, podemos aproximarnos muchísimo a la comprensión de lo que sienten, de sus relaciones y necesidades, habida cuenta de la innumerable cantidad de evidencia científica disponible.

4. Por su parte, las comunidades animistas y totémicas a las que remite son, en definitiva, sociedades no especistas en un sentido antropológico, pues en ellas los humanos no se creen superiores a los no humanos. Tal vez sea inevitable, en un mundo que ha llegado a tal desprecio por los animales no humanos, encontrar muchos tipos de armaduras para justificar el daño que les hacemos, incluyendo destacar los insultos de ciertos proteccionistas o comentaristas virtuales, por cierto equivocados. Desde una óptica antiespecista, también resulta lamentable tener en cuenta sólo a la especie equina.
5. Se presentan como lazos familiares relaciones signadas por la apropiación y explotación. Tal vez

“volver con el animal a casa”, después de obligarlo a trabajar, puede llevar la apariencia de una relación afectiva, pero no lo convierte en un integrante de la familia. Sigue siendo alguien obligado con violencia a convertirse en una máquina de trabajo, a través de elementos de sujeción y control psíquico y corporal. Su estado psicológico de indefensión es tan grande que termina sometiéndose. La relación implica un desequilibrio de poder absoluto. Dice David Castro que todos los métodos de amanse y doma, tanto los tradicionales como los más nuevos, son violentos aunque de diferentes maneras, y que “al parecer, todos se basan en la simple premisa de que el caballo ha nacido –o ha sido criado– para estar al servicio del hombre” (2015, p.96).

6. Carman no tiene en cuenta el foco generador de la existencia de caballos que luego serán usados, o sea, la producción de animales no humanos. El capitalismo que está en la génesis de los “sectores más relegados”, convierte en materia prima a los animales no humanos, reproducidos para ser usados en diferentes áreas. ¿Acaso no es el mismo sistema político-económico

que crea esas desigualdades entre humanos el que coloca a los más vulnerables en la más violenta posición de desigualdad al someterlos y usarlos como recursos? No se observa que impugne esta cuestión.

En la novela de Kazuo Ishiguro (2005) *Nunca me abandones*, Kathy H crece en lo que parece una suerte de internado, junto a sus amigos Tommy y Ruth, en un escenario que luego se va a revelar como parte de un proceso donde ellos son clones que proveerán de órganos a otros niños. Y saben que morirán en una última operación de extracción de un órgano, cuando pasarán a estar “completados”. La teórica feminista Nancy Fraser (2012), citando esta novela, dice que ante ese destino espantoso que nos despierta indignación, podemos preguntarnos por qué es injusto el orden social de esta distopía. Y contesta que:

...hallaremos una respuesta obvia: es un orden social injusto porque es explotador. Los clones se crean y mantienen en interés de los originales. [...] Son meros medios para los fines de los originales y no se les concede valor intrínseco alguno. Sus necesidades e intereses se anulan o, en el mejor de los casos, se subordinan a los de los originales. En otras palabras, la justicia no protege a los clones. Excluidos de

toda consideración o respeto, no se admite que pertenecen al mismo universo moral que los originales (Fraser, 2012, 39).

¿No son los otros animales criados y manipulados para servir a los humanos? Incluso esto sucede en pos de las interacciones donde se los muestra como dispuestos a colaborar o destinados a pelear, correr o a dar su vida por la humanidad. Las víctimas no podrán defender sus intereses ni expresar su descontento con el lenguaje requerido para ser escuchados en el universo de la justicia humana. Por eso el asistencialismo es insuficiente y hasta problemático, en la medida en que petrifica una violencia cuyas consecuencias nefastas arroja a manos de los que quieran embarcarse en obras de caridad para paliarlas. La extrema situación de vulnerabilidad y dependencia del accionar humano en la que se encuentran los otros animales requiere de muros de contención mucho más altos y más fuertes. Su construcción demandará cimientos profundos, hechos con materiales aptos para evitar todo tipo de injusticias

