



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

Dossier | Dossiê

Animalismos en los horizontes de las luchas anticapitalistas

Animalismos nos horizontes das lutas anticapitalistas

Coordinan

*Andrés Julián Caicedo Salcedo
Márcio Alexandre Buchholz de Barros
Suane Felipe Soares*

Año VI - Vol II
Dic 2019
ISSN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VI - Vol. II

Diciembre 2019



Directoras

Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro

Editora del número

Micaela Anzoátegui

Comité Editorial

María Marta Andreatta
Micaela Anzoátegui
Iván Darío Ávila Gaitán
Fernando Bagiotto Botton
Andrea Carrascal
Oscar Hernán Franco Suárez
Cassiana Lopes Stephan
Francisco Javier Hernández Quezada
Eduardo Rincón Higuera
Carlos Andrés Moreno Uran
Silvina Pezzetta

Comité de Redacción

Ariadna Beiroz
María Victoria Bordet
Márcio Buchholz
Jesica Ortiz Genoud
Romina Guerrero

Comité de Traducciones

Juliana Horstmann Amorim
Iara Altkorn
Nahid Steingress Carballar
María Ruiz Carreras
Vittoria di Prizito
Lorena Murillo

Diseño Editorial

Sara Cuellar

Consejo Asesor

Carol Adams
Gabriela Balcarce
Emmanuel Biset
Álvaro Fernández Bravo
Matthew Calarco
Sebastián Chun
Mónica B. Craglini
Paula Fleisner
Gabriel Giorgi
Oscar Horta
Alejandro Kaufman
Vanessa Lemm
Fabiola Leyton
Renzo Llorente
María Esther Maciel
Diana María Muñoz González
Hernán Neira
María Luisa Pfeiffer
Marcelo Raffin
Ana Cristina Ramírez
Kimberly Ann Socha
Richard Twine
Julieta Yelin

Coordinan este número

Andrés J. Caicedo Salcedo
Marcio A. Buchholz de Barros
Suane Felipe Soares

Exploração

- Seria a exploração aquilo que nos faz humanos?
- Talvez seja a condição de exploradores que nos faz humanos.
- Mas, você sabe: nem todos os humanos são exploradores.
- Bom... os humanos que não são exploradores talvez já não sejam tão humanos assim.
- É... é provável que exista uma escala progressiva entre homens e animais, de tal modo que alguns homens são mais humanos do que outros.
- Então, os que não são tão humanos assim são animais?
- Sim, são meio humanos e meio animais. Historicamente a filosofia nos ensina que o aperfeiçoamento ético nos torna mais humanos, ou seja, ser sábio é ser ultra-humano, mega-humano, super-humano.
- E para sermos sábios precisamos relegar às sombras a nossa animalidade?
- Sim, o sábio é aquele que nega a própria animalidade e junto com ela os animais. O sábio é aquele que faz um bom uso dos animais, é aquele que sabe explorá-los.
- Então... Quanto mais explorarmos e quanto menos formos explorados, mais humanos somos?
- Isso... mais humanos somos.
- Mas, nesse caso, quem seria humano por excelência? Porque penso, por exemplo, em mim mesmo. Posso afirmar que eu exploro, mas que eu também sou explorado. Então, eu seria como um homem besta ou uma besta humana, não sei...
- O humano por excelência... um ideal ético e político.
- Talvez ninguém tenha atingido este status de sabedoria... ao menos desta sabedoria exploratória.
- Não... alguns poucos a atingiram, alguns poucos que apregoaram a perversidade ao invés do afeto.

- Ah! Bom... se assim for, prefiro continuar a viver como um homem besta ou como uma besta humana. Eu até imagino de quem você está falando.
- De quem? Duvido que você saiba.
- Pois eu sei. Isto eu sei...
- Então, de quem eu estou falando?
- Você está falando daquele homem que de tão homem é amado por Deus e investido dos poderes do Falo. Como ele se chama mesmo? Ai que angústia... É esse homem que está presente em todos os lugares e que, atualmente, nos explora por todos os meios. Ele sempre está aí, embora a gente nem sempre o veja.
- Então, de quem eu estou falando?
- Aí... começa com C e termina com Al... Ah! Lembrei, ele se chama CAPITAL, Sr. CAPITAL e ele é representado pelos CAPITALISTAS, homens bem vestidos que não querem ser animais.
- Finalmente você se recordou. Imaginei que não se lembraria deste que ocupa sua mente, sua casa e seu trabalho todos os dias.
- Esquecer é impossível, mas às vezes, por alguns minutos, eu tento imaginar o mundo sem o CAPITAL.
- Tarefa difícil, porém indispensável a um humano besta ou a uma besta humana.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimiento

Agradecemos a Denis Duarte, el artista responsable de la tapa de nuestro número. También agradecemos a Micaela Anzoátegui por la inmensa paciencia y dedicación para guiar al equipo de coordinadores y a Alexandra Navarro y Anahí Gabriela González por la confianza que han demostrado.

Dejamos las palabras de Denis Duarte para que lo conozcan:

“Meu nome é Denis Duarte, sou analista de sistemas e designer. Nos últimos anos venho contribuindo com os cartazes, banners e demais materiais gráficos do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF), além de algumas capas de livros publicados pela editora brasileira Ape'ku.

A imagem utilizada na capa foi criada por Joseph Beuys, artista alemão engajado em causas políticas e ambientais.”

Contato: <https://www.facebook.com/denisrothierduarte>

den.duarte@gmail.com

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VI - Volumen II

Editorial.....10

Andrés J. Caicedo Salcedo, Márcio A. Buchholz de Barros, Suane Felipe Soares

Artículos

O enquadre zoológico: entre indistinção e indiscernibilidade.....17

Juliana Fausto

Monstruosidad, animalidad, humanidad: hacia una condición posthumana en *Patatas de Perro* de Carlos Droguett.....35

Francisco Serratos

Pergunte ao rato: notas sobre especiação e metamorfose..... 58

Marco Antonio Valentim

Gubernamentalidad de la conservación:
biopoder y tortugas marinas en México.....81

Josué Imanol López Barrios

O apelo a não violência em Levinas: religião e relação entre animais humanos e não humanos.....120

Andreia Marín y Leonildo Antonio Gomes Pereira

La enseñanza con animales en las ciencias biomédicas:
un modelo injusto que se perpetúa.....139

Elizabeth Eugenia Téllez Ballesteros y Beatriz Vanda Cantón

Dossier: Animalismos en los horizontes de las luchas anticapitalistas

XVIII tesis sobre marxismo y liberación animal.....155

XVIII teses sobre marxismo e libertação animal.....177

Alliance for Marxism and Animal Liberation

Estado especista: proletarianización animal o sustracción de la vida. Reflexiones marxistas sobre la cuestión animal.....199

Juan José Ponce León

Relectura marxista de Singer y Francione: dos potencialidades antiespecistas frente la crisis socioecológica del capitalismo.....	236
Sergio Chaparro Arenas y Eduardo Rincón Higuera	
Sexo, trabajo, carne: la política feminista del veganismo.....	274
Carrie Hamilton	
Racismo e biopolítica: contribuições para a crítica pós-colonial.....	306
André Baryner de Farias	
¿Solo por la libertad humana? El vegetarianismo en el mundo libertario de Santiago y Valparaíso a comienzos del siglo XX (1898-1927)	325
Giovani Francisco Bassaletti Vergara	
Sobre los animales: tesis y tesinas	
Genealogía del concepto de animal: un estudio para una ética futura.....	365
Avril Carranza Kuster	
Reseñas	
Sobre la presunta contradicción performativa en la ética animal: a propósito de <i>Le complexe de trois singes</i> de Étienne Bimbenet.....	396
Claudio Javier Cormick	
Propuesta de una apreciación estética plurisensorial de la naturaleza y los demás animales	408
Georgina Aimé Tapia González	
Arte	
A coragem da verdade: quando um cão diz mais do que mil palavras.....	418
El coraje de la verdad: cuando un perro dice más que mil palabras.....	419
Cassiana Lopes Stephan	
Negro Matapacos: de compañero de la protesta estudiantil a símbolo de lucha y resistencia en las manifestaciones en Chile.....	422
Daniela Cavada	

EDITORIAL

AÑO VI – VOL. II

ANIMALISMOS EN LOS HORIZONTES DE LAS LUCHAS ANTICAPITALISTAS

En este número presentamos contribuciones encaminadas a pensar la cuestión animal en relación con perspectivas cercanas al marxismo crítico, a los estudios críticos raciales, a los feminismos materialistas y al anarquismo. Frente a las propuestas cercanas al marxismo, se hace evidente cómo estas siembran un terreno teórico y político que usualmente se ha caracterizado por una aridez manifiesta –al menos desde el contexto geopolítico latinoamericano–: pensar en posibles vínculos estratégicos entre los animalismos y los marxismos. Las articulaciones teóricas y políticas entre las luchas anticapitalistas y las luchas ancladas a la liberación animal han sido pensadas y puestas en marcha desde corrientes anarquistas, antirracistas, feministas, ecologistas y liberales, pero desde el marxismo la historia no se ha movido en la misma vía. No solo por la intención de diferentes marxismos por centralizar el horizonte anticapitalista al análisis y al desmonte de la contradicción capital-trabajo, y en esa medida a la lucha de clases que desde allí se desencadenaría, sino también por el humanismo implícito y explícito de algunas tradiciones teóricas marxistas, la relación entre los animalismos y el marxismo se ha visto truncada. Es esta relación agrietada a la que este Dossier y los artículos presentados repiensen, retejen y relocalizan.

Como se puede ver en los diferentes artículos, entablar un puente entre marxismo y animalismo trae consigo diferentes caminos, para nada simples y homogéneos. Por ejemplo, es posible hacerlo al repensar la manera en cómo se vincula el poder estatal, la producción de capital y la opresión sistemática de las cuerpoxs animales (Ponce) o, también, al hacer explícitos los vínculos éticos que el marxismo tiene con apuestas filosóficas y morales propias del animalismo propuesto por autores clásicos como Singer y Francione (Chaparro & Rincón). A la vez, la propuesta de la *Alliance for Marxism and Animal Liberation* explora la relación marxismo-animalismo sin dejar de acentuar,

subrayar y apelar, aunque sea implícitamente, a un humanismo marxista. En esta medida, es importante señalar que con estos trabajos este Dossier no busca proponer una hoja de ruta normativa para articular marxismos y animalismos, sino más bien visibilizar un mapa de múltiples y posibles vías de acceso, muchas veces problemáticas y contradictorias entre sí, para pensar y retejer dicho vínculo.

A la par, con el ánimo de recoger y no dejar atrás apuestas animalistas que han pensando las relaciones entre las luchas por la liberación animal con apuestas anticapitalistas, este Dossier presenta otros tres trabajos que nutren las alianzas estratégicas que el animalismo ha establecido con movimientos populares anarquistas en Chile (Bassaletti), con apuestas teóricas poscoloniales- antirracistas (Brayner de Farias) y con feminismos preocupados por desmontar el antropocentrismo implícito, paradójicamente, de ciertos *feminismos veganos-poshumanistas* por medio de un abordaje materialista que nutre la comprensión de la relación intrínseca que existe entre violencia sobre lxs cuerpxs animales, violencia contra el cuerpo de las mujeres y trabajo sexual (Hamilton). Estos tres trabajos si bien no están necesariamente en contravía con los tres primeros artículos mencionados, si funcionan como fuerzas metodológicas, teóricas y políticas que hacen temblar algunos de los presupuestos de estos últimos: la noción de trabajo que desarrollan, su defensa implícita del humanismo y el abordaje no-situado frente a las relaciones entre dieta, clase, raza y sexo-género. Acentuando estos cruces y tensiones entre marxismos, animalismos, anarquismos, feminismos y anti-racismos, este Dossier se ha encaminado a explorar la multiplicidad de horizontes que emergen cuando se subraya a los animalismos como fuerzas anticapitalistas.

Finalmente, no sobre mencionar que los trabajos reunidos en este Dossier se acompañan de una serie de trabajos que si bien no se sitúan en la problemática propuesta, sí alimentan los debates que tocan al animalismo como una apuesta en registros metodológicos, teóricos y filosóficos. Sin embargo, esto no implica anular los vínculos que tienen estos artículos de “Tema libre” con el Dossier propuesto para este número. Como se verá, los artículos propuestos para la sección libre a la par que siguen arando la singularidad de los estudios críticos animales como terreno de producción epistémica con vida propia, también lo erigen como un terreno que confronta directamente tradiciones de pensamiento que han sido constitutivas del capitalismo como modo de producción de vida hegemónica. Nos referimos, siguiendo los seis trabajos presentados en la sección de *Tema libre*, a la tradición filosófica occidental, a la ciencia médica moderna, al derecho y

las ciencias jurídicas, a los principios morales de los *Derechos Humanos*, a la zoología y al ambientalismo conservacionista.

Andrés J. Caicedo Salcedo, Marcio Buchholz, Suane Felipe Soares

EDITORIAL

AÑO VI – VOL. II

OS ANIMALISMOS NOS HORIZONTES DAS LUTAS ANTICAPITALISTAS

Neste número apresentamos contribuições encaminhadas a pensar a questão animal em relação com perspectivas próximas ao marxismo crítico, com os estudos críticos raciais, com os feminismos materialistas e ao anarquismo. Frente às propostas próximas ao marxismo, se faz evidente como estas semeiam um terreno teórico e político que usualmente se tem caracterizado por uma aridez manifesta – ao menos desde o contexto geopolítico latinoamericano -: pensar em possíveis vínculos estratégicos entre os animalismos e os marxismos. As articulações teóricas e políticas entre as lutas anticapitalistas e as lutas ancoradas na libertação animal tem sido pensada e colocada em marcha desde correntes anarquistas, liberais e feministas, porém, desde o marxismo a história não tem se movido pela mesma via. Não somente devido a intenção de diferentes marxismos por centralizar o horizonte anticapitalista na análise e desmonte da contradição capital-trabalho, e nessa medida a luta de classes que a partir dali se desencadeia, senão também pelo humanismo implícito e explícito de algumas tradições teóricas marxistas. Assim, a relação entre os animalismos e o marxismo tem sido controversa. É esta relação controversa que o presente Dossiê e os artigos apresentados repensam, *reelaboram e realocam.

Como se pode ver nos diferentes artigos, construir pontes entre marxismo e animalismo traz consigo diferentes caminhos e nada simples e homogêneos. Por exemplo, é possível fazer ao repensar a maneira como se vincula o poder estatal, a produção de capital e a opressão sistemática dos corpos animais (Ponce) ou, também, ao fazer explícitos os vínculos éticos que o marxismo tem com apostas filosóficas e morais próprias do animalismo proposto por autores clássicos com Singer e Francione (Chaparro e Rincón). Por sua vez, a proposta da *Alliance for Marxism and Animal Liberation* explora a relação marxismo-animalismo sem deixar de acentuar, sublinhar e apelar, embora implicitamente, ao humanismo marxista. Nesta medida, é importante assinalar que com estes trabalhos este dossiê não busca propor um roteiro normativo para articular marxismo e animalismos, mas sim dar visibilidade um mapa de múltiplos e possíveis vias

acesso, muitas vezes problemáticas e contraditórias entre si, para se pensar e problematizar dito vínculo.

Ao mesmo tempo, com a intenção de coletar e não deixar atrás apostas animalistas que tem pensado as relações entre as lutas pela libertação animal com apostas anticapitalistas, este dossiê apresenta outros três trabalhos que nutrem as alianças estratégicas que o animalismo tem estabelecido com os movimentos populares anarquistas no Chile (Bassaletti), com apostas teóricas pós-coloniais-antirracistas (Brayner de Farias) e com feminismos preocupados em desmontar o antropocentrismo implícito, paradoxalmente, de certos *feminismos veganos pós-humanistas* por meio de uma abordagem materialista que nutre a compreensão da relação intrínseca que existe entre a violência sobre os corpos animais, violência contra o corpo das mulheres e trabalho sexual (Hamilton). Estes três trabalhos, embora não necessariamente contradigam os três primeiros artigos mencionados, funcionam como forças metodológicas, teóricas e políticas que abalam alguns dos pressupostos destes últimos: a noção de trabalho que desenvolvem, sua defesa implícita do humanismo e a abordagem não-situada frente as relações de classe, raça e sexo-gênero. Acentuando esses caminhos e tensões entre marxismos, animalismos, anarquismos e anti-racismos, este Dossiê caminha no sentido de explorar a multiplicidade de horizontes que emergem quando os animalismos são alocados como forças anticapitalistas.

Finalmente, sem mencionar que os trabalhos reunidos neste Dossiê estão acompanhados de uma série de trabalhos que, embora não se situem na problemática proposta, alimenta os debates que tocam o animalismo como uma aposta em registros metodológicos, teóricos e filosóficos. Sem embargo, isso não implica os vínculos que tem estes artigos de “*Tema livre*” com o Dossiê proposto para este número. Como se verá, os artigos propostos para a seção livre continuam a arar a singularidade dos estudos críticos animais como um terreno de produção epistêmica com vida própria, eles também configuram como um terreno que confronta diretamente tradições de pensamento que tem sido constitutivas do capitalismo como modo de produção de vida hegemônica. Nos referimos, seguindo os seis trabalhos na seção apresentados na seção de “*Tema livre*”, a tradição filosófica ocidental, a ciência médica moderna, o direito e as ciências jurídicas,

os princípios morais dos *Direitos humanos*, a zoologia e o ambientalismo conservacionista.

Andrés J. Caicedo Salcedo, Marcio Buchholz, Suane Felipe Soares



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

ARTÍCULOS

AÑO VI | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

O ENQUADRE ZOOOLÓGICO: ENTRE INDISTINÇÃO E INDISCERNIBILIDADE

EL ENCUADRE ZOOOLÓGICO: ENTRE INDISTINCIÓN E INDISCERNIBILIDAD

THE ZOOLOGICAL FRAME: BETWEEN INDISTINCTION AND INDISCERNIBILITY

Enviado: 21/04/2019

Aceptado: 1/12/2019

Juliana Fausto

Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná com bolsa PNDP/CAPES. Pesquisadora do *species*: Núcleo de Antropologia Especulativa.
Email: julianafausto@gmail.com

Este artigo pretende, por meio de um estudo comparativo entre os conceitos de zona de indistinção, de Giorgio Agamben, e zona de indiscernibilidade, de Gilles Deleuze, problematizar as diferentes concepções de política que deles emergem. Fazendo uso da teoria dos enquadres e paradoxos de Gregory Bateson e sua aplicação por Brian Massumi à discussão sobre a possibilidade de uma política humano-animal, o objetivo é a elaboração de uma ideia de política capaz de contornar os limites antropocêntricos – o enquadre zoológico – do paradigma biopolítico em vista de uma política multiespecífica da vida. O artigo termina com uma problematização de todo o percurso a partir de um testemunho pessoal do enquadre zoológico.

Palavras-chave: política animal, indistinção, indiscernibilidade, enquadre zoológico.

Este artículo pretende, por medio de un estudio comparativo entre los conceptos de zona de indistinción, de Giorgio Agamben, y zona de indiscernibilidad, de Gilles Deleuze, problematizar las diferentes concepciones de política que emergen de ellos. Haciendo uso de la teoría de los encuadres y paradojas de Gregory Bateson y su aplicación por Brian Massumi a la discusión sobre la posibilidad de una política humano-animal, el objetivo principal es la elaboración de una idea de política capaz de eludir los límites antropocéntricos - el encuadre zoológico - del paradigma biopolítico en vista de una política multiespecífica de la vida. El artículo termina con una problematización de todo el recorrido a partir de un testimonio personal del encuadre zoológico.

Palabras clave: política animal, indistinción, indiscernibilidad, encuadre zoológico.

This article intends, through a comparative study between Giorgio Agamben's concept of zone of indistinction and Gilles Deleuze's concept of zone of indiscernibility, to problematize the different conceptions of politics that emerge from them. Using Gregory Bateson's theory of framing and paradoxes and its application by Brian Massumi to the discussion of the possibility of a human-animal policy, the main objective is the elaboration of a political idea capable of circumventing the anthropocentric boundaries - the zoological frame - of the biopolitical paradigm in view of a multispecies politics of life. The article ends with a problematization of the entire journey from a personal testimony of the zoological framework.

Key Words: animal politics, indistinction, indiscernibility, zoological frame.

1. Zona de indistinção

A antropóloga Nádia Farage (2013) analisou o processo modernizatório do Rio de Janeiro no começo do século XX que, capitaneado pelo então prefeito Pereira Passos, ficou conhecido, pelo modo como foi executado, por “bota-abaixo.” A política de higienização da cidade, liderada por Oswaldo Cruz, promoveu a remoção forçada de moradores de cortiços e favelas, demolidas sob o argumento da necessidade de destruição de focos de doença, mas também para que as estreitas vias públicas fossem alargadas de modo a criar, em cima dos escombros, uma nova cidade cujo ideal era Paris. Isso não aconteceu, a autora explica, sem consequências para os animais:

À medida que micróbios e bactérias entraram no imaginário popular, inversamente vacas, porcos, cachorros e outras espécies foram, a partir daquele momento, expulsos do espaço urbano e tornados invisíveis aos moradores. O modelo sanitário, que veio à existência no começo do século vinte, persistiria dali em diante e, em sua forma mais agressiva, regularia as vidas dos animais, concebendo-os como mercadorias cujo excesso seria descartável na cidade moderna. Intrusos eles seriam, co-moradores nunca mais (Farage, 2013, p. 3-4).

Farage recorre ao filósofo Giorgio Agamben e seu conceito de vida nua para falar dos animais tornados populações. Comentando uma sátira do periódico *O Rio Nu*, que sugeria jocosamente o enjaulamento de “menores sem donos” como extensão das políticas municipais direcionadas a cães errantes, isto é, que relacionava explicitamente cães e menores em situação de rua enquanto grupos indesejáveis na cidade higienizada, a autora afirma que “a imagem extrema de ‘vidas nuas’, como Agamben agudamente as descreve, são vidas animais. Assim concebidas, dentro do cálculo biopolítico que está sob consideração aqui, ‘vida nua’ é também ‘vida excessiva’ – a multidão em seus números incontáveis, sejam eles humanos ou animais” (Farage, 2013, p. 14).

A aproximação entre vida nua e vida animal, justa à primeira vista, não encontra, entretanto, respaldo na teoria de Agamben – a não ser que se trate da vida animal presente no homem. No início de *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, ao fazer a distinção entre *zoé*, a “vida natural”, compartilhada por homens, animais e deuses, e *bíos*, a “vida qualificada”, o filósofo deixa claro que a segunda é prerrogativa dos homens (Agamben, 2002, p. 9 e ss). Únicos a existirem ao mesmo tempo enquanto *zoé* e *bíos*, concerne apenas a eles o “conflito político decisivo, que governa todos os demais conflitos” (2007 p. 146) e

faz com que a política ocidental seja “co-originariamente biopolítica”, a saber, o conflito “entre a animalidade e a humanidade *do homem*” (idem; grifo meu), conforme explicitado em *O aberto*. Isto é, se a biopolítica envolve a questão animal, é apenas na medida em que os humanos participam deste tipo de vida.

É a divisão aristotélica entre almas vegetativa, sensível e racional, “momento chave” (Agamben, 2002, p. 31) constitutivo do conceito de vida, que fundamenta a teoria agambeniana. Para ele, é esta primeira separação que, ao passar pela teoria de Bichat acerca da vida animal e orgânica, virá a informar a compreensão científica da vida como dividida entre as “funções da vida vegetativa e as funções da vida relacional” (p. 34) – distinção utilizada, por exemplo, na tomada de decisões acerca do transplantes de órgãos. A coexistência desses tipos de vida ou funções no homem em uma espécie de “fronteira móvel” (p. 35) é também o que permite a constituição da categoria “homem”, além das oposições entre ele e os demais viventes. A “questão do homem” (idem) deve ser então colocada em termos não da conexão, mas da disjunção dessas partes: a tarefa passa a ser “perguntar-se de que modo – no homem – o homem separou-se do não-homem e o animal do humano” (pp. 35-36). Trata-se, portanto, como é expressamente afirmado, da questão *do homem*.

Ainda, em *Homo sacer I*, o autor aproxima, seguindo o jurista alemão Rudolph von Jhering, a figura do direito romano *homo sacer* – pessoa banida que pode ser morta sem que isso constitua crime e que não pode ser sacrificada religiosamente, ou seja, que se encontra “no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora do direito humano quanto daquele divino” (Agamben, 2002, p. 81), paradigma da vida nua – à do *wargus*, o bandido, fora-da-lei, *homem-lobo* da antiguidade germânica (p. 111). Imagem híbrida de homem e animal, o *wargus* poderia ser morto sem que se cometesse homicídio; e é na sua mestiçagem, no emaranhamento homem-animal, que Agamben enxerga o traço decisivo de seu estatuto:

A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem nenhuma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a phýsis e o nómos, a exclusão e a inclusão: loup garou, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum (p. 112).

O que o estado de exceção – dispositivo pelo qual o soberano suspende a ordenação jurídica vigente sem a abolir as normas mas descontinuando direitos, isto é, criando uma zona de anomia, “um patamar de indistinção entre democracia e absolutismo” (Agamben, 2004, p. 13) no qual a vida humana, roubada de seu estatuto jurídico, pode se tornar vida nua – cria é a possibilidade terrível, sempre à espreita, de que os homens venham a ser animalizados. É assim que Agamben interpreta o *Homo homini lupus* hobbesiano: “não simplesmente besta fera e vida natural, mas, sobretudo, zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que se transforma em homem: vale dizer, banido, *homo sacer*” (2002, p. 112). Em *O aberto*, ao declarar que já não há mais tarefas históricas destinadas ao homem, o filósofo exprime a crença de que o que está em jogo atualmente é “assumir como tarefa a própria existência fática dos povos, quer dizer, em última análise, *sua vida nua*” (2007, p. 140; grifo meu), explicando em seguida a aporia em que nos encontramos hoje do seguinte modo: “não há outra opção, para uma humanidade tornada novamente animal, que a despolitização das sociedades humanas através do desenvolvimento incondicionado da *oikonomía*, ou seja, a assunção da vida biológica mesma como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema” (p. 140-141).

O problema da máquina antropológica é que ela, a cada vez que separa, no homem, *animalitas* e *humanitas*, também faz surgir, em um espaço de exceção – a zona de indistinção – a vida nua, esta figura de uma humanidade bastarda e defraudada.

2. Zona de indiscernibilidade

A expressão usada por Agamben nas formulações a respeito da vida nua lembra a “zona de indiscernibilidade” de Deleuze e Guattari, o meio mesmo de seu conceito de devir. Devir é um tipo de relação intensiva, “movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova conexão parcial” (Viveiros de Castro, 2015, p. 184), “movimento instantâneo de captura, simbiose, conexão transversal entre heterogêneos” (p. 186), “diferença na prática” (p. 183) situada sobre “uma economia de afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas” (p. 187). Dizem os autores: “se o devir é um bloco (bloco-linha) é porque ele constitui uma zona de vizinhança, de indiscernibilidade, um *no man’s land* [...]” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 91). Mas ali onde Agamben vê o maior perigo, Deleuze e Guattari situam, de modo quase inverso, uma

linha de fuga, aquele “minúsculo riacho, sempre corre[ndo] entre os segmentos, escapando de sua centralização, furtando-se à sua totalização” (2004, p. 94): “uma fibra vai de um homem a um animal [...] até o imperceptível. Toda fibra é fibra de Universo. Uma fibra de enfiada de bordas constitui uma linha de fuga ou de desterritorialização” (p. 33). E se uma linha de fuga apresenta perigos, riscos – da edipianização até o nazismo, quando não se conecta mais com outras linhas, transformando-se em destruição (2004, p. 111-115; 2009, p. 141) – “sempre é possível se safar deles: é em cada caso que se dirá se a linha é consistente, isto é, se os heterogêneos funcionam efetivamente numa multiplicidade de simbiose, se as multiplicidades transformam-se efetivamente em devires de passagem” (2005, p. 34-35), isto é, se “suas valências” são aumentadas “a cada vez” (2004, p. 112).

Ao contrário de Agamben, que entende a ideia de zona de indistinção como um lugar onde dois termos que devem se manter separados, neste caso homem e animal, se sobrepõem, criando um monstro que não pertence propriamente nem à natureza nem à lei, dando origem assim à vida nua, a zona de indiscernibilidade deleuzo-guattariana opera por uma espécie de contágio em âmbito sub-individual e de borda: “o eu é apenas um limiar, uma porta, um devir entre duas multiplicidades” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 33). No livro sobre o pintor Francis Bacon, ao tratar de seus retratos com cabeças “sem rosto”, deformadas por “traços animais” produzidos por técnicas de limpeza e escovação, Deleuze apresenta uma definição de zona de indiscernibilidade entre homem e animal:

as marcas ou traços da animalidade não são formas animais, mas antes os espíritos que assombram as partes limpas, que puxam a cabeça, individualizando e qualificando a cabeça sem um rosto [...] Acontece de a cabeça humana ser substituída por uma animal; mas não é o animal como forma, é o animal como traço – por exemplo, um traço trêmulo de um pássaro que gira em torno de si sobre a parte limpa [...] Acontece de um animal, por um exemplo um cão, ser tratado como a sombra de seu mestre; ou inversamente que a sombra de um homem tome uma existência animal autônoma e indeterminada. A sombra escapa do corpo como um animal que abrigamos. No lugar de correspondências formais, o que a pintura de Bacon constitui é uma zona de indiscernibilidade, de indecidibilidade entre o homem e o animal. [...] Não é jamais uma combinação de formas, é antes o fato comum: o fato comum do homem e do animal (Deleuze, 2002, p. 27-28).

Em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari associam o devir à invocação pela filosofia de uma “raça oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nômade, irremediavelmente menor” (Deleuze e Guattari, 2009, p. 141) que constituiria o avesso do fascismo, o qual prega uma “raça pura” ou a terra prometida. Aquela raça e a nova terra que ela conjura, fazendo resistência ao presente, estão intimamente ligadas ao devir: trata-se do pensador diante dos animais, dos índios, dos acéfalos, de modo que se constituam o povo por vir e a nova terra. “Pensamos e escrevemos para os animais”, asseveram os autores, mas desde que esse *para* seja um *diant*e *de*, isto é, uma questão de devir. “Tornamo-nos animal, para que o animal também se torne outra coisa.” E se se devém-animal, eles advertem, não é por piedade, mas na medida em que “a agonia de um rato ou a execução de um bezerro permanecem presentes no pensamento, [...] como a zona de troca entre o homem e o animal, em que *algo de um passa ao outro*” (p. 142; grifo meu).

3. Indistinção e indiscernibilidade

A zona de indistinção, portanto, que para Agamben é o lugar onde age o Estado de exceção e habita a vida nua, para Deleuze e Guattari é o meio de uma outra política: “Há toda uma política dos devires-animais [...] [que] se elabora em agenciamentos que não são nem os da família, nem os da religião, nem os do Estado” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 30). O homem-lobo, mas também “os homens de toda animalidade”, escapam ao Estado, à filiação, formando alianças com o fora. O tipo de devir-animal que se encontra em certos grupos africanos, eles dizem, não é da ordem de “relações simbólicas homem-animal tal como aparecem nos aparelhos de Estado” (p. 24, n. 9). Talvez seja injusto com Agamben aproximar a sua zona de indistinção, onde se urde a vida nua, desse tipo de relação simbólica; mas há uma diferença fundamental entre o animal ou a animalidade tal como concebida por ele e por Deleuze e Guattari. Para o primeiro, a animalidade é um tipo de vida distinto da humanidade, cuja separação se liga à questão da posse da linguagem (Agamben, 2007, p. 71 e ss). A máquina antropológica, por sua vez, agindo através de oposições do tipo homem/animal, produz um “tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação” que, ao separar o “animal dentro do corpo humano” (p. 75), engendra a vida nua. O homem-lobo, assim, não seria senão o *muselmann*, a terrível criação dos campos de concentração, “multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio”, em quem “já se apagou [...] a centelha divina”, aos quais se hesita em chamar vivos ou mortos, cuja morte “eles já nem temem [...] esgotados demais para compreendê-la”, que concentram em uma

imagem “todo o mal do nosso tempo [...]: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se [pode] ler o menor pensamento”, nas inesquecíveis palavras de Primo Levi (1988, p. 91).

Talvez a maior diferença entre esses autores, conforme mapeia o filósofo Brian Massumi, seja que no caso de Agamben a zona de indistinção é uma zona de *indiferença*, como se essa fosse “a única alternativa à exclusão mútua” entre homem e animal. *O aberto*, assim, estaria “viciado pela recusa em considerar a possibilidade de inventar um modo de saída da lógica do terceiro excluído que não seja a indiferenciação” (Massumi, 2014, p. 111) – a ponto de apenas conseguir elaborar a *inoperosidade* (*désœuvrement*) como política possível: “a máquina [antropológica] é parada, por assim dizer, está em ‘estado de suspensão e, na recíproca suspensão dos termos, algo para que não temos nome e que já não é nem homem nem animal, se instala entre a natureza e a humanidade” (Agamben, 2007, p. 152). Agamben vê na pintura “A ninfa e o pastor”, de Ticiano, um “recíproco desencantar-se do segredo” no qual os amantes “acedem [...] a uma vida nova e mais beata, nem animal nem humana” (p. 159):

Não é a natureza o que se alcança na satisfação, mas [...] um estágio superior, além tanto da natureza quanto do conhecimento, do velado tanto quanto do desvelado. [...] sua condição é otium, sem obra. Na satisfação, os amantes [...] contemplam uma natureza humana que permanece perfeitamente inoperante: a inoperosidade e o désœuvrement do humano e do animal como figura suprema e insalvável da vida (p. 159-160).

Já em Deleuze e Guattari, continua Massumi, as zonas de indiscernibilidade são “o cadinho da emergência do novo” e operam sob a lógica do terceiro incluído, ou melhor, de uma “inclusão mútua”: “longe de serem zonas de indiferença que absorvem e desativam a atividade, elas são apetitivamente transbordantes de atividade [...] A lógica da inclusão mútua é a lógica da diferenciação: o processo de proliferação contínua de emergências diferentes” (Massumi, 2014, p. 49-50). Assim, a zona de indiscernibilidade na qual se dá o devir não é o lugar da produção do *muselmann*; pelo contrário, tornar-se judeu, por exemplo, é uma saída criadora à tornar-se nazista – Deleuze e Guattari, ao afirmarem, sobre o romance *O intruso*, de Faulkner, que “não havia outra escolha senão devir-negro para não acabar fascista”, remetem em nota a um comentário do escritor sobre o lugar dos brancos depois da Guerra de Secessão norte-americana: “Faulkner

escreve: ‘Estamos na situação do alemão após 1933, que não tinha outra alternativa senão a de ser nazista ou judeu’” (Deleuze e Guattari, 2005, p. 89). Essa “saída” de que os autores falam tem por sua vez uma origem animal: é a expressão usada por Rotpeter, o ex-macaco narrador de “Um relatório para uma Academia”, de Kafka: “Não, liberdade eu não queria. Apenas uma saída” (Kafka, 1994, p. 61). Deleuze e Guattari glosam: “Não se trata de *liberdade* por oposição à submissão, mas somente de uma linha de fuga, ou antes de uma simples *saída*” (Deleuze e Guattari, 1975, p. 13).

Ainda, para Deleuze, inspirado por Spinoza, os animais – incluso aí o animal humano – são antes corpos que espécies biológicas, e esses corpos são conjunto de afetos – “[d]aquilo que podem, [dos] afetos dos quais são capazes, tanto na paixão quanto na ação” (Deleuze e Parnet, 1998, p. 49-50). É por isso que se pode dizer que “há mais diferença entre um cavalo de corrida e um cavalo de trabalho do que entre um cavalo de trabalho e um boi” (idem). A partir desta afirmação de Deleuze, imaginei que talvez fosse possível “profanar” o conceito de vida nua de Agamben e empregá-lo em relação aos animais. Como Farage, acreditava que a vida dos animais, de muitos animais, era por demais assemelhada à vida nua, esta que se mantém nas bordas da política, sendo excluída, mas imediatamente capturada por ela, e sobre a qual o poder soberano se exerce de maneira terrível. Isso seria uma torção do conceito, pois suporia um deslocamento da ideia de zona de indistinção. Escrevi então um e-mail ao próprio Agamben, na tentativa de verificar a possibilidade de uma vida política dos animais e sua relação com o Estado. A troca se deu assim:

JF: [...] *há uma vida nua dos animais? Ou a vida nua é um conceito que apenas se aplica a humanos? Penso, por exemplo, na diferença entre cavalos selvagens e cavalos de carroça, ou na diferença entre elefantes livres e elefantes de circo; estes últimos devem ser “quebrados” antes de serem colocados para trabalhar. [...]*

GA: [...] *A vida nua é algo produzido pelo poder e, na sua perspectiva, deveríamos pensar em uma ação do poder sobre os animais, o que é talvez concebível. Mas não existe uma vida política dos animais, então, nesse sentido, a vida nua não parece possível para eles. [...]* (Comunicação pessoal por e-mail, datada de 12/05/2013. Tradução minha).

O que ficou claro na resposta foi a recusa absoluta, mesmo por parte de um autor contemporâneo e considerado sensível ao modo como a política, a biopolítica, se exerce

sobre populações minoritárias, à existência política dos animais. Se ele estivesse certo, o poder talvez pudesse apenas se exercer *sobre* os animais – *na minha perspectiva*, como lembrava o filósofo –, sem que eles mesmos experimentassem uma vida política. Então a biopolítica estatal de que falava Farage, ao criar categorias como animal errante e peste, poderia de fato agir sobre os animais sem que eles, por sua vez, vivessem politicamente. Os cavalos e o boi de Deleuze, separados por um poder que permite que algumas potências e afetos se desenvolvam ou não, também não estariam implicados em nenhuma política. Os elefantes de circo envolvidos em processos pelos quais são “amansados”, com surras constantes enquanto contidos por correntes, seriam afetados pelo poder. Agamben concedia ao menos isso, mas algo na conformação deles, em seu corpo talvez, certamente alguma falta originária, não permitia que participassem da política. Parte constituinte de nossa sociedade, seja como indesejados expulsos e exterminados nos processos de higienização, como cobaias e matéria-prima para a indústria farmacêutica e de cosméticos, como puxadores de veículos, como auxiliares da polícia, como terapeutas em hospitais, como ajudantes de pessoas com deficiência, como atores na indústria do entretenimento, como alimento de populações ou mesmo como companheiros, os animais existiriam aí como meros viventes, pobres coitados que alguém como eu consideraria como pacientes do poder, mas jamais como “viventes políticos”.