ANA MARÍA ABOGLIO

Abogada, especialista en Filosofía del Derecho y Ética para los derechos animales. Ha cursado estudios de postgrado en derecho de daños e interpretación legislativa. Publicó numerosos artículos relacionados con la problemática de la cuestión animal en medios periodísticos gráficos y en línea. Elaboró una profunda tarea de síntesis interdisciplinaria sobre esta temática, dentro de un enfoque holístico del abordaje de la teoría de los derechos animales en la praxis social y ecológica, con el fin de extraer la cuestión animal de la acotada visión con la que suele encararse. En el año 2000 fundó ÁNIMA, primera organización de Derechos animales de Latinoamérica, aunando la teoría con la práctica activista y realizando un intenso trabajo educativo para la difusión del veganismo como base de la defensa animal.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboglio, A. M. (2016). Los dueños de las 'cosas'. A propósito de las jineteadas y otras costumbres, 2 /2/2016. Recuperado de Otra mirada: [http://anyaboglio.com/los-duenos-de-las-cosas-a-proposito-de-las-jineteadas-y-otras-costumbres/\(21 de noviembre 2017\)](http://anyaboglio.com/los-duenos-de-las-cosas-a-proposito-de-las-jineteadas-y-otras-costumbres/(21-de-noviembre-2017)).
- Bernstein, M. (2004). Neo-speciesism. *Journal of Social Philosophy*, 35 (3), (Fall 2004), 380-90.
- Burballa, F. (2017). Ningún caballus nace domadx. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. IV (I), 265-313.
- Calarco, M.(2015). *Thinking Through Animals*.Palo Alto:Stanford University Press.
- Carman, M.(2015). El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales. *Revista THEOMAI, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo*, número 32. Recuperado de [http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/10_Carman_\(theo32\).pdf](http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_32/10_Carman_(theo32).pdf)(1 de septiembre 2017)

- Carman, M.(2017a).*Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Carman, M.(2017b).El activismo proteccionista, o las disímiles imputaciones de dignidad a animales y humanos. *Etnografías Contemporáneas*.UNSAM,Año 3, N°4,128-155. Recuperado de <http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/etnocontemp/article/view/217/238>. (21 octubre 2017)
- Castro, D.(2015). *El silencio de los caballos*. Buenos Aires: Edición de autor.
- Cortina, A.(2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Descola, Ph.(2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu/editores.
- Francione, G. L.(1996).*Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*.Filadelfia: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2000).*Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*Filadelfia: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2005) Nuestra hipocresía. trad. Ana María Aboglio, Ánima Ediciones. Recuperado de <http://www.abolitionistapproach.com/media/pdf/nuestra-hipocresia.pdf> (1 diciembre 2017)
- Francione, G.L.(2008) *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*.Nueva York: Columbia University Press.
- Fraser, N. (2012) Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro. *New Left Review* 74, 37-46.
- Ishiguro, K. (2005). *Nunca me abandones*(Trad. J. Zulaika). Barcelona: Anagrama.
- Plumwood, V.(2003). *Feminism and the Mastery of Nature*.Nueva York: Routledge.
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Télam*, 26 de noviembre de 2015. Recuperado de <http://www.telam.com.ar/notas/201501/93056-cepal-clase-media-informe.html> (2 noviembre 2017).

**Caballos y políticas de la animalidad. Reflexiones
acerca de una etnografía contemporánea
Ana María Aboglio**



Urich, S.(2013). *Los perritos bandidos. La protección de los animales. De la ley Sarmiento a la ley Perón*. Buenos Aires: Catálogos.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

RESEÑAS

AÑO IV VOL II
DICIEMBRE 2017
ISSN 2346-920X

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

DESPRET, VINCIANE. *WHAT WOULD ANIMALS SAY IF WE ASKED THE RIGHT QUESTIONS?* TRANS. BRETT BUCHANAN. MINNEAPOLIS: U OF MINNESOTA P, 2016.