4. O enquadre zoológico

Em meados dos anos 1950, inspirado pela observação de macacos-aranha brincando no Zoológico de São Francisco, Gregory Bateson escreveu o artigo “A theory of play and fantasy” (Uma teoria da brincadeira e da fantasia). Para o autor, as ações dos animais que brincavam se mordendo mas sem que suas mordidas significassem [*stand for*] mordidas de combate e cujos gestos eram de briga mas sem que estivessem brigando eram uma evidência da existência de metacomunicação entre eles, isto é, “da troca de sinais que carregariam a mensagem ‘isto é uma brincadeira’” (Bateson, 2000, p. 179). *To stand for*, ele argumenta, é “um sinônimo próximo de denotar”, a brincadeira podendo assim ser definida: “Estas ações em que agora nos engajamos não denotam aquilo que as ações que elas significariam denotariam.” Ou, de modo menos abstrato, “a mordiscada lúdica [*playful*] denota a mordida, mas não denota o que seria denotado pela mordida.” Também a relação mapa-território, tal como formulada pelo semanticista Alfred Korzibski – a saber, que uma mensagem não consiste dos objetos que ela denota, sendo antes similar à relação que um mapa tem com seu território –, passaria, diz Bateson, pelo ato da

brincadeira (p. 180). A originalidade desta interpretação está na postulação de que a “metacomunicação e/ou a metalinguagem” encontrariam na brincadeira um nível pré-verbal, um “importante passo em [sua] evolução” (idem). A mordiscada lúdica, ainda, ao denotar uma mordida, é, nas palavras de Bateson, “ficcional”: “não apenas os animais que brincam não significam [*quite mean*] aquilo que estão dizendo, mas também estão usualmente comunicando a respeito de algo que não existe” (p. 182). A brincadeira, portanto, seria um exemplo de “inclusão mútua”.

Massumi, para quem este artigo é fundamental na composição dos argumentos de seu *What animals teach us about politics* (O que os animais nos ensinam sobre política), nota que, embora se dedique longamente a discussões sobre “brincadeira, reflexividade e linguagem”, Bateson deixa rapidamente de lado a cena do zoológico, como se “o animal e sua relação evolutiva com o humano pudessem ser simplesmente denotadas, a presença do observador humano distraidamente submetida a um apagamento” (Massumi, 2014, p. 65). É sobre esse observador, portanto, que o autor então se debruça, mais exatamente sobre a posição de espectador (*spectatorship*) em um zoológico.

Um espectador humano em um zoológico, Massumi assevera, não pode ser rapidamente apagado das narrativas que são produzidas sobre os animais ali observados. Aliançando-se a uma espécie de linhagem filosófica que remonta a “Bergson, Whitehead, Deleuze, Ruyer e Simondon (para não mencionar Pierce)”, ele pretende, com eles, “dar conta da presença do humano e ao mesmo tempo respeitar a autonomia ontogenética do não-humano, reconhecendo a realidade plena do que jaz para além do humano”. O filósofo postula, assim, que “o problema não é pensar o objeto sem o humano”, mas pensar a “implicação do humano em uma realidade que por natureza o ultrapassa. O problema é o mais-que-humano” (Massumi, 2014, p. 114).

Por princípio, Massumi localiza a humanidade em um “continuum animal” (Massumi, 2014, p. 3) no qual a grande questão seria a da “inclusão mútua” dos termos, “a articulação do modo de inclusão do humano no animal e do animal no humano” (p. 65). Mas o autor aponta também para a possível arbitrariedade na escolha desse continuum animal como foco ou meio por onde sua pesquisa se movimenta, já que nem a animalidade nem a vida em geral “podem ser estritamente diferenciadas do não-orgânico” e a “lógica da inclusão mútua” não permitiria excluir de antemão outros universos. Ele considera essa decisão como uma espécie de “começo pelo meio”, ao modo de Deleuze e Guattari: se na natureza só há misturas, os limites são virtuais e os “polos de

movimentos tendenciais são ideais”, então os “*continua* de combinação tendencial são mais convenientemente agarrados pelo meio”. Nesse sentido, o continuum da natureza poderia ser chamado de continuum das plantas – “ou da criatividade, ou da consciência, ou do instinto, ou da vida, ou mesmo da matéria (redefinida de modo a não ser mutuamente excludente dos anteriormente citados ou do virtual)”, “dependendo de que meio se escolhe para começar” (p. 52). Começar por quaisquer desses meios, ele continua, “terá consequências para o modo como todos os conceitos filosóficos envolvidos se desenvolverão [*play out*] e para sua relação uns com os outros” (p. 53). Nesta prática reside um método filosófico, a saber, que “a coerência do continuum conceitual deve ser integralmente reinventada a cada recomeço, de modo que a própria filosofia seja uma emergência contínua de variação” (pp. 52-53). Mas por que então o continuum animal? Por um motivo “simples e crucial” (p. 52): ele permite que a discussão se dê facilmente em torno à questão da brincadeira.

Retornando ao evento do zoológico, Bateson, como sugere Massumi, teria deixado de considerar a natureza dos enquadres [*framings*] (Bateson, 2000) em jogo e sua posição neles enquanto observador. Ao olhar os macacos enjaulados a partir da posição de observador não-implicado, ao situar-se fora e além de qualquer relação com aqueles animais, o autor inadvertidamente reforçaria uma “operação rigidamente excludente” (Massumi, 2014, p. 65). Enquadres, segundo Bateson, são mutuamente exclusivos e inclusivos e funcionam como premissas metacomunicativas. O desafio que Massumi põe é levar adiante a teoria de Bateson, aplicando-a à experiência desencadeadora da teoria sobre a brincadeira, qual seja, a (não)-relação entre humanos-observadores e animais-enjaulados no espaço de um zoológico. Qual é a mensagem metacomunicativa que algo tão concreto como grades de ferro passam? Qual é a relação entre figura e fundo em uma exibição de animais cativos diante de humanos? Dentro dos recintos, Massumi responde, encontra-se a natureza; do lado de fora, a cultura. Os animais em exposição em um zoológico proveem o pano de fundo – que é visto, mas com o qual qualquer interação de mão dupla é interdita – para os sujeitos humanos. As grades, cercas, jaulas, telas de metal são o enquadre concreto que informa: daqui para dentro, a animalidade; daqui para fora, a humanidade. Trata-se assim de um procedimento de “exclusão por inclusão”, a animalidade contida dentro do mundo humano significando aquilo que ele não é:

Este enquadre zoológico repete o gesto que Agamben identifica como o gesto fundante da política humana. O animal é reduzido ao estado de “zoé”, mera vida

biológica sob o governo categórico das leis da natureza e, consequentemente, excluído da pólis (ou, mais precisamente, incluído para ser excluído). Os espectadores humanos gozam do estatuto de “bíós”: “a forma ou modo de vida próprios de um indivíduo ou grupo”; uma “vida qualificada”, reconhecida como pessoa e dotada do estatuto jurídico que acompanha esse reconhecimento (personalidade moral) (pp. 66-67).

O enquadre zoológico não produziria assim nenhum tipo de paradoxo produtivo, mas apenas um paradoxo estéril, a “zona de indistinção” tal como expressa por Agamben. A relação de um recinto com seu entorno, Massumi segue, estabelece um duplo enquadre que é “uma dupla oposição: humano versus animal e humano-versus-animal versus indiferenciação.” Todas as diferenças ou zonas de indiscernibilidade são negadas em favor de oposições e trata-se da emergência mesma da soberania, “quando à exclusão incluída é dada uma figura [...] na forma paradoxal da exceção que funda a regra, reconstituindo o governo no ato de suspendê-lo.” O zoológico seria assim “um exercício de soberania humana face a face com o animal” ((Massumi, 2014, p. 68). As palavras de Agamben na introdução de *Homo Sacer I* ganham, diante da jaula de um zoológico, uma repentina materialidade:

É necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua [...] uma exclusão inclusiva (uma exceptio) da zoé na pólis, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens (Agamben, 2002, p. 15).

A soberania obedece a uma lógica de paradoxo cuja formulação Agamben encontra em Carl Schmitt: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, [...] ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* pode ser suspensa” (Schmitt apud Agamben, 2002, p. 23). Tal paradoxo, argumenta Massumi, é “estéril, apesar de ser constitutivo” (Massumi, 2014, p. 68), pois nunca cria nada além de uma zona de indistinção entre o ordenamento e o estado de exceção e da exclusão inclusiva da vida nua, “o núcleo original, ainda que oculto, do poder soberano” (Agamben, 2002, p. 14). Ele, assim, “não inventa, refunda. Não ultrapassa o dado, o dá de novo” (Massumi, 2014, p. 68) e, desse modo, não

poderia operar como aqueles como a brincadeira que, de acordo com Bateson, são indispensáveis para a evolução da comunicação. A “estrutura soberana da política humana”, assim, ao barrar os fluxos dos paradoxos da abstração por duplos enquadres que criam zonas de indistinção e impossibilitam a diferença, é “*anti-devir*”. Mais que isso, conclui Massumi, “na medida em que a vida e sua evolução criativa são uma só, a política humana é *anti-vida*” (p. 69).

5. Conclusão: o circo, o zoológico e a cidade

Uma das memórias mais antigas e fortes da minha infância se passa em um circo. Era um circo pequeno, em um subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, a Ilha do Governador, onde cresci. Eu devia ter entre quatro e cinco anos, portanto essa é uma história da primeira metade dos anos 1980. Não lembro mais do espetáculo, mas me recordo de estar sentada na arquibancada diante do chão de terra batida. Em algum momento, acho que dancei durante a apresentação dos palhaços. O que me marcou, entretanto, foi algo que aconteceu no final, uma imagem acompanhada de uma sensação. Ao término do show, fui levada para tirar uma foto com um chimpanzé cativo do circo. Sentei a seu lado, ou melhor, fui ali colocada. O chimpanzé usava uma *t-shirt* branca e nenhuma calça. Provavelmente tratava-se de um filhote, era pequeno. Eu usava *short* e camiseta e o pelo dele, áspero, encostava na minha coxa nua. Procurei me afastar, com medo, mas fui encorajada a me aproximar pelo que então parecia uma multidão de humanos em torno da cena: responsáveis, fotógrafo, adestrador, a fila de pessoas que esperava para estar na minha situação, ao lado do chimpanzé. Fui então invadida por uma angústia profunda sem entender bem o motivo; tinha medo do símio, seu pelo me espetava, alguma coisa ali me parecia profundamente errada. Me lembro de segurar muito o choro, com medo de que meus olhos já úmidos viessem a transbordar. Depois de batida a foto, devo ter me levantado e ido embora, já não lembro de mais nada. O monóculo, peça cônica tão comum naqueles dias, que continha um cromo de um lado e uma lente de aumento feita de plástico na outra, ainda deve existir em algum lugar na casa de meus pais. Naquele cromo, eu e o chimpanzé estamos juntos para sempre.

Disse, e é verdade, que não me recordo de voltar para casa, de nada mais daquela noite. Mas minha vida seguiu, continuei frequentando a escola, dormindo em uma cama macia, tomando várias refeições por dia e tendo mesmo a boa sorte e o privilégio de poder fazer algumas escolhas. E a vida daquele chimpanzé? Sobre ele não sei nada, nossos

caminhos se cruzaram apenas por instantes. Nunca pude deixar de me perguntar o que ele sentia naquele momento, que afeto foi disparado pelo encontro de sua pele contra a minha. Mas a questão é que havia muitas diferenças entre nós, ainda que fôssemos ambos crianças. Para mim, encontrá-lo foi um acontecimento; já ele, por viver em um circo, encostar e encontrar seres humanos era sua rotina, o que significa que aquele toque estranho, que em mim precipitou uma sensação de angústia, era-lhe imposto diariamente, talvez desde seu nascimento. Acho que posso afirmar que o acontecimento, para ele, não foi me encontrar, mas ser levado para o circo. Hoje eu sei que chimpanzés têm filhos a cada cinco ou seis anos, que amamentam seus bebês por mais ou menos esse período e que as crianças são dependentes de suas mães por até dez anos. Sei também que aquele chimpanzé não tinha dez anos, mas só posso imaginar se seus pais também viviam no circo ou não. Provavelmente não. O que posso supor com quase certeza é que ele saiu daquela sessão de fotos, depois que a longa fila de crianças humanas se esgotou, para uma jaula, certamente árida, com barras de ferro. Cruzamo-nos por um instante e eu não devo ter deixado nenhuma impressão nele, sendo apenas mais uma na série indistinta de humanos a quem ele serviu, uma participante em sua exploração.

Se narro tal cena à guisa de conclusão, é porque acredito que nela estão concentradas de modo concreto algumas das questões desenvolvidas no artigo: além da expulsão que é ao mesmo tempo retorno por exclusão dos animais na cidade, o encontro com o chimpanzé talvez tenha me arrastado a um devir, uma zona de indiscernibilidade que resultou justamente no trabalho que ora apresento. Poderia dizer também que para ele não houve saída e aquela sessão de fotos só foi possível porque lhe foi retirada toda a capacidade de resistir, sendo obrigado à docilidade. Poderia também falar sobre toda a barragem da vida daquele animal, sua impossibilidade de brincar, inventar. Da política no circo, similar àquela do zoológico, que se confunde com os shows de aberração, criando monstruosidades indiferentemente inumanas. Poderia finalmente falar sobre como o *Pan troglodytes* consta como uma espécie ameaçada de extinção na lista vermelha da IUCN, com suas populações em tendência decrescente e já desaparecidas em pelo menos quatro países na África, e que mesmo assim muitos indivíduos servem em laboratórios ou na indústria do entretenimento, em todos os seus níveis.

Há um conto bastante famoso de Ursula K. Le Guin, “The ones who walk away from Omelas” (Aqueles se que afastam de Omelas), no qual uma utopia é descrita, um verdadeiro país da Cocanha que contém apenas uma condição para que se mantenha

sempre de pé: a tortura de uma criança. Todos os habitantes de Omelas devem saber que aquela criança existe e que sua felicidade depende da miséria dela. Nada mais que isso. Não precisam visitá-la ou vê-la constantemente, mas tampouco podem sentir pena dela ou lhe dirigir alguma palavra gentil. A descrição do estado da criança é tão vívida quanto terrível. Ela vive em um quartinho escuro e úmido, sem janelas.

Em um canto do quartinho, alguns esfregões, com a flanela dura, coagulada e mau-cheirosa, ficam perto de um balde enferrujado. O chão é sujo, um pouco úmido ao toque [...] O quarto tem cerca de três passos de largura e profundidade [...] [Nele] uma criança está sentada. Poderia ser um menino ou uma menina. Parece ter seis anos, mas de fato tem quase dez. É deficiente mental. Talvez tenha nascido defeituosa, ou talvez tenha se tornado assim por causa de medo, desnutrição e negligência. [...] Tem medo dos esfregões. Considera-os horríveis. Fecha os olhos, mas sabe que os esfregões ainda estão ali; e a porta está trancada; e ninguém virá. A porta está sempre trancada; e ninguém nunca vem, exceto às vezes [...] quando a porta faz um barulho terrível e se abre, e uma pessoa, ou várias pessoas, estão lá. Uma delas pode vir e chutar a criança para fazê-la se levantar. As outras nunca se aproximam, mas a espiam com olhos medrosos e enojados. A vasilha de comida e o jarro d'água são apressadamente cheios, a porta é trancada, os olhos desaparecem. As pessoas à porta nunca dizem nada, mas a criança, que não vivei sempre no quarto de ferramentas e pode se lembrar da luz do sol e da voz da mãe, às vezes fala: "Serei boazinha", ela diz. "Por favor, me deixem sair. Serei boazinha!" Nunca respondem. A criança costumava gritar por ajuda durante à noite, e chorar um bocado, mas agora só faz um tipo de choramingo, "eh-haaa, eh-haaa", e fala cada vez menos. É tão magra que não tem panturrilhas nas pernas; sua barriga se projeta; vive de meia vasilha de fubá e gordura por dia. Está nua. Suas nádegas e coxas são uma massa de pústulas, já que ela senta em seu próprio excremento continuamente (Le Guin, 2015, p. 5).

Acredito que a condição dos animais, de muitos animais, na Omelas na qual muitos vivemos, é similar à dessa criança. Deles dependem nossa alimentação, nossa saúde e tantas outras dimensões de nossa vida. Eles estão por toda a parte, seu trabalho e seus corpos compõem nós indispensáveis às redes que mantêm o mundo de pé. E, no entanto, muitas vezes vivemos como se eles não existissem. A porta raramente se abre, ninguém nunca vem. É condição de nossa felicidade que não pensemos demasiado neles, não lhes dirijamos palavras gentis, não os olhemos. Ainda que nosso próprio corpo seja composto por seus corpos, devemos manter nossos rostos virados sob pena de que o mundo tal como o habitamos desmorone. Não me parece que esse seja um problema ético, senão

político, na medida em que é a *pólis* ela mesma que se funda sob a denegação dessas existências. Que seja político significa que talvez não seja possível, como na conclusão do conto de Le Guin, abandonar a cidade, como fazem alguns jovens e adultos, que “caminham sós em direção à escuridão, e não retornam.”

Ou talvez seja possível compreender o final de outro modo e a saída de Omelas seja intensiva em vez de extensiva, sendo este o desafio. Isso não se faz só, à moda heroica, mas pela força de alianças que apresentam riscos e novos problemas, os quais é preciso encarar, incessantemente. De modo que a criança se levante, que o chimpanzé arranque a camisa. Trata-se de fazer abrir a porta do quarto, arrebentar a jaula. Para destruir aquele cromo do começo dos anos 1980 seria preciso refazer a cidade.

Referências

Agamben, G. (2000). “A imanência absoluta.” En *Gilles Deleuze, uma vida filosófica* (Pp. 169-192). São Paulo: Editora 34.

_____. (2002). *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2004). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo editorial.

_____. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon. Logique de la Sensation*. Paris: Éditions du Seuil.

_____. (2003). *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (2016). *Dois regimes de loucos*. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1975). *Kafka. Pour une littérature mineur*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (2004). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 3*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2005). *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 4*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2009). *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

Deleuze, G.; Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Farage, N. (2013). “No Collar, No Master: Workers and Animals in the Modernization of Rio de Janeiro 1903-1904”. *Open Anthropology Cooperative*, Working Papers Series, n. 18, p. 1-19.

Kakfa, F. (1994). *Um médico rural*. São Paulo: Brasiliense.

Le Guin, U. K. (2015). “The ones who walk away from Omelas.” En *The Unreal & The Real. Outer Space, Inner Lands* (Pp. 1-7). Gollancz: London.

Levi, P. (1988). *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.

Massumi, B. (2014). *What Animals Teach us about Politics*. Durham and London: Duke University Press.

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify/N-1 Edições.

JULIANA FAUSTO

Juliana Fausto é doutora em Filosofia e atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, com bolsa PNPd/CAPES. É pesquisadora do species – Núcleo de Antropologia Especulativa e integrante da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas.

MONSTRUOSIDAD, ANIMALIDAD, HUMANIDAD: HACIA UNA CONDICIÓN POSTHUMANA EN *PATAS DE PERRO* DE CARLOS DROGUETT

MONSTRUOSIDADE, ANIMALIDADE, HUMANIDADE: RUMO A UMA CONDIÇÃO PÓSHUMANA
EM *PATAS DE PERRO* DE CARLOS DROGUETT

MONSTRUSITY, ANIMALITY, HUMANITY: TOWARDS A POST-HUMAN CONDITION IN *PATAS DE
PERRO* DE CARLOS DROGUETT

Enviado: 22/07/2019

Aceptado: 4/12/2019

Francisco Serratos

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Arizona State University. Washington State University,
School of Languages, Culture, and Race
Email: f.serratos@wsu.edu

La novela *Patas de perro* del chileno Carlos Droguett pone en entredicho el binomio humanismo/antihumanismo con el personaje principal llamado Bobi, un niño que nació con un cuerpo que es mitad perro, mitad humano. En su corporalidad se dirimen los discursos normativos representados por la pedagogía, la medicina y lo jurídico que definen y separan lo humano de lo animal, lo normal de lo abnormal. A lo largo de la historia, estos discursos son encarnados por distintos personajes que intentan explicar y contener a Bobi, pero este, incapaz de identificarse con lo humano, huye hacia una condición posthumana que le permita sentirse aceptado en una comunidad. Retomando conceptos sobre monstruosidad, animalidad y humanidad, este texto, a través de Foucault y Braidotti, explica cómo se manifiestan aquellos discursos en la novela y cómo las instituciones normativas intentan imponer una idea correctiva de lo monstruoso, lo animal y lo humano.