Matheus Henrique Pereira da Silva¹

Diversas questões têm movimentado e proliferado os estudos acerca dos animais nas ciências das humanidades em gerais os quais permitem e ao mesmo tempo são permitidos pela constante invenção e resignificação dos laços entre humanos e animais. A obra “*O que os animais diriam se perguntássemos as perguntas certas?*”², Escrita pela filósofa e etóloga Vinciane Despret foi inicialmente publicada em francês no ano de 2012 e traduzida em 2016 para a língua inglesa por Brett Buchanan, envereda em uma variedade de pesquisas que remete a campos diferenciados de conhecimento sobre as indissociáveis questões epistemológicas, éticas e políticas que surgem a partir dos entrelaçamentos entre animais e humanos.

De acordo com Bruno Latour, Despret cria um novo gênero de escrita com o seu livro, a saber, para Latour Despret dá ensejo às “fábulas científicas” e, assim, questiona as dimensões, as redes e os limites que definem os campos da ciência e da política, sobretudo em relação à neutralidade reivindicada pelos cientistas com seus elementos conceituais dicotômicos - como sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e mente, humanos e não-humanos – tal como se sucede no âmbito da Grande Divisão Ocidental Moderna (Latour, 2005).

Agradeço ao Flávio da Silveira pelo incentivo de sempre a leitura e a leitura e sugestões dx parecerista anônimo.

¹ Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado) pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: Matheusk11@hotmail.com.

² Livre tradução minha para o título da obra resenhada: *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?*

Dessa maneira, as *fábulas* são apresentadas através de um abecedário contendo diferentes anedotas, relatos, histórias de “fatos científicos”. Então, lemos os elefantes artistas de “A for artists: for stupid like a painter?” (Despret, 2016, 1), ou a *mise-en-scène* dos orangotangos junto a Berosini em “E for Exhibitionists: Do animals see themselves as we see them?”, quando estes dramatizam e criam durante seu show uma figura particular da experiência de exposição, a qual permite a troca de perspectivas (Despret, 2016, 30).

Despret também nos fala sobre as narrativas de cientistas em seus engajamentos criativos com os animais e menciona a primatologista Barbara Smuts em “C for Corporeal: Is it all right to urinate in front of animals?” (Despret, 2016, 15), a qual renunciou a sua forma neutra e não comunicativa de pesquisa que se baseava na suposição de que os babuínos seriam indiferentes à indiferença empregada na observação de seus comportamentos. Inicialmente, Smuts ignorava as pistas sociais dos babuínos, mas no decorrer da pesquisa ela vai aprendendo, sem saber, que tais pistas indiciam o quanto os babuínos são sensíveis, têm seus corpos afetados nos contatos com humanos e, frequentemente, a observavam (Despret, 2016, 17). As questões vão se transformando e a cientista é pragmaticamente conduzida em suas pesquisas à responsabilidade relativa às maneiras pelas quais corpos humanos e animais se tornam mais sensíveis em seus agenciamentos - expressando seus desejos e interesses no âmbito da *feitura* de relações entre agentes distintos.

Já em “U for Umwelt” (Despret, 2016, 161) a autora apresenta uma leitura pragmática da teoria do *Umwelt*, proposta por Jakob von Uexküll, conforme a qual os animais só percebem coisas que têm um significado para eles (Uexküll, 1982, 24). Todavia, as respectivas percepções dos animais efetuam uma atividade que preenche o mundo com objetos perceptivos, o que implica em significados. Não há um objeto neutro, sem qualidades vitais, no mundo de um animal, já que os objetos são perceptíveis em termos de afecções e de seu potencial de afetar.

Tal teoria considera a perspectiva do animal em relação aos aspectos semiológico, os quais correspondem às possibilidades de um animal experimentar e construir seu próprio mundo [*Umwelt*] e, assim, de dar significado às coisas no que tange aos seus agenciamentos com elas. Esta possibilidade abre o caminho para uma concepção mais ativa do animal, porém Vinciane Despret vislumbra uma maneira mais radical em relação às consequências de tal teoria, na medida em que elabora a concepção concernente às “perspectivas afetadas” [*affected perspectives*] (Despret, 2013 B, 6), segundo a qual o cientista não tem como objetivo entender somente o que algo significa

para o animal, mas também de que modo e em que medida algo importa para ele. Buscar o que importa já não envolve apenas produzir um inventário taxonômico sobre os signos em relação aos quais os animais agem/reagem. Diferentemente, trata-se do estabelecimento de vínculos e de uma troca de afetos com o observador.

Para Despret, o pesquisador não está mais buscando uma consulta semiológica, isto é, as *perspectivas afetadas* consideram que algumas coisas são mais significativas do que outras para os agentes, exigindo que o observador lhes dê alguns valores afetivos a partir do ponto de vista do animal, tornando-os, assim, ainda mais interessantes. Portanto, as perspectivas afetadas se relacionariam com o risco de ser tocado/afetado pelo que importa para o animal que se observa, ou seja, de ser afetado pelo corpo do outro na medida em que torna incerto, mais uma vez, o que pode um corpo, já que como afetar e ser afetado por um corpo consiste em um processo constante de aprendizado acerca dos limites e potências dos agentes envolvidos, pela diferença de suas configurações relacionais multiespecíficas. Esta orientação de tomar o corpo como fio condutor revelaria o corpo dos cientistas em suas práticas e seu dispositivo experimental, considerados na perspectiva da singularidade da ciência (Stengers, 1993) como processos contingentes, nômades, políticos e marcados por uma deriva intrínseca - o que implicaria uma redefinição das noções de *fato científico*, *verdade* e *razão*.

Despret entende que contar histórias é uma forma de descrever e expressar os entrelaçamentos dos corpos de humanos e de animais, no sentido de traçar uma linha de fuga em relação ao paradigma normativo das narrativas. As fábulas dos não-cientistas (criadores de animais, instrutores e tratadores), suas “anedotas”, são frequentemente desqualificadas pela normatividade da ciência que denuncia sua suposta falta de confiabilidade por estarem contaminadas pelos quadros de referência antropomórficos, principalmente no que se refere a suas interpretações sobre o comportamento animal. Porém, como nos apresenta Despret, tais anedotas apontam o paradoxo dos afazeres científicos com suas práticas de purificação (Latour, 2005, 35), sob condições altamente artificiais da experimentação laboratorial, quando imputam uma série de perguntas, como: podemos pensar nossas relações com os animais em seus próprios termos (considerando o ponto de vista do animal), ou seja, a partir da multiplicidade de agências e de suas formas de compor ou desagregar mundos? Podemos nos sentir *por* e *como* animais ou isto sempre implica assumir alguma dimensão de antropomorfismo, empatia e projeção humana, demasiada humana?

Desta maneira, o livro de Despret é um projeto ético, epistemológico e político que busca ressignificar o mundo com o qual nos engajamos através da ponderação

concernente à constituição das subjetividades outras com as quais nos vinculamos. Assim, para Despret, questionar a relação entre animais humanos e animais não-humanos não consiste em perguntar pelas categorias que delimitam o comportamento animal sob o espectro de uma razão demasiadamente humana. Pelo contrário, perguntar pelos elos entre humanos e animais concerne a problematizar, de maneira pragmática, de modo somos, estamos e devemos nos responsabilizar por nossos agentes-companheiros (Despret, 2013 A, 44).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Despret, Vinciane. (2016). *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Trans. Brett Buchanan. Minneapolis: U of Minnesota P.
- _____. (2013 A). From secret agency to interagency. *History and Theory*, v. 52, pp. 29-44.
- _____. (2013 B). “Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds.” *Theory, Culture, Society*, v. 30, n. 7–8, pp. 51–76.
- Latour, Bruno. (2005). *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34.
- Stengers, Isabelle. (1993). *L’Invention des Sciences Modernes*. Paris: La Découverte.
- Uexkull, Jakob von. (1982). *Dos animais e dos homens (Digressões pelos seus mundos-próprios e Doutrina do Significado)*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.

Para conhecer Vinciane Despret

Em espanhol

- Despret, Vinciane. (2008). El Cuerpo de Nuestros Desvelos. Figuras de la antro-zoo-génesis. In: Tomás Sánchez-Criado (Org.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: Antropólogos Americanos, pp. 229-261.
- _____. (2015). *Cuerpos, emociones, experimentación y psicología*. España: UNED.