Palabras clave: monstruosidad, animalidad, humanismo, posthumanismo

O romance *Patas de perro* do chileno Carlos Droguett põe em interdito o binômio humanismo/anti-humanismo com o personagem principal chamado Bobi, um menino que nasceu com um corpo que é metade cachorro, metade humano. Em sua corporalidade se dirimem os discursos normativos representados pela pedagogia, a medicina e o jurídico que definem e separam o humano do animal, o normal do anormal. Ao longo da história, estes discursos são encarnados por diferentes personagens que tentam explicar e conter Bobi, mas este, incapaz de se identificar com o humano, foge a uma condição pós-humana que lhe permite se sentir aceito em uma comunidade. Retomando conceitos sobre monstruosidade, animalidade e humanidade, este texto, através de Foucault e Braidotti, explica como se manifestam aqueles discursos no romance e como as instituições normativas tentam impor uma ideia corretiva do monstruoso, do animal e do humano.

Palavras-chave: monstruosidade, animalidade, humanismo, pós-humanismo

The novel *Patas de perro* by the Chilean author Carlos Droguett calls into question the humanism/antihumanism binomial with the main character named Bobi, a boy who was born with a body that is half a dog half human. In his corporeality, the normative discourses represented by the pedagogy, medicine and juridical institutions define and separate the human from the animal, the normal from the abnormal. Throughout the novel, these discourses are embodied by different characters who try to explain and contain Bobi, but Bobi, unable to identify with the human, flees towards a posthuman condition that allows him to feel accepted in a community. Revisiting concepts about monstrosity, animality and humanity, this text, through Foucault and Braidotti, explains how those discourses in the novel are manifested and how normative institutions try to impose a corrective idea of the borders between monstrous, animal and human.

Keywords: monstrosity, animality, humanism, posthumanism

1. Anatomía de una novela

La mejor novela de Carlos Droguett, *Patatas de perro* (PDP), fue publicada en 1965, en pleno auge del boom latinoamericano, pero no recibió la atención merecida en ese entonces debido tal vez a que los medios literarios se enfocaron en obras que inmediatamente eclipsaron el canon literario¹. Esto no quiere decir que aquella novela sea inferior, sino que esa poca atención resulta un fenómeno curioso porque Droguett cumplía con todas las características que un escritor de la época debía tener para insertarse en su tradición contemporánea: como varios de los nombrados, su novelística es experimental, retoma elementos de la vanguardia narrativa y además fue simpatizante del ímpetu de izquierda inspirado por la Revolución Cubana. Como señala Aránguiz, aunque mantuvo una militancia prudente, alejada de los puestos burocráticos y las revistas de moda literaria, la vida de Droguett no se diferencia en mucho de la de sus colegas contemporáneos: respaldó al régimen cubano sin resquemor de la misma manera que García Márquez y Cortázar, es decir no tuvo desencuentros con Fidel Castro, a quien consideraba “uno de los hombres más extraordinarios de este siglo”, a diferencia de su compatriota Jorge Edwards y Vargas Llosa, quienes se distanciaron del régimen después del “escándalo Padilla” (Aránguiz, 2001, p. 141). Además, como muchos de aquellos, sufrió el exilio cuando en 1975 su hogar fue saqueado por la Dirección de Inteligencia Nacional, la policía secreta de Pinochet durante la dictadura, en el que confiscaron el manuscrito de *Patatas de perro*.

Asimismo, la novela también cuenta con características que encajan perfectamente en la diferenciación que hace Donald L. Shaw entre la novelística antes de 1960 y la del boom, que radica en la aproximación del autor o narrador hacia lo real. Aunque en *Patatas de perro* no hay magia, dictadores, drama campesino, cronología familiar, ni tampoco es una metáfora grandilocuente de la realidad de un país, en este caso Chile, su tipo de realismo es minado por un elemento fantástico que demuestra un cierto escepticismo del autor o narrador hacia lo que percibe; se trata, en palabras del crítico, de una característica

¹ Algunas de ellas fueron *El astillero* de Juan Carlos Onetti (1961), *Sobre héroes y tumbas* (1961) de Ernesto Sábato, *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes, *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar, *Paradiso* (1966) de José Lezama Lima, *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez, *Conversación en la catedral* (1969) de Mario Vargas Llosa y *El obscuro pájaro de la noche* (1970) de José Donoso, por nombrar algunas en orden cronológico.

muy propia de la novelística de la mitad de siglo basada en “*una sublevación contra todo intento de presentación unívoca de la realidad*” (Shaw, 1999, 250; cursivas del autor). El elemento que mina constantemente la representación realista — la miseria, la pobreza, urbana, la marginación y la situación de niños y perros de la calle— es precisamente el protagonista Bobi, quien ha nacido con dos patas de perro: fenómeno, milagro o maldición la condición del niño constantemente asedia tanto la percepción de los que lo rodean como la narración misma. Se trata de un artificio que determina y desencadena una serie de eventos que el narrador, Carlos, nos ofrece con un sentimentalismo trágico, pero alejado del realismo literario de principios de siglo y más apegado a la narrativa del boom.² Por último, a partir del tono del narrador, homónimo del autor —por esta razón es considerada la obra más autobiográfica de Droguett (Noriega, 1983, p. 90)—, los críticos han colocado no sólo esta novela sino casi la totalidad de la obra del chileno dentro del existencialismo que permeó la producción artística de mitad de siglo, sobre todo por el auge del filósofo Jean Paul Sartre como un intelectual público y comprometido.

Son precisamente estos dos aspectos, lo existencial —representado en Carlos— y lo fantástico —representado por Bobi y sus patas—, lo que hacen de *Patas de perro* una obra singular que se diluyó tanto de la crítica contemporánea de la vanguardia latinoamericana como de la posterior. Esto no quiere decir que Droguett haya sido totalmente ignorado; ha habido momentos de interés, por ejemplo, brevemente en 1970, cuando recibió el Premio Nacional de Literatura otorgado por su país, y en 1971, cuando obtuvo el Premio Alfaguara en España por su novela *Todas sus muertes*. En 1981 se organizó un coloquio internacional en su honor en la Universidad de Poitiers y dos años más tarde aparecen dos monografías dedicadas exclusivamente a sus novelas.³ Sin embargo, la mayoría de esta sucinta producción crítica está enfocada en reivindicarlo dentro de la historia literaria latinoamericana y deja de lado otras perspectivas que enriquecen la obra de Droguett. Este tipo de perspectiva, aunque tiene validez reivindicativa, es limitada; una obra adquiere relevancia en la medida que genera una multitud de interpretaciones que la enriquecen y

² La cronología de la novela latinoamericana que traza Shaw es circular: si bien entrado el siglo XX el realismo dominó la narrativa, hubo un proceso de desconfianza por esa forma que se manifestó a partir de 1940 en los primeros autores latinoamericanos que tuvieron contacto con las vanguardias, sobre todo el surrealismo, entre ellos Carpentier y Asturias. Después, Borges y Cortázar continuarían en esa senda con literatura fantástica hasta llegar finalmente al realismo mágico. A partir de 1970, dice Shaw, hay una vuelta al realismo debido a que las condiciones históricas del continente —Revolución Cubana, dictaduras, neoliberalismo y crecimiento de las grandes urbes— llevó a los autores a readaptar el realismo, aunque con distintas vertientes y géneros —comedia, crónica, testimonio—.

³ Véase Lomelí y Noriega.

la dotan de nuevos y múltiples significados, que la actualizan y hacen relevante para un cierto contexto. Así, aprovechando la reciente reedición de *Patatas de perro* por la editorial Malpaso, el siguiente análisis de la novela se hará desde el posthumanismo para así arrojar luz sobre los diversos problemas que se presentan en la historia, entre ellos la monstruosidad, la animalidad y la humanidad, y la relación de estos conceptos con los discursos normativos de una sociedad.

2. Anatomía de los posthumano

Para empezar, *Patatas de perro* es una novela posthumana en la medida que este concepto tiene que ver menos con el humanismo, concebido éste desde la antropología, la política y la filosofía, y más con todo lo que cuestiona la dimensión antropocéntrica del mundo. Obviamente, quien representa este incesante cuestionamiento a lo largo de la narración es la condición física de Roberto, llamado siempre Bobi en la novela. Pero, antes de entrar al análisis de él, es necesario primero detallar un poco más la primera idea. El posthumanismo es también una crítica de lo humano en su concepción humanística que comienza en el Renacimiento con el *Hombre vitruvio* de da Vinci hasta finales del siglo XX con el postcolonialismo y el feminismo —por nombrar sólo dos teorías que lo cuestionan— desde el momento en que se coloca el foco de atención hacia individuos, organismos e incluso entidades artificiales —sean ambos reales o fantásticos— contrarios, complementarios o híbridos que minan las construcciones culturales de lo humano. Ejemplos de esos organismos son los monstruos o los animales, incluso los robots, y a veces los humanos que cuentan con capacidades corporales diferenciadas o que antes, en el pensamiento medieval, eran considerados deformes y que escapaban de la racionalidad legal, política e incluso religiosa. A esto último Michel Foucault llamó “lo abnormal” en su seminario *Los anormales* impartido entre 1974-1975 en el Colegio de Francia, años que coinciden con la terminación de *Vigilar y castigar*, publicado en 1975. Por esta razón, no es casualidad que Foucault sea considerado un antecedente primordial para el posthumanismo. Según Cary Wolfe, en su libro *What is Posthumanism?*, fue en *Las palabras y las cosas*, de 1966 —la novela de Derrida es contemporánea de este libro—, que el filósofo francés planteó los primeros cuestionamientos de lo humano —o el hombre— como un constructo discursivo de varias disciplinas, entre ellas la psiquiatría, la medicina, la economía y la biología, por decir algunas. Sobre todo, Foucault profetiza

el final del humanismo en la última página de ese libro cuando dice que “el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano”, entonces “el hombre es una invención reciente” y, por tanto, es probable que nos acerquemos a “su próximo fin” (Foucault, 2010, p. 375). Esta famosa aseveración de Foucault, muy en línea de Nietzsche, uno de sus filósofos predilectos, Rosi Braidotti la lee de diferente manera. Para esta filósofa y teórica italiana, con Foucault inicia no precisamente una etapa posthumanista en Occidente, sino un anti-humanismo fuertemente crítico del supuesto universalismo eurocéntrico, al cual Braidotti data como un fenómeno de la segunda posguerra y, para ser más precisa, en la generación de intelectuales salidos de los movimientos sociales de 1968 hasta la década de 1980.

Estos pensadores, dice Braidotti, “rejected Humanism both in its classical and its socialist version. The Vitruvian idea of Man as the standard of both perfection and perfectability was literally pulled down from his pedestal and deconstructed” (Braidotti, 2013, p 23). Las disciplinas encargadas de dismantlar el aparato humanístico de la academia fueron principalmente, según la autora, la deconstrucción —Jacques Derrida—, el postcolonialismo —Frantz Fanon, Edward Said— y el feminismo —Luce Irigaray, Simone de Beauvoir—. El posthumanismo por tanto surge de la confrontación entre humanismo y antihumanismo, dice Braidotti (2013): el posthumanismo “is the historical moment that marks the end of the opposition between Humanism and anti-humanism and traces a different discursive framework, looking more affirmatively towards new alternatives” (37). Estas nuevas alternativas son una condensación de ambos discursos con una especial atención a otras realidades y formas de percepción que se apartan del antropocentrismo.

Ahora bien, aquí cabe aclarar algo que la filósofa italiana Paola Cavalieri (2008) señala justamente entre la relación del antihumanismo y la animalidad y que es prudente para entender la condición de Bobi en la novela. Para Cavalieri, la filosofía francesa del antihumanismo representada por Foucault, Derrida y Emmanuel Levinas, aunque ha tenido una repercusión en los estudios de animales, en realidad ha rechazado la cuestión y condición animal de diferentes maneras y, debido a esto, el antihumanismo perdió la oportunidad de ofrecer una alternativa a los estudios de animales. Por ejemplo, Levinas rechaza tácitamente el reconocimiento de los animales como un Otro al cual se le debe una respuesta ética en un artículo de su libro *Difficile Liberté* titulado “Nom d’un chien ou le droit naturel”. Ahí el filósofo francés cuanta la historia de un perro vagabundo que

rondaba un campo de concentración nazi en el que se encontraba cautivo Levinas. Los prisioneros, la mayoría judíos, le dieron el nombre —por casualidad— de Bobby. Este perro, dice Levinas, es el último sujeto kantiano en la Alemania nazi porque, a diferencia de los guardias que deshumanizaban a los prisioneros, reconoce los atributos de respeto hacia los otros seres. Es decir, Bobby reconoce la humanidad que les ha sido negada a los judíos. El problema con esta idea es que el perro, al convertirse en un sujeto kantiano no humano, se acepta a sí mismo como un objeto. “In other words”, concluye Cavalieri, “Levinas’s idea somehow conveys the view that to be a good dog means to recognize one’s inferiority”. Así lo humano, para Levinas, es superior a lo animal.⁴ Más adelante se puede ver que Carlos, el narrador de la novela, tiene una actitud similar a la de Levinas en cuanto a Bobby.

La objeción que Cavalieri sostiene contra Foucault es, además de relevante para *Patas de perro*, un tanto problemática. Si bien Foucault se encargó de descifrar cómo los discursos de poder determinan la vida de las personas tanto biológica como socialmente, sobre todo haciendo hincapié en la condición de sujetos marginados —el loco, el homosexual, el anormal, etc. —, fue incapaz de poner suficiente atención a los más silenciados de todo el sistema político-económico que tanto analizó. Se trata, en efecto, de los animales. Ellos, igual que aquellos sujetos marginados, son encarcelados, asesinados sistemáticamente y además controlados biológica y sexualmente. Esto no quiere decir que los animales estén completamente ausentes de las disquisiciones de Foucault, acepta Cavalieri, sino que aparecen como un “referente ausente”, un concepto que toma de la feminista Carol Adams y que define como “a paradoxical use of language in which something is both present and absent” (Cavalieri 2008. p 101). El ejemplo que da la italiana es el siguiente: cuando una mujer violada dice que se siente como “un pedazo de carne”, la referencia ausente son los animales porque su experiencia de ser matados para convertirse en comida describe una experiencia humana. Es de esta manera que la animalidad, al igual que la locura, la anormalidad y la homosexualidad entran en las mismas categorías de la filosofía foucaultiana.

⁴ El caso de Derrida es menos relevante para este texto, pero esta es la objeción de Cavalieri: Derrida, por un lado, criticó a Heidegger por su retórica autoritaria sobre los seres no-humanos y fue capaz de fomentar ideas profundas sobre los animales; por otro lado, en su obra tardía, se aparta de sus primeras consideraciones porque critica a los vegetarianos (107) y además se opuso en 1993 a la lucha del proyecto The Great Ape para el otorgamiento de derechos a los simios.

Partiendo de estas ideas, el posthumanismo resulta un tanto problemático, ya que, por un lado, si se sigue el relato de Braidotti, viene a ser una consecuencia sumaria del humanismo y antihumanismo, pero, por otro lado, en el relato de Cavalieri, en el caso específico de Foucault, no es así necesariamente porque este filósofo, con su pensamiento, sentó las bases de un tipo de análisis dentro de los estudios animales; los discursos normativos que desarrolla en su curso sobre lo *Abnormal* sirven para analizar, como se lee en el siguiente apartado, la condición de Bobby en *Patas de perro* como un ser doblemente subyugado: es, además de un monstruo, un ente animalesco. Así, la animalidad, lejos de ser una condición completamente abordada dentro del posthumanismo, al principio representó una inestabilidad en la configuración de esta disciplina. Teóricos como Carey Wolfe han dirimido esta cuestión desde el momento en que para él el posthumanismo no se centra demasiado en dualidades como cultura/naturaleza, civilización/barbarie y, en el caso de la novela de Droguett, humanidad/animalidad —podría ser también humanidad/monstruosidad—. Por ejemplo, Wolfe toma la dicotomía propuesta por Étienne Balibar en la que la humanidad se reivindica reprimiendo o eliminando todas sus herencias animalescas para centrar lo humano como lo opuesto a formas orgánicas o fantásticas ajenas a la anatomía antropocéntrica (Wolfe 2010, p. xv). El posthumanismo lo que intenta hacer no es invertir esas dicotomías, sino desbaratarlas para demostrar que la realidad es una interconectividad orgánica y artificial en la que las jerarquías se desvanecen para dar paso a una interdependencia. Lo que Timothy Morton (2017) bautizó como “lo real simbiótico” (2): el humano existe sumergido en una serie infinita de conexiones biológicas y ambientales en la que los eslabones son bacterias, minerales, animales no-humanos, plantas e incluso residuos orgánicos que ocupan un lugar nodal en el tejido de la vida. En suma, el posthumanismo no estudia exclusivamente lo humano ni tampoco parte del dualismo cartesiano —*res cogitans* y *res extensa*— porque ambas categorías dejan de lado un contexto mucho más complejo. La idea cartesiana de que hay un hombre y un mundo; un hombre aislado, escindido de su medio ambiente y éste último es tratado como un simple objeto de estudio a través de una lente científica. Dos realidades paralelas, la humana y el resto de la materia, que no se conectan o traspasan y que, cuando por algún “error”, lo hacen, cuando se cruzan las fronteras, violan una ley preestablecida. Para el posthumanismo esos roces y cruces interespecie, lejos de ser un error, son la “regla” y por tanto construye una idea de la realidad mucho más amplia en la que los organismos y su medio ambiente se condicionan y se trastocan. Y aquellas normas y fronteras que antes

parecían inamovibles ahora comienzan a desvanecerse dentro de un estudio multidisciplinar en la que caben la biología y el psicoanálisis, la historia y la cosmografía, el marxismo y la medicina.

A partir de estos postulados, *Patatas de perro* se puede interpretar como un documento posthumanista porque presenta una serie de problemas acerca de lo humano y de las instituciones discursivas que lo resguardan, lo validan y, como ha demostrado Foucault, lo normalizan. Bobi, por haber nacido con “un par de soberbias piernas de perro, robustas y orgullosas, enhiestas y casi fieras” (Droguett, 2016, 39), viola las *normas* de esos discursos: es un *anormal* porque escapa de las condiciones legales que dictaminan lo que es aceptable de lo inaceptable en el cuerpo social. La relación de Bobi con el mundo que lo rodea es violenta por esta razón: todo mundo intenta sacar un sentido de su monstruosidad ya sea humanístico, político e incluso médico. Carlos, el personaje más allegado a Bobi por ser su protector y quien nos narra la vida del niño, es un buen ejemplo de la dicotomía entre el humanismo y el posthumanismo. Carlos siente piedad por Bobi, pero también lo ve como un alivio a su soledad de hombre maduro, solterón y de poca solvencia económica; sobre todo, es de llamar la atención las constantes referencias religiosas y literarias de Carlos cuando habla de la condición de Bobi. Lo ve casi como un designio divino que lo viene a salvar de su miseria emocional y económica. Yendo más lejos, él mismo reconoce su estado cuando dice “Eso era yo, eso soy yo. Persona sola, sin nadie, sin hijos, sin sobrinos, sin ahijados, sin yernos, sin compadres” (PDP 43), es decir un individuo sin lazos sanguíneos que lo acompañen. Hay un momento en que Carlos compara su triste soledad con la desgracia de Bobi, dando a entender que están hechos uno para el otro, que son seres complementarios: “sí, tú tienes patas de perro, tú tienes patas visibles de perro, pero yo las tengo espirituales, yo la tengo en el ánimo y en el alma, somos dos hombres incompletos, dos perros aún no terminados, en vez de uno” (PDP 209).