Em português

- Despret, Vinciane. (2011). Leitura etnopsicológica do segredo. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.23, n.1, pp. 5-28.



_____. (2011). As ciências da emoção estão impregnadas de política? Catherine Lutz e a questão do gênero das emoções. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.23, n.1, pp. 29-42.

_____. (2011). Os dispositivos experimentais. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.23, n.1, pp. 43-58.

_____. (2011). O que as ciências da etologia e da primatologia nos ensinam sobre as práticas científicas? *Fractal: Revista de Psicologia*, v.23, n.1, pp. 59-72.

_____. (2011). Acabando com o luto, pensando com os mortos. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.23, n.1, pp. 73-82.

_____. (2011). Conhecimento, Ética e Pesquisa. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, v. 6, n. 2, pp. 257-264.

_____. (2016). O que diriam os animais se... *chão da feira* – *Caderno de Leituras*, n. 45, pp. 1-20.



“ENTRE Y MÁS ALLÁ DEL RÉGIMEN DE LAS COSAS Y EL DISPOSITIVO DE LA PERSONA”

Reseña de: Aboglio, A. M. (2017). *Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona. Acerca de la (des)colonización de la respuesta*. Banfield: Ánima, México: Tiempo Animal.

Iván Darío Ávila Gaitán¹

Ana María Aboglio es ya una referencia de primer orden, en lo que respecta a América Latina, en el ámbito de los Derechos Animales.² Su compromiso “indistintamente” ético, político, estético e intelectual le ha permitido recorrer los umbrales que se configuran entre organizaciones como Ánima, de quien fue su fundadora hace casi dos décadas, instancias académicas autorizadas y proyectos literarios “informales”. Aboglio constituye una presencia crítica innegable, pero, sobre todo, una corriente de aire fresco para la región y para el mundo, pues la capacidad creativa de la que goza, es decir, la capacidad de conectar dominios segregados, como su propia trayectoria lo pone de manifiesto, convierte su animalismo en un animalismo mucho más “animal”, menos (fa)logocentrado; en suma, abierto a los contagios y el devenir. Conectar, tejer, hacer puentes es quizá una de las labores más urgentes hoy. Cuando se teje se afirma algo, se construye, pero también se combinan hilos heterogéneos que subvierten la tranquilidad

¹ Universidad de los Andes
Email: idavilag@unal.edu.co

² En razón del amplio debate existente, y de lo limitado del espacio con el que cuento en un texto de estas características, emplearé la expresión “Derechos Animales”. No profundizaré en la pertinencia o impertinencia de tal categoría, ni en su posible distancia o cercanía con los “Derechos *para* los Animales” y los “Derechos *de* los Animales”.



de la uniformidad/conformidad tan necesaria para las operaciones de subordinación, explotación y sujeción (sean “humanas” o no).

Animales no humanos es un libro sucinto, casi una cartilla o un manifiesto. Curiosamente, es un libro-cartilla-manifiesto³ que habla del tema aparentemente “reformista” de “los derechos legales y la cuestión de la persona”, como su subtítulo lo sugiere. Más aún, es un libro-cartilla-manifiesto que sin dejar de darle relevancia al espacio de lo jurídico intenta parodiarlo,⁴ si se me permite la expresión, pues ubica ese espacio en medio de una interesante reflexión literaria biozoopolítica, a la vez que lo enmarca en una cartografía de lo que Roberto Esposito ha denominado “dispositivo de la persona” y de lo que Jacques Derrida llama “logocentrismo”. De ahí que con un solo subtítulo no baste; acertadamente, Aboglio (sub)titula además este libro-cartilla-manifiesto *Acerca de la (des)colonización de la respuesta*. ¿De cuál “respuesta”? De la respuesta de los animales no humanos, de los animales que, por lo menos de manera férrea desde Descartes, se dice que solo “reaccionan”, mas no “responden” en sentido estricto.