Carlos en este sentido piensa a Bobi como un fenómeno comprensible sólo en términos humanísticos y místicos desde el momento en que extrae de él una conclusión sobre la condición humana. Bobi ante sus ojos es un remanente de las antiguas deidades con forma animal; lo compara con los dioses egipcios, indios y griegos —el Minotauro, Pan— “inventados por el hombre para acercarse al origen de la vida” (PDP 81). Llega al grado de enarbolarlo como una figura mesiánica: “tú eres un enviado de Dios o de la naturaleza, ellos no, son simplemente terrestres, asquerosamente hombres” (PDP 240).

Bobi es un Cristo a punto de ser sacrificado por los hombres y, de hecho, su biografía podría leerse en clave evangélica debido a las constantes torturas y humillaciones que sufre —explicadas más adelante—. Sin embargo, a pesar de estas palabras con una carga tan religiosa, Carlos concibe a su adoptado más cercano a los animales que a los hombres, específicamente a los perros, porque ve en el carácter de estos y del niño muchas similitudes. En un discurso de casi dos páginas, Carlos coloca al perro en el centro de la filosofía y la literatura “porque el perro es un impreciso dios de los hombres”, pero pocos “conocen su grandeza espiritual”. “El perro”, dice, “es el animal más humano que existe y el más idealista y el que más ansía la libertad, esa libertad tan anárquica” (PDP 238). Y continúa: filósofos como Sócrates se han inspirado en él, pintores como Goya y Chirico lo han enaltecido, Maeterlinck le ha dedicado disquisiciones, Jack London, Tolstoi, Thomas Mann le han escrito novelas. Si se hilaba este argumento con el papel de Carlos en la novela, entonces resulta claro que él está tratando de hacer lo mismo que esos artistas, contar la historia de un ser muy singular que le da sentido a su vida.

Al final de cuentas, para desgracia de Carlos, todo este argumento humanístico y místico que le atribuye a Bobi resulta incompleto porque éste, por más explicaciones y ejemplos de grandeza que escucha de la boca de su protector, termina huyendo de él, es decir escapa del discurso humanista, el cual es incapaz de explicar su condición. Carlos, en última instancia, sólo reduce al perro, representado en Bobi, a un compañero, un otro que le da sentido o una lección de vida al humano; es decir, el narrador de la novela adopta una postura similar a la de Levinas en cuanto al perro del campo de concentración nazi, Bobby: ambos, niño y perro, le otorgan a dos seres despojados de su humanidad el respeto y reconocimiento que merecen, pero al hacerlo ellos mismos se degradan en un ser inferior. Tal vez por esto Bobi nunca se sintió satisfecho con las respuestas metafísicas de Carlos cuando le preguntaba, a veces con lágrimas en los ojos, “¿Qué soy?” (PDP 268). Es una pregunta que el niño le hace a varias personas, entre ellas a su mamá: “Madre, ¿qué soy? ¿Por qué nací así, qué hemos hecho, qué hemos hecho, además de ser pobres?” (PDP 39). Ella no contesta porque honestamente no sabe o no se atreve a dar un nombre a la condición de su hijo. La única respuesta que ha escuchado de otros personajes que lo tratan cruelmente es que es un monstruo, pero el hecho de que Bobi haga la pregunta a sus seres queridos significa que no está convencido de ser un monstruo.

Si tuviéramos que aventurar una respuesta arriesgada, ateniéndonos a la descripción que hace Wright sobre los diferentes tipos de monstruos, Bobi bien podría

ser una niño salvaje —*feral child, enfant sauvage*—, a veces también llamado niño-lobo. La principal característica de este tipo de individuos es que fueron abandonados en la naturaleza y criados por animales salvajes, por eso adoptan las maneras y costumbres de ellos. Mueven su cuerpo como ellos, comen lo mismo, hacen los mismos ruidos guturales y tienen una conexión emocional. Viven, en suma, en un estado natural contrario a la civilización. Aunque hay muchos ejemplos míticos y ficticios, por ejemplo, el de Rómulo y Remus siendo criados y alimentados por una loba, o los personajes de Edgar Rice Burroughs, Tarzán, y el de Rudyard Kipling, Mowgli, en *El libro de la selva*, ha habido casos históricos tanto de la Europa medieval hasta la época contemporánea. Ejemplos citados por Wright son Genie, quien vivió amarrada y abusada por sus padres, privándola de una vida humana, en California y quien fue rescatada en 1970; otro es el “niño gacela” cuyo caso documentado en 1960 fue el de una persona totalmente separada de la esfera humana (PDP 42). Bobi parece cumplir con algunas de esas características; por ejemplo, duerme en el suelo y come carne cruda que a veces le trae el padre o que le regala el carnicero, pero su desarrollo es contrario al de estos personajes porque no fue abandonado en un bosque ni en la selva y tampoco es tratado como humano. El viaje de Bobi es al revés: intenta escaparse de su humanidad.

Así, con su anatomía posthumana, mitad animal, mitad humana que lo convierte en un monstruo o un anormal, Bobi es definitivamente un sujeto que cuestiona incesantemente, con sus acciones y su sola presencia, el orden humano y sus respectivos discursos normativos. El choque es tal que, al ser incapaz de tener una conexión interpersonal con sus congéneres, al final de la novela, conforme es perseguido y defraudado por los animales humanos, decide huir no hacia otro lugar, sino hacia otra especie: los perros, los únicos que terminan aceptándolo porque se ha convertido en su liberador. Sin embargo, esta aceptación en el reino animal no fue producto de una instantánea, sino un proceso lento y doloroso para Bobi; es un pasaje de renuncia a su humanidad. Así, la condición *sui generis* de Bobi, su dualidad interespecie, se convierte en un fenómeno posthumano que conviene analizar para entender el mundo que nos narra Droguett y los personajes que encarnan las disciplinas que, de acuerdo con Foucault, dieron nacimiento a lo humano.

3. Anatomía de Bobi

La biografía de Bobi está determinada, sí, por su deformación física, pero más aún por las personas que lo rodean. A lo largo de la historia el niño se relaciona con diferentes personajes que representan cada uno distintos discursos sociales, al grado de que algunos académicos como Rodríguez Ferrer leen *Patas de perro* como una novela picaresca debido a que, de la misma medida que un pícaro, Bobi deambula de un lado para el otro en los barrios de la ciudad, mostrando así la realidad de una sociedad entera. Bobi se adentra en la sociedad porque es, según Rodríguez Ferrer, “un *patiperro* —imagen tan arraigada en la cultura chilena que alude a sujetos andariegos— que acostumbra a recorrer las calles hasta el punto de vivir prácticamente en ellas” (16; cursivas de la autora). Además, el argumento que esgrime para catalogar la novela dentro de ese género literario es porque se trata de una “literatura de la sobrevivencia” por el hecho de que los pícaros deben encontrar la forma de ganarse la vida en una sociedad viciada y cruel (Rodríguez Ferrer, 2011, p. 10), y Bobi en esta lógica es “un individuo rechazado por la sociedad y destinado al deshonor, es decir a la degradación, ignominia y falta de dignidad” (13). El problema con esta lectura es que Bobi, a diferencia de *El Periquillo sarniento*, por nombrar la novela inaugural del género en Latinoamérica, o de cualquier otro pícaro de la tradición literaria, no comete ninguna falta para ganarse la animadversión de todo el cuerpo social representado en varias instituciones como la familia o la política. No hay en su persona una falla moral. Su falta es mucho peor y, por esto mismo, amoral: ha nacido, por una causa o defecto no explicado en la novela, con unas patas de perro y por esta razón Bobi se convierte en culpable de un crimen o pecado social sin haber cometido, de hecho, ningún acto ilegal. La falta del niño está por encima de la comprensión humana porque no hay estructura social con un marco legal, médico o político que explique sus patas de perro y por esto mismo representa una amenaza; la única solución es la exclusión del cuerpo social normalizado o, como sucede en la historia, el sometimiento a un escrutinio constante. En pocas palabras, Bobi debe ser rechazado, vigilado, sospechado o castigado, aun y cuando no haya cometido un agravio contra la sociedad. En este sentido, es difícil ver a Bobi como un pícaro, incluso un antihéroe, porque no se sumerge en las diferentes capas sociales; al contrario, está fuera de ellas porque es otra especie: es un monstruo, un anormal, un animal cuasi-humano fuera del marco humanístico y, por ello mismo, un individuo peligroso al que hay que someter, marginar o reformar.

“El problema principal de Bobi”, señala Rodríguez Ferrer, “será, entonces, el de validarse como sujeto” dentro de esa sociedad que lo fustiga. Pero ¿cómo asumirse como un sujeto en una sociedad sin marcos teóricos o prácticos que lo reconozcan como tal? Los individuos que lo rodean son llamados por la misma autora “personajes sociales” por representar distintos estratos o clases, pero habría que llamarlos “discursos sociales de la normatividad” desde el momento en que a través de cada uno de ellos una institucionalidad se manifiesta. La escritora Lina Meruane (2016), en el prólogo de la edición Malpaso, retoma esta idea también al decir que esas instituciones “son la fuerza antiheroica de esta novela en tanto se proponen civilizar la barbarie, domesticar lo salvaje, curar lo enfermo, aplacar o apartar todo signo de locura” (16). En la novela se presentan algunas de esas instituciones o discursos normativos que son los que analizaremos a continuación. El primero es el profesor de Bobi, Bonilla, quien lo maltrata y lo golpea en clase al grado de procurarle heridas y hematomas visibles. Bonilla representa la pedagogía frustrada por corregir a un niño; Bobi le confiesa a Carlos lo siguiente: “El profesor Bonilla me odiaba no porque yo fuera lo que era, sino porque consideraba que mi figura era en sí misma una insolencia, una falta de respeto y de cortesía, decía que yo no era humilde cuando debía serlo, que no me ocultaba como debiera hacerlo, sino que ostentaba mi cuerpo con cierta desenfadada impudicia que lo tornaba razonablemente furioso” (PDP 63). El maltrato es tal que un compañero de clase que habla con Carlos le advierte a éste que debería sacar a Bobi de la escuela: “usté debe hacerlo, lo van a matar si no” (PDP 83). Bonilla no puede educar ni corregir a Bobi porque “era una insolencia tener al muchacho en una escuela que había sido abierta para recibir a seres humanos y no a engendros vomitados por la infraestructura del país” (PDP 81). Estas palabras son reveladoras: Bobi no sólo no es un humano en los ojos del profesor, sino que también es un “excedente de humanidad” (*surplus humanity*), como llamó Mike Davis (2017) a esa masa condenada a vivir en la marginalidad de los espacios urbanos —toda la historia acontece en esos barrios— porque no representan una inversión lucrativa para el Estado y el capital (278).⁵ Bobi entonces es deshumanizado en dos sentidos: por su deformidad y por su pobreza. Uno de los personajes que reconoce esta doble desgracia a pesar de ser ciego es Horacio, un amigo del barrio, cuando se pronuncia contra el internamiento de Bobi en un hospital; “debieron aceptar la oferta de los comunistas” de usar a Bobi como estandarte político

⁵ Foucault ofrece una perspectiva similar a la de Davis: las sociedades occidentales, bajo el capitalismo, son normalizadoras porque utilizan tecnologías de poder para disciplinar los cuerpos y así estos sean productivos en la acumulación de capital (Cook, 42).

porque “Bobi seguiría siendo un humano, la mitad de un ser humano, como es toda persona pobre, mientras que ahora es nadie, nada, una cosa, una cosita” (PDP 204).

El segundo discurso es el político representado precisamente por los comunistas que quieren utilizar a Bobi y a su padre como un estandarte para denunciar las injusticias en un desfile. “Querían que se lo prestara, como si fuera una bandera o un testimonio”, dice Carlos (PDP 177). Quien habla por este grupo es el abogado Gándara, una especie de ideólogo y cínico que pudiera encarnar el distanciamiento que Droguett, como menciona Aránguiz, marcó con el socialismo y comunismo partidista de Chile a pesar de que, como se dijo arriba, fue un hombre de convicción izquierdista (véase Aránquiz, 146). Pareciera que en un largo discurso de dos páginas (177-78) el autor les atribuye a los comunistas una demagogia que sufre de afasia, que se ha quedado sin palabras y que en última instancia ha encontrado en el muchacho con patas de perro la manifestación absoluta de todas sus demandas (178). Al final, Bobi rechaza a los comunistas porque decide que su revolución no es para los humanos, sino para los perros y así es que se embarca en una tarea peligrosa: liberar a los perros que viven en los jardines de casas ricas. Para amarrar el préstamo, Gándara les ofrece a Carlos y a Bobi una casa para que huyan del barrio en el que el niño es atormentado. Como el profesor, Gándara reconoce la condición de Bobi al grado de diagnosticarlo no como un humano ni como un animal, sino, y esto es determinante, “un enfermo” (PDP 189). Más adelante volveremos a esta parte del discurso normativo de la medicina porque está fusionado con el cuarto discurso, el de la justicia representada en el teniente que aparece incesantemente acechando a Bobi.

Por ahora es prudente enfocarse en el quinto que sería el familiar: su madre, padre y hermanos —esto últimos muy ausentes en la novela— representan la institución de familia nuclear en la que Bobi no encaja, es decir está fuera de su círculo más íntimo. Sobre todo, por orden del padre, quien lo rechaza porque lo considera una aberración inesperada que, aunada a su extrema pobreza, contrae una vergüenza más profunda para la familia, la cual se tiene que mudar constantemente para evitar humillaciones. Algunos creen, como Bonilla, que las patas del niño eran una manifestación de las taras del padre, Dámaso, un trabajador desempleado —al parecer despedido después de que una huelga en su fábrica terminó en una trifulca contra la policía, aunque la madre culpa a su hijo de que su esposo esté desempleado— y alcohólico violento que no duda en descargar su frustración contra su hijo, además de usarlo como señuelo para pedir limosna en la calle. Parte de la furia de Dámaso es que sufre una especie de castración simbólica: por un lado,

de su relación sexual con su esposa nació Bobi y, por otro lado, no cumple su deber de proveedor. Esto se expresa cuando reniega de su paternidad al ordenarle a Bobi “una mañana, antes de irse a la fábrica, que mi lugar era el suelo, tu lecho es el suelo, tu familia es el suelo” (PDP 54). A veces, inesperadamente, lo trataba bien y le traía un pedazo de carne cruda para que lo comiera.

La madre, Micaela, es timorata, está sometida al marido, lava ajeno para ayudar con los gastos y cuando habla casi siempre menciona a Dios; hay una especie de culpa — ¿sexual?— por su hijo que une al matrimonio. Bobi mismo reconoce las fallas de sus padres: “Mi padre es un borracho, mi madre es una mujer débil” (PDP 133). Cuando Carlos conoce a la familia mientras divagaba por la ciudad en busca de una nueva casa en la que sueña comenzar una familia, entrevista a la madre y le pide que por favor deje a Bobi vivir con él. Ella “no opuso obstáculos, no lloró ni se lamentó, se puso pálida, creo que de sorpresa, me habló algo de Dios que no recuerdo, y me explicó entonces que el niño estaba bautizado” (PDP 91). Esta declaración es importante por dos razones. La primera es que Bobi ha sido reconocido por la iglesia, por lo que su monstruosidad como un castigo divino queda descartada hasta aquí; de hecho, como se dijo anteriormente, Carlos asiduamente menciona que Bobi es como un enviado de Dios y casi al final de la novela, en una misa, el padre Escudero da un discurso acerca de Francisco (¿de Asís?), su amor por los animales y la importancia de estos para Dios: “Al terminar, dibujó una gran lenta cruz para bendecir a los fieles, pero arrepintiéndose de ello, en realidad pareció que sólo bendecía a Bobi” (PDP 285). Carlos podría incluso representar, con esta obsesión de referirse a Bobi con metáforas, ejemplos y citas literarias y religiosas, un quinto discurso normativo. La segunda razón es que Bobi, aunque creció en un hogar en el que ocupa el espacio de un animal y es maltratado, también sueña con formar una familia, pero se cree incapaz porque tiene dudas de su identidad. Esta vez, hace a Carlos una pregunta más específica que la que le hizo a la madre más arriba: “¿Soy un ser humano?” Y, de nuevo, no hay respuesta. Carlos reconoce su derecho de hacer la pregunta, pero no la responde.

Así, la razón por la que los personajes encarnan normativas sociales tiene que ver con el hecho de que representan un poder y un conocimiento encarnado en prácticas institucionales sobre la anatomía del infante. ¿Qué es Bobi? Parece que nadie puede darle una respuesta y, cuando lo hacen, es desde una postura legalizada. Droguett es ambiguo en cuanto a la tipificación de su personaje principal, o sea no explicita la causalidad real o irreal de Bobi, dejando a la interpretación del fenómeno a los únicos que podrían ofrecer

un sentido a la naturaleza del niño; en este caso, son los personajes/instituciones que normalizan lo aceptable de lo inaceptable, lo normal de lo anormal. Para estructurar esos discursos institucionales es preciso comprender a Bobi como un cuerpo de estudio y quien resulta prudente para analizar la monstruosidad y anormalidad es, una vez más, Michel Foucault. En su seminario ya citado se ocupa de analizar tres manifestaciones de lo anormal: el monstruo humano, el del individuo a ser corregido y el onanista. Nuestro personaje Bobi representa claramente los dos primeros casos porque, hasta cierto punto, el primero, en el discurso jurídico, pasó a ser absorbido por el segundo a finales del siglo XVIII cuando la anormalidad física —el monstruo— se convirtió en una falta moral —el criminal— (Foucault, 2003, pp. 56-57).

Foucault se basa en las ideas de George Canguilhem a pesar de que ambos, como apunta Alexa Wright, tienen algunas diferencias. Canguilhem asevera que a finales de aquel siglo los monstruos dejaron de pensarse en términos religiosos o supersticiosos para convertirse en fenómenos a ser estudiados por la ciencia; esta transición, para el filósofo y médico francés, elimina la existencia de los monstruos. Foucault, por otro lado, no concuerda con esto último, porque lo monstruoso se reconfigura, como se dijo arriba, como una cosa moral: un monstruo es en potencia un criminal cuya fisonomía y psicología a veces coincide la gravedad de sus actos (Wright, 2013, p. 4). Con base en este argumento Foucault (2003) relaciona la fusión del poder jurídico con el médico y el psiquiátrico (39): el estudio del monstruo, su auscultación y análisis anatómico, revela la clave o el secreto del crimen cometido o, en su defecto, del probable crimen a cometer. Por boca de Carlos, después del primer arresto de Bobi, es que se reconoce la correlación entre ambas instituciones: “Bobi, la comisaría, la cárcel, son como el hospital, cuando se vuelve a ellas siempre es mucho peor, muchacho” (PDP 103).

Como este tipo de individuo está con un pie en la legalidad y otro en la ilegalidad, la vigilancia, la regulación y hospitalización se localizan en el marco de lo que Foucault llama Época Clásica —el siglo XVIII—, porque fue en este periodo cuando se desarrolló “what we could be called an ‘art of governing’, in the sense in which ‘government’ was understood precisely the ‘government’ of children, the ‘government’ of the mad, the ‘government’ of the poor, and before long, the ‘government’ of workers” (Foucault, 2003, p. 19). Es decir, la invención de una tecnología del poder representada en instituciones soberanas con la que los individuos, y con especial énfasis los anormales, pueden ser gobernados. Los niños, los locos, los pobres; cada uno representa una amenaza para el

Estado burgués surgido en esa época: los primeros para la sexualidad, lo segundos para la razón y lo terceros para la propiedad privada.

Los monstruos, en esta lógica, ocupan un lugar especial porque cuando se les pone frente a la ley ésta se pone en cuestión, se mina su propia causalidad, abdica de su autoridad y por tanto queda en silencio. Lo monstruoso transgrede la ley no porque la rompa, sino porque la transgrede, está más allá de su alcance. La única salida de esta paradoja es la intromisión de otra disciplina que la ayude a declarar una sentencia, de ahí su dependencia de la psiquiatría o la medicina. La razón de esto es que el monstruo es una anomalía de lo natural, o sea está fuera del marco de lo humano. Por ejemplo, el profesor Bonilla declara que rechaza la presencia de Bobi en la escuela porque su aceptación en esa institución es anormal: “el reglamento no contemplaba el patético caso”, dice (PDP 82). Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII el monstruo es, de acuerdo con Foucault, una mezcla de dos reinos contrarios, de dos especies distintas —el hombre mitad bestia o con miembros de animal como cartílagos, exceso de vello púbico, cola de cerdo o patas de perro—, de dos géneros opuestos —hermafroditas—, o de formas —humanos ápodos, sin brazos, manos de seis dedos, etc.—. Antes de las explicaciones científicas a las que se refiere Canguilhem, estas anomalías eran explicadas en términos míticos y religiosos porque se creía que eran producto de un pecado, de un castigo divino, una maldición, incluso de una de una profecía, de actos prohibidos como incesto, fornicación, aborto o sexo con animales (Foucault, 2003, p. 64). En resumen, los monstruos eran la frontera entre lo humano y lo no humano y el territorio en el que se dibujan esas líneas es la corporalidad, en este caso de Bobi.

Aquí es donde convergen los discursos normativos de la ley y la medicina en la novela. Todo comienza con el arresto de Bobi después de que entiende que su lugar no es con los humanos e intenta su primer acercamiento con los perros. Esto termina en un ataque de estos y de los “dueños”, quienes llaman a la policía para que se lleven al niño porque creen que había irrumpido en el jardín a robar y no a soltar las mascotas. Asimismo, es la primera vez que entra en escena el teniente —simbólicamente no tiene nombre— y desde este incidente no dejará de rondar la casa de Carlos y Bobi. El teniente, como hemos visto con los demás personajes, reconoce la doble condena del infante: “no es un muchacho como todos y usted sabe cómo es la ley, que busca siempre al pobre para romperlo” (PDP 101). El teniente entonces se convierte en una sombra del niño, incluso justifica su profesión que tanto le desagrada. No necesita pruebas para perseguirlo; Bobi

no es normal y esto lo hace sospechoso; por tanto, hay que vigilarlo. No es casualidad entonces que el teniente se convierta en el guardián de la frontera entre lo humano y lo animal de Bobi. Todas sus intervenciones se fundamentan en esa frontera porque trata de probar que Bobi, en efecto, intenta liberar a los perros del “barrio alto” de sus cadenas, es decir quiere probar que es un criminal que necesita ser encarcelado, marginado de la sociedad. Al final, como no puede probarlo, el teniente recurre a lo que Foucault señaló: solicita la ayuda de otro discurso que le ayude a encontrar una mácula de culpabilidad: “Bobi está enfermo, está muy enfermo, decía el teniente” (PDP 198) sin ningún fundamento, la mañana que irrumpe en la casa de Carlos y el niño, acompañado de un médico y una enfermera.

Esta acción del teniente, aunque revela una práctica de poder, en realidad surge de una incapacidad para ejercer su autoridad porque en lugar de remitir a Bobi a una cárcel, lo ha enviado a otro recinto ajeno a su jurisprudencia. No ha comprobado fehacientemente las faltas de Bobi, lo ha perseguido durante casi la mitad de la historia, lo vigila, entra en su casa, plática con Carlos para sacarle información y observar al niño, pero no puede realmente proceder. Reconoce la peligrosidad del niño a través de un determinismo social y biológico —“tiene instintos, tiene feos instintos, su corta vida el barrio la familia el borracho usted sabe y sus dientes” (PDP 199)—, pero ninguna de las razones que da representan un delito. Su única opción es recurrir a otra disciplina que llene el vacío que ha creado Bobi en lo jurídico y entonces, de este oscuro hueco, aparece un discurso médico. El primer diagnóstico que el infante recibe de la medicina es por medio del boticario del barrio, Marmentini, “quien se inclinó delicadamente, con sospecha y duda, hacia él y, doblado de cintura, le cogía con holgura la cabeza y lo daba vuelta ampliamente para mirarle todo el contorno de las piernas. ¡Un perfecto monstruo!, dijo Marmentini” (PDP 35). Gracias a esta anomalía ya dictada por la medicina es que surge un nuevo discurso normativo, que es el médico-legal, pero este discurso, dice Foucault, no surge ni de uno ni de otro, ni siquiera evolucionan a la par porque al unirse ambos discursos han sacado fuera su objeto de estudio: por un lado, Bobi no es un criminal y, por otro, tampoco está enfermo. ¿Entonces? Lo que Foucault (2003) sugiere es mirar hacia otro lugar: “It is something that inserts itself between them, securing their join, but which comes from somewhere with different terms, different norms, and different rules of formation” (41). Quien llena ese vacío y quien amarra esos discursos, para Foucault, es el “individuo anormal”; por ello, la función de aquellos, como se ve la novela, no es el de castigar, sino el de “normalizar”. Esta normalización se puede dar de

diferentes maneras: control, corrección, vigilancia, medicación, hospitalización, etc. Esta noción se transparenta por medio de Carlos cuando visita, junto con Horacio, el ciego, a Bobi en el hospital: “En la oscuridad, acostado en el alto lecho hospitalario, sollozaría humillado, sabiendo que ahora sí estaba siendo castigado y perseguido, pues lo estaban convirtiendo rápidamente, de un modo implacable y sin entrañas, en esa cosa manejable, reductible, informe, incompleta, que es un enfermo y *un enfermo de la enfermedad que a él le estaban inventando*” (PDP 204-205; cursivas mías). Estaban convirtiendo a Bobi en lo que Foucault llamó un “cuerpo dócil”.

En este mismo pasaje, Horacio también reconoce el internamiento de Bobi como una doble condena. Vale la pena reproducir sus palabras porque resumen mucho de lo argumentado hasta ahora. En esta parte, mientras Bobi está recluido, reprocha a Carlos el no haber tomado la oferta de Gándara para pagar por la liberación del niño y dice:

así las cosas habrían quedado más claras, naturalmente que Bobi podría ser tomado preso lo mismo, pero no como ahora, ahora está prisionero y no lo está, no lo dice, les han dado toda clase de facilidades a usted y a él, las facilidades que da la medicina cuando no dice nada, cuando no anticipa nada, cuando no permite nada, cuando cierra puertas en nombre de la infección y de la alta fiebre, cuando dice que hay que aislarlo, que no puede recibir visitas, que seguramente será una larga, una muy larga enfermedad, que la cuarentena. ¿Qué diferencia nota usted entre esto y lo otro? El preso también está aislado, tampoco puede recibir visitas en nombre de la infección y la alta fiebre, la infección es la legalidad o la ilegalidad, de cualquier modo sirve, y su enfermedad es lenta y larga, muy larga a veces, o tras veces mortal, allá matan los médicos, aquí los jueces, los médicos de la ley, los médicos impiden que se extienda la infección poniendo al enfermo en cuarentena, el juez impide que se extienda su infección, la infección de la cual es el jeringuero, matando al enfermo (Droguett, 2016, pp. 203-204)

Bobi está preso y no está preso, está enfermo y no está enfermo; no es un criminal, pero está preso; tampoco es un enfermo, pero está hospitalizado: he aquí su condición liminal de dos reinos, el humano y el animal, que ha puesto en jaque las instituciones normativas de la sociedad, y la única salida de esta paradoja, dice Horacio, es la reclusión.

Bobi, por esta razón, es un posthumano porque su naturaleza descansa fuera de las reglas que rigen lo humano. Pero, si hubiera que señalar una evidencia de la posible culpabilidad del niño, sería su cuerpo. Es la única prueba que el discurso médico-legal tiene: sus patas de perro son el síntoma más evidente de su culpabilidad porque no es un cuerpo humano en el sentido simétrico. Desde los tempranos modelos humanísticos se pensaba que la simetría de un cuerpo era el contenedor de la condición humana y la mejor descripción de esta concepción es, como se dijo al principio, el *Hombre de vitruvio* de da Vinci, el cual, como apunta Wright (2013), “aimed to demonstrate that there was a link between natural proportions, perfect geometric forms and the ideal human body. These beliefs, which were taken up by da Vinci, formed the basis of the Renaissance understanding of proportion” (49). En esto coincide con Braidotti (2013): “That iconic image is the emblem of Humanism as a doctrine that combines the biological, discursive and moral expansion of human capabilities into an idea of teleologically ordained, rational progress” (13). Todo cuerpo que se saliera de ese molde era considerado anormal, un mal presagio, una persona aviesa o un fenómeno a ser explotado, por ejemplo, en los circos. En la novela hay dos momentos en que Bobi toma consciencia de que pertenece a ese grupo de cuerpos que violan el ideal humanístico. El primero es cuando, con la llegada del circo, se topa de frente con un enano. La descripción que se hace de este personaje es grotesca: “un enanillo de enorme cabeza, de cutis violado y grasoso y ojos planos amarillentos, la piel carcomida a trechos, hendía una boca ancha y abierta por la que se escapaban ruidos, roncós ruidos, antiguas voces, estertores, lejanas y desfiguradas vocales y consonantes, ideas embrionarias, como aterrorizadas, sustos deformes, deseos acuosos y tumefactos, y ahí estaban las piernas, dos piernas secas, como cintas de hierro oxidado y unos zapatitos de enano enormes, endiabladamente enormes” (PDP 110). Bobi queda impactado con el enano, le temblaban las manos y termina negando su parecido con él. No es casualidad que más adelante el profesor Bonilla le propone a Bobi ser la principal atracción de un desfile escolar.

El segundo reconocimiento de Bobi con otro cuerpo considerado deforme es con Horacio, el ciego, con quien tiene una relación confesional y amigable. En una conversación, Bobi asevera: “Yo no soy un niño normal, soy un monstruo en cierto modo, dijo desfallecido Bobi, enojado y triste. Nosotros también lo somos, contestó (Horacio), somos monstruos cerrados, abiertos sólo hacia dentro, verás lo extenso y sin aristas que es el mundo para nosotros” (PDP 131). Casi al final, curiosamente Carlos se adhiere a esta idea cuando le dice a Bobi que “eres tú ahora una regresión de la especie, si quieres un

lapsus cerebral de la naturaleza, ella, la gran ordenadora, se equivoca de repente” (PDP 268). En este momento es cuando el infante llega a una conclusión: ese discurso normativo es del cual Bobi intenta escapar una vez que se da por vencido de la sociedad, y quien le ofrece esa salida es el mundo animal. Hay que recordar que intenta rescatar a los perros de su encierro y por esto comienzan los problemas con el teniente. Al principio los acercamientos son violentos porque los perros lo rechazan, incluso lo atacan (PDP 95), pero Bobi atañe este rechazo a la cercanía de los caninos con los humanos; no entienden que han sido esclavizados: “No, yo nací para ser conductor de perros, tal vez, para hacerles una revolución a ellos en contra de los hombres, al fin de cuentas los hombres los encadenan y los matan de hambre para que se tornen fieras paseándose en las noches por los jardines y las arboledas, a los hombres es a quienes deben odiar y no a mí”(PDP 180).

Bobi, igual que los perros, experimenta el mismo encarcelamiento, el primero de ellos fue del hospital bajo órdenes de un discurso médico-legal; de este se escapa y se convierte en fugitivo, mas ahora Bobi ha llegado a la conclusión, después de escuchar un sermón del padre Escudero acerca del amor de Dios por los animales, que siente un llamado instintivo del cual Carlos intenta disuadirlo. Este sermón es determinante porque Bobi reconoce que “¡Hay gente buena en el mundo!” (PDP 287), pero este argumento no es suficiente para él: debe escapar de ese mundo. Sus palabras son elocuentes: “Esta noche me iré con ellos, no los puedo dejar, tú comprendes, la forma me llama, la forma me lo exige”. Quiere escapar ya no de la cárcel material, sino también discursiva y su escape será igual de cruel, pues acontece justo después de recibir una golpiza en la calle en la que casi lo matan. Carlos va tras él siguiendo sus huellas, pero la lluvia las ha borrado. La naturaleza se ha encargado de borrar los lazos de Bobi y el mundo de los humanos. Así es como Bobi, a través de un viacrucis narrado por Carlos, por fin llega a su consumación. *Patas de perro*, en conclusión, no es una novela humanista, ni siquiera anti-humanista (Bobi al final cree que hay bondad en lo humano), sino posthumana porque pone en jaque todo el sustento argumentativo en que está sostenida esa dualidad. Su huida hacia la “realidad simbiótica” de la que habló Morton es una afirmación de la interdependencia entre humanidad y animalidad, entre lo humano y lo natural, y en la que las jerarquías se disuelven en el caso de Bobi.

Bibliografía

- Aránguiz Pinto, Santiago (2007). Escritura, vocación y compromiso ideológico en Carlos Droguett: la 'conciencia crítica' de los narradores chilenos. *Acta Literaria*, 35 (II Sem), pp. 137-155.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Cavalieri, Paola (2008). A Missed Opportunity: Humanism, Anti-Humanism and the Animal Question. En Jodey Castricano. *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World* (pp. 97-123). Ontario: Wilfrid Laurier UP.
- Centre des Recherches Latino-Américaines de Poitiers (mayo 1983). *Coloquio Internacional sobre la obra de Carlos Droguett*. Poitiers.
- Cook, Deborah (2018). *Adorno, Foucault, and the Critique of the West*. Nueva York: Verso.
- Davis, Mike (2017). *Planet of Slums*. Nueva York: Verso.
- Droguett, Carlos (2016). *Patas de perro*. México: Malpaso.
- Foucault, Michel (2016). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: siglo XXI.
- (2003). *Abnormal: Lectures at the College de France, 1974-1975*. Nueva York: Picador.
- Lomelí, Francisco (1983). *La novelística de Carlos Droguett: Poética de la obsesión y el martirio*. Madrid: Playor.
- Meruane, Lina (2016). "Prólogo: patas por delante". En Carlos Droguett. *Patas de perro* (pp. 5-18). México: Malpaso.
- Morton, Timothy (2017). *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*. Nueva York: Verso.
- Noriega, Teobaldo A (1983). *La novelística de Carlos Droguett: aventura y compromiso*. Madrid: Editorial Pliegos.
- Rodríguez Ferrer, Rocío (2011). "Sobre reescritura y vigencia de la picaresca en la narrativa hispanoamericana: *Patas de perro* de Carlos Droguett". *Acta Literaria*, 43 (II Sem), pp 9-25.
- Shaw, Donald. L (1999). *Nueva Narrativa hispanoamericana. Boom. Postboom. Posmodernismo*. Madrid: Cátedra.
- Wolfe, Cary (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: Minnesota UP.

Wright, Alexa (2013). *Monstrosity: The Human Monster in the Visual Culture*. Londres: B. Tauris.

FRANCISCO SERRATOS

México, 1982. Es académico y escritor. Investiga y escribe sobre literatura, humanismo ambiental, estudios de animales y teoría política. Su libro *Breve contrahistoria de la democracia* (2015) ganó el Premio Nacional de Ensayo Político Guillermo Rousset Banda 2018. Actualmente escribe un libro sobre la historia del Capitoceno.

PERGUNTE AO RATO: NOTAS SOBRE ESPECIAÇÃO E METAMORFOSE

PREGUNTE AL RATÓN:
NOTAS SOBRE ESPECIACIÓN Y METAMORFOSIS

ASK THE RAT:
NOTES ON SPECIATION AND METAMORPHOSIS

Enviado: 19/04/2019

Aceptado: 15/12/2019

Marco Antonio Valentim

Doutor em Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná (Brasil). Pesquisador do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa.

Email: mavalentim@gmail.com

O ensaio problematiza a teoria darwiniana da origem das espécies por meio de uma interpretação do evolucionismo ameríndio e do neoevolucionismo ocidental. Começa-se por explicar o conceito cosmológico de metamorfose apresentado por Davi Kopenawa em *A queda do céu* (2015) como base de sua teoria da especiação. Em seguida, procede-se a uma comparação da teoria xamânica yanomami com o evolucionismo moderno, nas diferentes versões de Darwin, Wallace, Kropotkin e Margulis, a fim de avaliar o seu grau de divergência e convergência ontológicas. Em especial, indica-se o conceito de xenogênese, originalmente ficcional, como possível operador de um nexo de passagem entre aqueles diferentes complexos teóricos. Como conclusão, propõe-se a interpretação de um mito kaxinawá de especiação *via* metamorfose trans-específica.

Palavras-chave: evolução; simbiose; xenogênese.

El ensayo problematiza la teoría darwiniana del origen de las especies por medio de una interpretación del evolucionismo amerindio y del neoevolucionismo occidental. Comienza por explicar el concepto cosmológico de metamorfosis presentado por Davi Kopenawa en *La chute du ciel* (2010) como base de su teoría de la especiación. A continuación, se procede a una comparación de la teoría chamánica yanomami con el evolucionismo moderno, en las diferentes versiones de Darwin, Wallace, Kropotkin y Margulis, a fin de evaluar su grado de divergencia y convergencia ontológicas. En especial, se indica el concepto de xenogénesis, originalmente ficcional, como posible operador de un nexo de pasaje entre aquellos diferentes complejos teóricos. Como conclusión, se propone la interpretación de un mito kaxinawá de especiación *via* metamorfosis trans-específica.

Palabras clave: evolución; simbiosis; xenogénesis.

The essay problematizes the darwinian theory of the origin of the species through an interpretation of amerindian evolutionism and western neoevolutionism. It begins by explaining the cosmological concept of metamorphosis presented by Davi Kopenawa in *The Falling Sky* (2013) as the basis of his theory of speciation. Next, a comparison of yanomami shamanic theory with modern evolutionism is made considering the different versions of the latter by Darwin, Wallace, Kropotkin, and Margulis, in order to evaluate their degree of ontological divergence and convergence. In particular, the concept of xenogenesis, originally fictional, is indicated as a possible operator of a nexus of passage between those different theoretical complexes. In conclusion, it proposes the interpretation of a kaxinawá myth of speciation *via* trans-specific metamorphosis.

Key Words: evolution; symbiosis; xenogenesis.

Para Juliana Fausto,
de quem roubei o tema.

Nós permutamos a essência de nós mesmos.

Octavia Butler, *Xenogênese I: Despertar*

1. Peles e fantasmas

No capítulo 4 de *A queda do céu*, intitulado “Os ancestrais animais”, Davi Kopenawa formula concisamente nada menos que uma teoria xamânica acerca da origem das espécies atuais:

Há muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. [...] É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 117-118).

O xamã yanomami apresenta os ancestrais míticos *yarori* como vértice principal de uma “triangulação ontológica” que reúne os animais de caça *yaro* e os espíritos xamânicos *xapiri*, e que, segundo Albert, “constitui uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 621, nota 17). A lógica do jogo que

congrega os três vértices é transformacional: de tanto virar outros “sem parar” (2015, p. 81), os ancestrais transformaram-se em caça, “peles”. Trata-se, sob o primeiro aspecto da transformação, do eixo cósmico da especiação, através do qual se produzem formas estáveis e descontínuas, específicas – *isoformas*. Contudo, a transformação não acontece em sentido único: tendo se tornado peles animais, os ancestrais transformaram-se também em espíritos, “fantasmas”. Trata-se, sob o segundo aspecto da transformação, do eixo cósmico da metamorfose, através do qual se propagam formas instáveis e contínuas, espectrais – *metaformas*.