Una de las virtudes del texto de Aboglio radica en iniciar “zanjando” una discusión aparentemente interminable. Se trata de un punto de partida político, pero también de un juicioso análisis de nuestra situación actual: en su opinión, que existan o puedan existir Derechos Animales no es materia de controversia, no debe serlo ni siquiera en un nivel jurídico tradicional. Basta con haber leído a Hans Kelsen para reconocer que los “derechos”, en su sentido positivista, son producto de las obligaciones que se desprenden o dependen de un orden jurídico concreto. El “derecho a la vida”, por ejemplo, es el correlato de una obligación que es el respeto o la inviolabilidad de la vida. En síntesis, los “derechos” no se hallan supeditados, en lo que concierne a su asignación, a sujetos con capacidad de responder racionalmente por sus actos, de lo contrario sería impensable que

³ Es, en definitiva, un texto abierto a múltiples usos. Tal y como lo veo, podría ponerse a funcionar en contextos políticos, jurídicos y educativos, e incluso estéticos. Lo interesante es que, sea en el campo que fuere, su uso obligaría a la contaminación, no podría ser aséptico: no dejaría inmóvil el campo en cuestión.

⁴ Sugiero que en Aboglio, pero también en muchxs otrxs animalistas latinoamericanxs (donde yo mismo me incluiría), existe toda una política de la parodia. De acuerdo con Luce Irigaray (2009), la parodia constituye una alteración en la repetición, o, dicho de otro modo, una repetición no reproductora de lo Mismo, de lo idéntico. A menudo cuando en América Latina aludimos a “lo animal” y lo reivindicamos, ese/o “animal” está lejos de ser el que ha sido definido por la tradición occidental. Algo similar ocurre cuando nos referimos a los Derechos Animales, ya que probablemente nuestra concepción de esos derechos es capaz de cuestionar y sabotear el “dispositivo de la persona” (sin que tal cometido conlleve apelar a un afuera absoluto). En otros términos, se trata de jugar en los *bordes* de nuestras *condiciones materiales de existencia* y, a partir de ahí, producir una transformación radical.

humanos “desprovistos de dicha capacidad”, como sucede con bebés o personas en situación de discapacidad mental, pudieran tener derechos, ¡pero claro que los tienen! De otro lado, el reconocimiento generalizado de la sintiencia de los animales no humanos hace hoy evidente que se trata de seres que pueden ser heridos, dañados, y que, por ende, merecen obligaciones jurídicas que tienen como correlato derechos específicos. El tránsito de los animales de meras “cosas” a “seres sintientes”, en los códigos civiles de diversos países, da cuenta justamente de esa transformación (si bien los animales no humanos siguen estando, de manera generalizada, *enmarcados* en el régimen de las cosas⁵).

No obstante, si la discusión de los Derechos Animales en un sentido muy amplio se encuentra “zanjada” (con lo que estoy plenamente de acuerdo), la discusión sobre los Derechos Animales en tanto “derechos fundamentales” continúa estando trabada en los órdenes económico-jurídico-políticos occidentales y occidentalizados. En la medida en que los derechos fundamentales -como el derecho a la vida y la libertad, es decir, la imposibilidad de ser *propiedad* de alguien más- se hallan conectados con el dispositivo de la persona, permanecen cerrados y unidos a una tradición logocéntrica, que por logocéntrica es antropocéntrica y especista. Son las *personas humanas*, de quienes además se presume que tienen la capacidad de pensar por sí mismos y tomar decisiones sobre su propia vida (así no puedan ejercer dicha capacidad por alguna condición específica⁶), aquellas que gozan de vida y libertad en sentido estricto, en contraste con los animales, que siguen sujetos al régimen de las cosas, aunque se admita su sintiencia y por tanto gocen de ciertos derechos no fundamentales. Esta situación, efectivamente, abandona a los animales a una situación paternalista que, en la tradición occidental logocéntrica, se traduce en mera “tolerancia” antes que en una “auténtica” hospitalidad del Yo persona humana frente al Otro (¿cosa sintiente?) animal. Con Derrida (2008) podría asegurarse que la asignación paternalista de ciertos derechos y la negación rotunda de la personabilidad es un gesto de *hostilidad* (soterrada), antes que, repetimos, de “auténtica” hospitalidad.