Se, “no primeiro tempo”, os ancestrais “eram humanos com nomes animais” – humano-animais, “*humanimais*” (Albert, 2016, p. 323; grifo meu) –, “hoje”, os dois aspectos se encontram dissociados. Apesar disso, a transformação supostamente definitiva dos ancestrais em animais não é definitiva, perfazendo uma potencialidade cósmica de fundo que jamais se esgota, pois eles “não desapareceram”, tendo persistido como espíritos. Isso significa que os animais guardam consigo, por meio dos espíritos, o potencial metamórfico que caracteriza os seres das origens: “Os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das discontinuidades *aparentes* entre os tipos e espécies” (Viveiros de Castro, 2006, p. 324; grifo meu).

Ocorre, portanto, entre o tempo das origens e o tempo atual, ao mesmo tempo continuidade, pelo eixo da metamorfose, e discontinuidade, pelo eixo da especiação. Em sua complexidade ontológica, o cosmos segundo os Yanomami é formado pelo entrelaçamento desses dois eixos, a compor indiscernivelmente metaformas espectrais com isoformas animais: fantasmas e animais são *aspectos* distintos dos mesmos sujeitos – e, não obstante, constituem *sujeitos* atualmente independentes.

2. Mulheres-plantas

No que concerne à metamorfose, Viveiros de Castro interpreta a cosmologia yanomami partindo de uma crítica da definição de mito formulada por Lévi-Strauss, a saber, “uma história do tempo em que os homens e o animais ainda não eram diferentes” (2005, p. 195). Ele toma o discurso de Kopenawa como contra-exemplo dessa definição, salientando que o “primeiro tempo” é pensado pelo xamã yanomami como tempo das metamorfoses – tempo no qual os seres não cessavam de virar outros, sendo caracterizados por “auto-diferença”, “diferença interna infinita”, e não por simples

indiferença entre humanos e animais (2006, p. 324). O contraste se agudiza em vista do comentário de Lévi-Strauss àquela definição:

Apesar das nuvens de tinta projetadas pela tradição judaico-cristã para mascará-la, nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza (Lévi-Strauss & Eribon, 2005, pp. 195-196).

Nesses termos, a definição ameríndia é interpretada por Lévi-Strauss não como conhecimento genuíno da origem evolutiva do cosmos, mas como uma espécie de ideologia utópica que procuraria mascarar um “defeito [original] da criação”, isto é, a descontinuidade entre as espécies naturais.

De forma notavelmente inversa, Kopenawa explica a gênese da atualidade cósmica a partir da metamorfose dos ancestrais humanos-animais em animais de caça e espíritos xamânicos. Ao contrário de pressupor, à maneira da antropologia ocidental, uma “descontinuidade última do real” entre as espécies vivas sob a forma da “codificação objetiva” da Natureza (Lévi-Strauss, 1997, p. 157), o xamã concebe a “especiação pós-mítica” como derivada de um “pré- ou proto-cosmos” que, “muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originária entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Tomada em seus próprios termos, a concepção yanomami propõe, em vez de uma narrativa de como os humanos em vão desejariam que o mundo fosse, uma teoria *extra*-humana acerca da origem e da constituição do cosmos e da vida em geral, a qual não se restringe à tematização da relação entre caçador humano e caça animal, mas se estende por princípio à relação entre todas as espécies vivas.

A teoria xamânica¹ diverge, portanto, fortemente do evolucionismo ocidental, suposto por Lévi-Strauss, naquela passagem citada, como verdade universalmente válida.

¹ Interpretam-se aqui as concepções ameríndias como *teorias* em um sentido antes filosófico que científico (em particular, biológico) como condição indispensável para estabelecer a devida simetria antropológica entre saberes de mundos diferentes: “Toda antropologia é uma transformação das antropologias que são seu objeto, situadas todas, desde sempre, no ‘ponto de articulação de uma cultura com outras culturas’. O que permite passar de um mito a outro, e de uma cultura a outra, é de mesma natureza que o que permite passar dos mitos à ciência dos mitos, e da cultura à ciência da cultura” (Viveiro de Castro, 2015, p. 244). De

É o que afirma Viveiros de Castro, generalizando tal consideração para o conjunto das cosmologias ameríndias:

Este processo, porém, e o ponto foi relativamente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (2002, p. 355).

Por outro lado, em *A oleira ciumenta*, Lévi-Strauss retorna ao ponto, subvertendo aquela definição de mito em favor de uma complexidade que excede a interpretação de Viveiros de Castro:

No princípio, alguns dos seres destinados a se tornarem animais casaram-se entre si, ou com futuros humanos. Havia então pouca diferenciação entre os seres. Das uniões entre animais virtuais, entre estes e humanos virtuais, ou ainda entre estes últimos, nasceram espécies mais diferenciadas, e assim por diante. De modo que as atuais espécies humanas e animais – espalhadas sobre a mesa, por assim dizer, como cartas de um jogo de paciência – dão a imagem, enfim completa, do grande jogo da criação. Nessa gênese, cada etapa é analisada e comentada, para justificar as características e hábitos distintivos de cada espécie, a correspondência entre o comportamento e o temperamento de cada grupo humano e o seu *pedigree*. A união entre quadrúpedes machos e abutres fêmeas produziu os índios sedentários. A de gambás machos e mulheres humanas, índios caçadores de aves de grande porte. Quatis machos e abutres fêmeas deram origem às tribos estrangeiras. Entre estas últimas, as que foram geradas por araras machos e abutres fêmeas são mais fortes do que os Waiwai. Algumas cutias macho geraram índios que, além de estrangeiros, são selvagens e sobretudo cruéis. *Essas teorias, que poderíamos chamar de evolucionistas*, não são raras na América do Sul. Porém, como observou Tastevin em relação aos Kashinawá, índios do alto Juruá de quem falarei várias vezes, “ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens, e não os homens dos animais”. O mesmo ocorre com os Guarayo do rio Madre de Dios: para eles, certas espécies, consideradas as mais nocivas, são transformações diretas de humanos. Outras espécies provêm

um tal ponto de vista, a pretensa defasagem epistêmica entre teoria (ocidental) e mito (não- ou pré-ocidental) mostra-se como efeito nocivo de uma ilusão etnocêntrica.

de humanos através de uma série de intermediários: a tartaruga terrestre descende do macaco, e o macaco do homem. O tapir e a cutia descendem de espécies vegetais. Os Surara, que vivem no extremo norte do Brasil, dizem, ao contrário, que o tapir era um macaco-aranha que caiu de uma árvore e não conseguiu mais subir, e que os porcos-do-mato eram antigamente cuxiús (1986, pp. 13-14; grifo meu).

Nessa segunda exposição, aponta-se para diferentes vetores de transformação entre as espécies vivas: humanos geram animais, animais geram humanos, animais de certas espécies geram outros de outras espécies, vegetais geram animais... Não se trata, então, apenas de uma simples inversão do evolucionismo ocidental (tomando-se os animais como ex-humanos, e não o contrário), mas de sua subversão em múltiplos sentidos, uma transformação intensamente *perspectivista* (Viveiros de Castro, 2002, pp. 345-399) do que entendemos por evolução da vida: animais como ex-humanos, animais como ex-vegetais, humanos como ex-animais, entre outras trajetórias possíveis da especiação. A “condição original comum” a todos os seres não se resumiria, pois, somente à humanidade, sendo melhor designada por certa *monstruosidade*: antro-po-terio-dendromorfia, teratomorfismo generalizado, em lugar de antropomorfia, humanismo universalizado (Valentim, 2018, pp. 189-212).

Em *A queda do céu*, não faltam exemplos dessa evolução multivetorial, todos relativos a alianças inter-específicas, porém não menos filiativas quanto aos seus efeitos. Como vimos, os animais de caça atuais são ex-humanos; além disso, certos xamãs são filhos de espíritos (Kopenawa & Albert, 2015, p. 103); as onças, por sua vez, ovíparas (2015, p. 216); e as bananas, filhas de plantas e animais. Em meio a essas alianças, os *xapiri* atuam sempre como agentes da metamorfose, promotores de núpcias que nós, desde um ponto de vista que condiciona a aliança etológica à filiação biológica, tomaríamos simplesmente como antinaturais. É justo o caso das “mulheres-plantas”:

Nas roças, são os espíritos da *juriti horeto* que cuidam das bananeiras. Plantam-nas com os humanos, e acompanham seu crescimento, pois também são mulheres espíritos de fertilidade *në ropeyoma*. Entretanto, são os espíritos morcego e macaco-aranha que brincam e copulam com os brotos de bananeira quando ainda são moças. Fecundam-nas com seu valor de fertilidade e elas então começam a ficar carregadas de cachos volumosos. É verdade. As bananas não nascem sozinhas à toa! As bananeiras são mulheres-plantas. Seus frutos nascem porque elas ficam grávidas e parem. É assim com tudo o que cresce nas roças e na floresta. As mulheres-plantas primeiro ficam grávidas. A gravidez dura algum

tempo, e depois elas dão à luz. É então que seus frutos aparecem. Eles nascem como os humanos e os animais. É por isso que os moradores de uma casa costumam recorrer aos xamãs quando suas bananeiras custam a crescer ou quando precisam dispor logo de uma grande quantidade de bananas para dar uma festa *reahu* e suas roças ainda são novas. Pedem a eles que façam dançar seus espíritos morcego e macaco-aranha, para que engravidem as mulheres-bananeiras e seus frutos se desenvolvam depressa. Então, esses *xapiri* colocam seus filhos e o sabor do açúcar nos brotos novos das bananeiras, como os humanos com seu espermatozoides nas suas mulheres. É desse modo que procedem; muitas vezes os vi copular no tempo do meu sonho (2015, p. 212).

3. Competição e cooperação

Para efeito de comparação, convém considerar de perto a *Origem das espécies*. Em sua formulação original, o evolucionismo sustenta, com o princípio da seleção natural: (i) que a “luta pela existência” é como um estado de guerra na natureza, somente superado pela “sobrevivência dos mais aptos”; (ii) que o desejo da vida está voltado à sobrevivência dos indivíduos e das espécies; (iii) que o motor do processo evolutivo é a competição entre os seres vivos; e, mais fundamentalmente, (iv) um modelo *antrópico* de evolução, baseado em uma “analogia técnica” (Pimenta, 2018, pp. 423-440) na qual a seleção natural é concebida como hiperdomesticação:

Vimos que o homem é capaz, pela seleção, de produzir excelentes resultados e adaptar seres orgânicos a seus próprios usos mediante o acúmulo de variações mínimas, porém úteis. É um poder que ele recebeu das mãos da natureza. Mas a seleção natural, como veremos daqui por diante, é um poder sempre pronto a atuar e é tão imensuravelmente superior aos débeis esforços humanos quanto as obras da natureza são superiores às da arte (Darwin, 2018, p. 118).

O emprego do princípio da seleção natural para a explicação da origem das espécies inspira a Darwin a imagem da “árvore da vida”, com a qual procura representar a dinâmica macrotemporal da evolução:

As afinidades entre os seres de uma mesma classe foram por vezes representadas por uma grande árvore. [...] Os jovens ramos verdejantes poderiam representar as espécies existentes; os mais antigos, a longa sucessão de espécies extintas. Em cada período de crescimento, cada um dos ramos se empenha em brotar a partir do tronco, por todos os lados, sobrepondo-se aos ramos e galhos vizinhos e os matando, da mesma maneira como as espécies e os grupos de espécies tentam

dominar outras espécies na grande batalha pela vida. [...] Assim como ramos geram, por crescimento, novos ramos, e estes, se forem vigorosos, ramificam e se impõem, por todos os lados, a ramos mais fracos, do mesmo modo ocorre, graças à geração, na Árvore da Vida, que com seus galhos mortos e partidos preenche as camadas da terra e com suas verdejantes e belas ramificações recobre a sua superfície (2018, pp. 200-201).

Pela ênfase conferida ao papel dos “galhos mortos”, vale cogitar se o diagrama da seleção natural não seria melhor designado pelo termo “Árvore da Morte”. Afinal, a vida, prerrogativa dos “vigorosos”, é feita da morte, destino dos “mais fracos”:

Faremos muito se não perdermos de vista que cada ser orgânico está em incessante luta para se multiplicar em razão geométrica e que, em algum período de sua vida, durante alguma estação do ano, em cada geração ou em intervalos, ele terá de lutar por sua vida e suportar uma destruição considerável. Quando refletirmos sobre essa luta, poderemos nos consolar com a ideia de que a guerra da natureza não é incessante, o medo não se faz sentir, a morte geralmente não tarda, e os vigorosos, os mais saudáveis e mais aventureiros, sobrevivem e se multiplicam (2018, p. 139).

Principalmente, cabe notar que analogia exprime um traço estrutural do processo evolutivo da vida. Trata-se do fato de que a estrutura arborescente exclui *a priori* a possibilidade de toda e qualquer comunicação horizontal entre as espécies como fator originário de evolução, em benefício de um modelo baseado na descendência vertical através de modificações prioritariamente intra-específicas. Com efeito, não há linhas “reticulares” de intersecção no diagrama da evolução (Darwin, 2018, pp. 186-187; Santos & Carrapiço 2011, p. 99; Jablonka & Lamb, 2014, pp. 387-388).

Para que esse traço formal, potencialmente antropocêntrico, se torne mais evidente como problema, consideremos o “darwinismo aplicado ao homem”, tal como proposto por Wallace em sua suma evolucionista:

Para nós, o único objetivo, a *raison d'être* do mundo – com todas as suas complexidades de estrutura física, seu enorme progresso geológico, a lenta evolução dos reinos vegetal e animal coroada pelo surgimento do homem – é o progresso do espírito humano paralelamente ao do corpo. Com base no fato de o espírito do homem – o próprio homem – estar tão desenvolvido, podemos muito bem inferir que esse é o único, ou pelo menos o melhor, caminho para sua evolução – e que o chamado “mal” existente na terra constitui um dos meios mais eficazes para seu progresso. Com efeito, sabemos que as faculdades humanas mais nobres se fortalecem e se aperfeiçoam pela luta e pelo esforço. Graças à luta

incessante contra os obstáculos físicos, em meio às dificuldades e aos perigos, é que a energia, a coragem, a autoconfiança e a laboriosidade se tornaram o traço comum dos povos do Norte. Graças à batalha contra o mal moral em todas as suas múltiplas formas é que as qualidades ainda mais nobres da justiça, da compaixão, do humanitarismo e do auto-sacrifício se engrandeceram cada vez mais no mundo. Criaturas assim adestradas e fortalecidas pelo meio, possuidoras de faculdades latentes aptas a tamanho aperfeiçoamento estão seguramente destinadas a uma existência superior e duradoura. Vemos assim que a teoria darwiniana, mesmo levada à conclusão lógica extrema, não só não contraria como respalda a crença na natureza espiritual do homem. Mostra-nos como o corpo humano evoluiu a partir de uma forma bruta inferior segundo a lei da seleção natural, mas nos ensina também que possuímos faculdades morais e intelectuais desenvolvidas de outra maneira, com uma origem diferente. E a única causa adequada dessa origem só a podemos vislumbrar no universo invisível do Espírito (2012, pp. 419-420).

Aplicada à espécie humana representada por povos europeus, a distinção entre animais inferiores e animais superiores se *sublima* na hierarquia entre humanos inferiores (selvagens, Sul) e humanos superiores (civilizados, Norte). Uma tal transfiguração consiste na passagem da evolução (natureza) à história (cultura), por meio da superação da seleção natural pelo espírito humano (“uma origem diferente”). Trata-se, pois, de uma evolução eminentemente univetorial: animais → humanos (animais superiores) → espíritos (humanos superiores). A posição da espécie humana no topo da árvore da vida evidencia que o evolucionismo é guiado por uma ideia arborescente, *antropogenética*, de história, particularmente em sua versão colonial vitoriana, “imperialista e puritana” (Despret, 2002, p. 54), convergindo, pois, com o especismo – o espírito humano como *télos* da vida em geral – e, ao mesmo tempo, com o racismo – o “povo do Norte” como ápice evolutivo da humanidade.²

² Na versão estritamente darwiniana da teoria, o corolário racista é bem mais marcado que o especista, com este último sendo disposto estruturalmente em função do primeiro: “Quanto a mim, quisera antes ter descendido daquela pequena e heróica macaquinha que desafiou o seu terrível inimigo para salvar a vida do próprio guarda, ou daquele velho babuíno que, descendo da montanha, levou embora triunfante um companheiro seu jovem, livrando-o de uma matilha de cães estupefatos, ao invés de descender de um selvagem que sente prazer em torturar seus inimigos, que encara as mulheres como escravas, que não conhece o pudor e que é atormentado por enormes superstições” (Darwin, 1974, p. 712). Tal desejo, por assim dizer, involucionário não faz, porém, com que Darwin recuse o especismo contido na ideia de que o homem teria “galgado, embora não por méritos próprios, o cume da escala dos viventes” a partir de uma “ínfima origem” (1974, p. 712).

Por sua vez, no Prefácio de *Ajuda mútua: um fator da evolução*, Kropotkin denuncia o “abuso terminológico” daqueles que empregavam o conceito darwiniano de luta pela vida para justificar, à época da primeira guerra mundial, “a destruição em massa da vida de civis e de pilhagem dos meios de subsistência da população em geral”. Para Kropotkin, a ideia de guerra entre as espécies, seja como guerra exterior contra espécies rivais ou como guerra interna pela subsistência, teria sido exagerada, pelos meios culturais, em detrimento da “importância da sociabilidade e do instinto social nos animais, tendo em vista o bem-estar da espécie” (2009, p. 8). De fato, é na obra de Darwin que Kropotkin busca o conceito de ajuda mútua, recuperando-o como uma espécie de sombra do conceito de luta pela sobrevivência:

Embora estivesse usando o termo em seu sentido estrito, principalmente tendo em vista seus objetivos específicos, ele [Darwin] alertou seus seguidores para que não cometessem o erro (que ele próprio parece ter cometido um dia) de superestimar esse sentido. [...] Observou que, em inúmeras sociedades animais, a luta entre indivíduos pelos meios de subsistência desaparece, que essa luta é substituída pela cooperação e que essa substituição resulta no desenvolvimento de faculdades intelectuais e morais que assegura à espécie as melhores condições de sobrevivência. Ele sugeriu que, nesses casos, os mais aptos não são os mais fortes fisicamente, nem os mais astuciosos, e sim aqueles que aprendem a se associar de modo a se apoiarem mutuamente, fossem fortes ou fracos, pelo bem-estar da comunidade. [...] O termo, que se originou da estreita concepção malthusiana – de competição de cada indivíduo contra todos os outros –, perdeu assim sua estreiteza na visão de alguém que conhecia a Natureza (2009, pp. 19-20).

Em contraponto com a competição – pois Kropotkin “não duvida dela, mas da importância que lhe é atribuída” (Despret, 2002, pp. 69-70) –, a cooperação constitui, portanto, um fator evolutivo de tal modo determinante que se poderia concluir: (i) que o motor da vida não é tanto um instinto de sobrevivência da espécie, mas antes um desejo de mutualidade entre espécies diferentes; e (ii) que a competição ilimitada, ao acarretar “uma implacável guerra interna pela vida no seio de cada espécie” (Kropotkin, 2009, p. 12), se revela um fator tendencialmente involutivo de corrupção da vida.