Si la persona constituye un dispositivo es debido a su carácter performativo, realizativo, a que no es una simple categoría jurídica, sino *un aparato conveniente a la reproducción de ciertas relaciones de poder*. Vale resaltar, como lo hace Aboglio, que ya en el Derecho Romano la persona daba cuenta de una relación de poder-sobre, de poder

⁵ Podría decirse incluso, como se verá adelante, que se encuentran a medio camino entre la cosa y la persona.

⁶ Pese a que los defensores del dispositivo de la persona lo nieguen, este tipo de “inclusiones” dejan ver el carácter substancialista del dispositivo mismo.



como *apropiación*. Las personas son quienes *poseen* a las cosas, un *patrimonio*. ¿Por qué *patrimonio*? Porque el arquetipo de ciudadano libre y jefe de familia era el *pater familias*, en cuyo dominio estaban la mujer, los hijos, los esclavos y los deudores insolventes, quienes, por otro lado, *oscilaban entre personas y cosas*. No es diferente la condición de los animales no humanos hoy, a los que, igual que sucede con muchos humanos “deshumanizados” por sus condiciones de sexo/género, clase o raza (entre otras), se les niega jurídica y/o prácticamente derechos fundamentales (vida y libertad). El dispositivo de la persona, al no ser más que una máscara, como su misma etimología lo indica, no es capaz de proteger ni siquiera a todos los seres humanos. Está en el carácter del dispositivo moverse entre la ampliación o disminución de la “protección”, entre la persona y la cosa, entre lo humano-divino-racional y lo animal-mundano-natural. Y, en efecto, es toda la “naturaleza”, empezando por el “propio cuerpo de la persona”, la que entra en el régimen de las cosas. A partir del siglo XVII el cuerpo-naturaleza se convierte definitivamente en el *objeto de posesión* de la persona-(auto)consciencia, además de volverse un generalizado *objeto de saber* científico, objeto de un saber que se autoproclama dueño de la materialidad sin respuesta o agencia.

Ahora bien, la situación de los animales no humanos y de la materialidad en general se ha recrudecido asombrosamente con el desarrollo del capitalismo global. Las cosas, comprendidas ahora como mercancías, se transmutan en “nada”, se “desmaterializan”. La acelerada cosificación de la materialidad genera un efecto de “desmaterialización” y reducción a “nada”. Cuando el objeto está a merced total de un Sujeto pierde su positividad, su densidad: *el objeto se convierte a tal punto en una extensión de los deseos del sujeto que termina por generarse un efecto de disolución o licuefacción*. Un objeto cualquiera a merced de un Sujeto *x*. Si ya los animales no humanos y las mujeres en el marco falogocéntrico occidental no eran más que lo contrario o inacabado de lo humano-masculino (carentes o deficientes de razón, cultura, etc.), ahora la naturaleza entera no es más que mercancía *convertible, transformable, según los deseos del Capital*. *El rostro del dispositivo de la persona es blanco, masculino y capitalista*. Debido a lo anterior resulta tan pertinente que Aboglio traiga a colación el relato *Mi tío jagareté*, del escritor brasileño João Guimarães Rosa, donde se presenta la posibilidad de una alianza animal (con un jagareté) como alternativa a los mitos civilizatorios de fundación de los modernos Estados-nación capitalistas, y, por tanto, al falogocéntrico dispositivo de la persona. Si cabe hablar en esta nueva alianza de una persona, es de una persona indistinguible de la cosa (¡la cosa está viva!, ¡la naturaleza entera *responde!*). El régimen



de las cosas y el dispositivo de la persona le abren paso a vivientes (“humanos” o no) indisociables de sus condiciones materiales de existencia. En el marco de la nueva alianza, es la materialidad viva de la existencia la que nos involucra en la comunidad y nos hace diferentes, mas no desiguales. Hablamos, en suma, de la posibilidad radical de “no apropiarnos ni dañar a los otros, cualquiera sea la especie a la que pertenezcan, [puesto que justamente eso] es lo primero que nos demandan los seres sensibles, vulnerables, finitos” (p. 24)

BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Ediciones Akal.