4. Simbiose, devir, xenogênese

Como se sabe, o darwinismo de Kropotkin foi confirmado por extrapolação intensiva com base em evidências da biologia molecular, tendo fomentado uma drástica

reconfiguração, ainda em curso, da história da vida no planeta a partir do reconhecimento das práticas etológicas de “transferência genética horizontal e hibridização” (Jablonka & Lamb, 2014, p. 388) por parte dos seus agentes mais primordiais, os organismos procariontes. Designadas pelos conceitos de simbiose e simbiogênese, tais práticas, que se estendem à toda biosfera – “Nós habitamos um mundo simbiótico” (Margulis, 1998, p. 9) –, ensinaram a ideia segundo a qual a própria “meta” da evolução consistiria na formação de organismos complexos como “comunidades multi-específicas” (Jablonka & Lamb, 2014, p. 388). Desde essa perspectiva, todo vivente é *originária e essencialmente* um simbionte:

A simbiose pode ser definida como uma vida íntima em conjunto de dois ou mais organismos de espécies diferentes, denominados simbiontes. De acordo com a teoria simbiótica da origem dos eucariontes, micróbios antes independentes associam-se, primeiro por acaso, como células separadas – numa ligação de hospedeiro e hóspede –, e depois, por necessidade. Afinal, as células hóspedes tornam-se as organelas de um novo tipo de célula. Uma sequência semelhante de eventos pode ser encontrada nas relações simbióticas entre muitas formas modernas de vida. Muitos organismos vivem instalados no interior, na parte superior ou nas bordas de outros organismos. As simbioses hereditárias – aquelas nas quais os parceiros permanecem juntos por todo o seu ciclo de vida – são surpreendentemente comuns. [...] As parcerias entre células, *antes estranhas e até mesmo inimigas entre si*, estão nas raízes de nossa existência e são a base da expansão continuamente ampliada da vida sobre a Terra (Margulis, 1985, pp. 95, 100; grifo meu).

Não é à toa que o conceito biológico de simbiose teve forte repercussão sobre a concepção filosófica de vida. Para Deleuze & Guattari, o “neoevolucionismo”, em virtude de privilegiar a aliança entre as espécies por sobre sua filiação, informa o conceito *metafísico* de devir:

O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender. Há um bloco de devir que toma o gato e o babuíno, e cuja aliança é operada por um vírus C. Há um bloco de devir entre raízes jovens e certos microorganismos, as matérias orgânicas sintetizadas nas folhas operando a aliança (rizosfera). [...] O neoevolucionismo parece-nos importante por duas razões: o animal não se define mais por características

(específicas, genéricas, etc.), mas por populações, variáveis de um meio para outro ou num mesmo meio; o movimento não se faz mais apenas ou sobretudo por produções filiativas, mas por comunicações transversais entre populações heterogêneas. Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica (1997, p. 19).

Considerada a partir da biologia neoevolucionista e da metafísica do devir, a evolução das espécies demonstra-se não como arborescente, univetorial, mas como rizomática, multivetorial. Pois a simbiose consiste em uma forma de encontro (“comunicação transversal”) de espécies estrangeiras (“populações heterogêneas”) em que, por meio de troca intensiva, se constituem zonas trans-específicas de co-constituição (“rizomas”). Espécies vivas são, a rigor, *povos* em dinâmica permanente de comunicação, contágio e transformação. Inevitavelmente, tal situação originária da simbiose implica nada menos que uma outra *política* da vida: antes que guerra de todos contra todos, na qual os mais fracos se sacrificam para a sobrevivência dos mais fortes – árvore da morte –, a aliança entre as espécies – rizoma da vida – como fator principal de sua gênese conjunta. Sem transformação inter- e trans-específica, sem troca e metamorfose, a vida, tal como a experimentamos, seria impossível. Entre os viventes enquanto simbioses – “estranhos e até mesmo inimigos entre si”, como diz Margulis –, tudo pode ser trocado, sobretudo suas próprias essências e corpos.

Em suma, vida é *xenogênese* – conceito, por sua vez, proveniente da ficção científica de Octavia Butler (2018), que Haraway comenta, de maneira a acentuar sua divergência para com o regime ontológico-político da antropogênese ocidental, isto é, o “tornar-se humano do vivente” (Agamben, 2017, p. 123):

Tendo perdido suas próprias origens através de uma série infinitamente longa de fusões e trocas que se aprofundam no tempo e no espaço, os Oankali são comerciantes de genes [*gene traders*]. Sua essência encarna comércio, conversa, comunicação – resolutamente [*with a vengeance*]. Sua natureza é sempre ser parceiros para si mesmos como outros. Seus corpos mesmos são tecnologias genéticas, dirigidas à troca, à replicação, à perigosa intimidade através das fronteiras de si e de outrem, e ao poder das imagens. Assim como nós [*Not unlike us*]. Mas não como nós [*But unlike us*], os Oankali hidracéfalos [*hydra-headed*] não fabricam tecnologias não-vivas para mediar suas autoformações e reformas. Em vez disso, eles se acham complexamente entramados em um universo de máquinas vivas, todas parceiras em seus aparatos de produção corporal (Haraway, 1989, p. 379; grifo meu).

5. “Fingindo sê-lo”

Se é inegável que Wallace, Kropotkin e Margulis, entre outros, exploram virtualidades divergentes do darwinismo, mantendo, porém, uma herança comum, a ênfase maior que conferimos à aliança do neoevolucionismo com o evolucionismo ameríndio, de preferência à sua filiação em Darwin, justifica-se em vista do potencial transformador do conceito de simbiose, capaz de proporcionar uma imagem totalmente outra da especiação, na qual a xenogênese substitui a antropogênese na condição de paradigma evolucionário. Assim, ao contrapor a seleção natural à xenogênese como fatores divergentes de evolução, podemos perceber a enorme distância que a teoria de Kropotkin, por exemplo, recobre ao fazer a passagem entre Darwin e Margulis – abismo comparável ao que se abriria entre os eixos da especiação e da metamorfose na cosmologia xamânica de Kopenawa, caso fossem tomados em separado. Pois, assim como a seleção natural está para a especiação, a xenogênese está para a metamorfose. Por fazer abstração quase total da potência originariamente metamórfica dos seres vivos, tomando simbioses por “ramos mortos”, Darwin tende a conceber a evolução da vida a partir de um modelo que, comparado à cosmologia yanomami, surge como que de uma mutilação do cosmos, com o eixo da especiação se sobrepondo quase por completo ao da metamorfose, a ponto de pretensamente anulá-lo. *O que é, afinal de contas, a seleção natural, baseada fundamentalmente na competição entre as espécies, senão o resultado da especiação sem metamorfose, ou seja, da evolução sem simbiose?* Por sua vez, sem jamais corresponder ao simples oposto simétrico do evolucionismo ocidental (com a metamorfose anulando a especiação), a teoria xamânica opera a conjugação dos eixos mediante a passagem liminar entre formas ramificadas, isoformas específicas, e linhas reticulares, metaformas espectrais.

De fato, na cosmologia yanomami, isso se manifesta justamente com o “poder das imagens” – em acepção similar à que Haraway atribui aos corpos simbioses dos Oankali –, pois a razão ontológica para o potencial metamórfico dos seres reside em suas “formas de fantasmas” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 117), em seu ser-imagem, em sua *espectralidade* (Valentim, 2018, pp. 219-230). No capítulo 23 de *A queda do céu*, “O espírito da floresta”, em uma passagem gêmea daquela da qual partimos de início, porém desigual em perspectiva, Kopenawa explica:

No primeiro tempo, não havia caça nenhuma na floresta. Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar

em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pinturas de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, *yaro pë*. Os coatás, que chamamos *paxo*, são gente, como nós. São humanos coatás: *yanomae thë pë paxo*, mas nós os flechamos e moqueamos para servir de comida em nossas festas *reahu*! Apesar disso, aos olhos deles, continuamos sendo dos seus. Embora sejamos humanos, eles nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, *fingindo sê-lo*. Já os animais nos consideram seus semelhantes que moram em casas, ao passo que eles se veem gente da floresta. Por isso dizem de nós que somos “humanos caça moradores de casa!”. Eles são realmente espertos! É por isso que são capazes de nos entender e se escondem quando nos aproximamos. Eles nos acham assustadores e pensam: “*Hou!* Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne! Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!”. Os tatus, os jabutis e os veados são outros humanos, mas mesmo assim nós os devoramos. É verdade! Nós, que não viramos caça, comemos os nossos, nossos irmãos animais: antas, queixadas e todos os outros! (2015, p. 473; grifo meu).

As passagens são gêmeas, porque ambas tratam de como os ancestrais míticos viraram animais de caça; e desiguais em perspectiva, porque, enquanto a primeira (2015, p. 117) acentua a perspectiva dos humanos sobre os animais (“nós, que não viramos caça...”), a segunda (2015, p. 473) enfatiza a perspectiva dos animais sobre os humanos, a ponto de lhes dar a palavra (“Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós!”). Enquanto a primeira passagem relata a especiação cósmica *desde o ponto de vista dos humanos*, a segunda descreve os efeitos desse acontecimento *desde o ponto de vista dos animais* (“Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne!”). Por conseguinte, seria preciso *perspectivar* a própria ideia de que os humanos são aqueles que não viraram caça, uma vez que, para os animais de caça, são eles, os humanos, que teriam sofrido uma mutação tão radical a ponto de se tornarem seus inimigos canibais...

Ora, perspectivar essa ideia, a de que os humanos têm a respeito de sua origem enquanto espécie, implica *fazer variar, segundo a perspectiva de referência, o próprio sentido da especiação*, a seguir, simultaneamente, trajetórias distintas e até mesmo conflitantes. O cruzamento de perspectivas entre, por exemplo, humanos e animais

exprime uma multiplicidade de “linhas divergentes de evolução” (Bergson, 2005, p. 110). É, aliás, o que demonstra o caso dos próprios humanos: sua humanidade é parcial, um efeito xenogênico de perspectiva, uma forma espectral (“Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo”). Tidos pelos animais como seus afins, os humanos fingem face a eles uma humanidade que não possuem por si próprios, intra-especificamente. Não se trata, portanto, apenas de que os seres vivos se veem perspectivamente, mas que eles se *constituem* mutuamente através da divergência entre suas perspectivas enquanto formas de vida. Na teoria da especiação formulada por Kopenawa, a perspectividade, ou espectralidade, das espécies vivas consiste no principal operador de sua simbiose evolucionária.

6. *Kaxi-nawá*

Para concluir, tendo em mente o contraste entre a teoria xamânica da evolução e o evolucionismo moderno, leiamos e tentemos interpretar um prodigioso mito ameríndio de especiação, bastante significativo para o argumento que procuramos desenvolver até aqui. Apesar de suas possíveis discrepâncias para com a cosmologia yanomami, esse mito compartilha claramente com esta última a ideia de que a especiação cósmica acontece *via* metamorfose trans-específica.

Trata-se de um mito kaxinawá, do mesmo povo a quem Lévi-Strauss se refere, por meio de Tastevin (Faulhaber & Monserrat, 2008), como aqueles que, “ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens, e não os homens dos animais”. Ele integra o compêndio *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás*, de Capistrano de Abreu, pertencendo, ao lado dos ciclos de episódios “Caxinauás transformados em bichos”, “Bichos encantados em Caxinauás” e “Caxinauás e bichos”, ao enigmático ciclo “Bichos entre si”. Seu título é “O rato que virou morcego”:

Morcego assim faz, te conto.

Em morcego o rato se encanta, em morcego.

O rato velho, velho muitíssimo estava, assim outra vez trabalhar podia não, em uma cousa pensa.

O rato assim faz, o rato: eu rato já velho muitíssimo estou, assim outra vez trabalhar posso não.

Eu cousa pensei outra me encantar para.

Eu que ser quero por ventura? eu, o que sei não quero por ventura? eu escuro dentro andar quero alguns me verem não para, eu so escuro dentro ando aquelles ver para (quero ver no escuro e não ser visto).

Assim fez, acabou, agora lembra-se, encantar-se para.

Eu barata ser queria, isto deixa! (procura outra cousa).

Eu daquelles (alheia) a comida eu roubo, me matam.

Eu cobra ser queria, cobra escuro dentro anda não.

Eu que quero ser por ventura? eu o que sei-não quero por ventura?

Morcego banana madura come, mamão come o morcego, eu me amorcego, faço.

O rato assim faz, o rato em morcego se encanta.

Do trazeiro para o lado (de cabeça para baixo), pendurou-se, cambalhota, pendura-se o rato.

Agora soluça, soluça, pendura-se o rato.

Um morcego, o rato soluçava, soluçava, ouviu, o morcego outro ver veio, o morcego.

O morcego avistou-o, ao rato pergunta: rato, que fazes ahi pendurado? me arremedas, tu te penduraste, fez.

– Eu te arremedo não, eu morcego ser quero, fez.

O rato assim fez, seu rabo cahiu, seu couro espichou suas asas fazer para, ellas com voar para.

Morcego outro foi, a suas gentes diz: acolá um rato em morcego encantando-se está, eu vi, vim; nós com morar para encantando-se está.

Aquelle deixa! encante-se o rato!

Os morcegos todos: o rato se amorcega. ver vamos! fizeram, vem os morcegos.

Os morcegos todos foram, o rato viram, o rato já amorceguou-se, pendurado estava, avistaram-no os morcegos.

O morcego ao rato perguntou: tu já te encantaste por ventura, ó rato? fez.

– Eu já me encantei, eu voar quero, amedrontado estou, fez.

O morcego disse: rato, amedronta-te não! voa! muito bom é, fez.

O rato voar quiz, amedrontou-se, tremeu, tremeu, pendurou-se.

Morcego outro ao rato ensinou: rato, voar para amedronta-te não! eu te ensinar para, fez.

Teus braços dois abana! abana! voar para, fez.
O rato sim! fez, seus braços abanou, abanou, o rato acostumou-se, voou.
O rato voou, acostumou-se: muito bom é, fez, voou.
O rato assim fez, em morcego encantou-se.
Este morcego mesmo em que o rato se encantou, nós vemos o morcego.
Escuro dentro o morcego anda, banana madura come, mamão maduro come, de
mata as fructas amadureceram come o morcego.
Estes nós também morde, o morcego.
O rato assim fez, amorcegar-se para.

(Capistrano de Abreu, 2015, pp. 254-257, vv. 2894-2930)

O mito conta a história “naturalcultural” (Haraway, 2008, p. 7) do morcego, ou seja, a história da origem da espécie-povo dos morcegos (“morcego assim faz, te conto”). Para sua devida apreciação, é preciso levar em conta que, na língua kaxinawá, *kaxi*-significa justamente “morcego”: os *Kaxinawá* são o povo (-*nawá*) morcego, “povo que anda à noite” (Lagrou, 2004). A designação é potencialmente pejorativa, pois a palavra adquire também a conotação de “canibal”; por isso mesmo, os *Kaxinawá* se denominam *huni kuin*, “humanos de verdade, gente com costumes conhecidos” (Lagrou, 2004). Logo, sendo o mito a história da origem dos morcegos, será também a história da origem dos humanos contada *desde a perspectiva dos seus inimigos*? Mais longe, seriam os humanos ratos que se encantaram em morcegos que, por sua vez, se encantaram em *huni kuin*? Ou os reversos disso?

Seja como for, o mito indica que a metamorfose transespecífica constitui uma possibilidade aberta a todas as espécies vivas. *É sempre possível trair a própria espécie* (“nós com morar para encantando-se está”), pois é o *encantamento* – metamorfose corporal a partir do desejo anímico por uma vantagem de perspectiva (“quero ver no escuro e não ser visto”) – que opera como fator, intrinsecamente xenogenético, de evolução (por “fazer como” o morcego, mudando de corpo, o rato “encanta-se” em morcego). A descontinuidade objetiva entre as espécies, sua formação discreta, não seria, portanto, senão uma função do encantamento recíproco dos seres enquanto dinâmica básica do *continuum* da vida.

Com efeito, se, à luz do evolucionismo ameríndio, retomássemos a famosa pergunta de Nagel, “Como é ser um morcego?” (1974) – ponto de partida de um

experimento mental voltado a demonstrar a impossibilidade do encantamento enquanto troca de perspectivas (afinal, como todos “sabemos”, ninguém sai de sua própria consciência nem troca de corpo etc.) –, provavelmente a resposta seria:

– Pergunte ao rato!

Bibliografia

- Agamben, G. (2017/2002). *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Albert, B. (2016). "The Polyglot Forest". In: B. Krause. *Le grand orchestre des animaux*. Paris, France: Fondation Cartier, pp. 320-324.
- Bergson, H. (2005/1907). *A evolução criadora*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Butler, O. E. (2018/1987). *Xenogênese I: Despertar*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo, Brasil: Editora Morro Branco.
- Capitrano de Abreu, J. (2015/1914). *Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás*. Brasília, Brasil: Senado Federal.
- Darwin, C. (1974/1871). *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução de Atílio Cancian e Eduardo Nunes Ferreira. São Paulo, Brasil: Hemus.
- _____. (2018/1859). *A origem das espécies por meio de seleção natural, ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Organização, apresentação e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo, Brasil: Ubu Editora.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1996/1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro, Brasil: Editora 34.
- Despret, V. (2002). *Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris, France: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Faulhaber, P. & Monserrat, R. (orgs.). (2008). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro, Brasil: Museu do Índio - FUNAI.
- Haraway, D. (1989). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, USA: Routledge.
- _____. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Jablonka, E. & Lamb, M. J. (2014). *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, USA: The MIT Press.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris, France: Plon.

- _____. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Translated by Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, USA, London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Kropotkin, P. (2009/1907). *Ajuda mútua: um fator de evolução*. Tradução de Waldyr Azevedo Jr. São Sebastião, Brasil: A Senhora Editora.
- Lagrou, E. M. (2004). Huni Kuin (Kaxinawá). *Povos indígenas no Brasil*. Recuperado de: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_\(Kaxinawá\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Huni_Kuin_(Kaxinawá)).
- Lévi-Strauss, C. (1986/1985). *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- _____. (1997/1962). *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, Brasil: Papirus.
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (2005/1988). *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.
- Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York, USA: Basic Books.
- _____. (2001/1985). “Os primórdios da vida: os micróbios têm prioridade”. In: W. I. Thompson (org.). *Gaia: uma teoria do conhecimento*. São Paulo, Brasil: Gaia, pp. 91-101.
- Nagel, T. (1974). What Is Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, 83(4), pp. 435-450.
- Pimenta, P. P. (2018). *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da Ilustração*. São Paulo, Brasil: Editora Unesp.
- Santos, R. S. R. dos & Carrapiço, F. (2011). “Darwin and Mereschkowsky: Two Images, Two Evolutionaty Concepts”. In: A. L. Pereira, J. R. Pita & P. R. Fonseca (orgs.). *Darwin, Evolution, Evolutionisms*. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 95-100.
- Valentim, M. A. (2018). *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Desterro [Florianópolis], Brasil: Cultura e Barbárie.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify.

- _____. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, pp. 319-338.
- _____. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, n-1 Edições.
- Wallace, A. R. (2012). *Darwinismo: uma exposição da teoria da seleção natural com algumas de suas aplicações*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo, Brasil: Edusp.

MARCO ANTONIO VALENTIM

Professor Associado do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (Brasil). Pesquisador do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa. Membro do GT Ontologias Contemporâneas da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia. Publicou estudos acerca de problemas metafísicos em filosofia antiga e moderna, e ensaios comparativos sobre antropologias ocidentais e ameríndias. Escreveu *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental* (Cultura e Barbárie, 2018). Encontrou-se com os Estudos Críticos Animais ao longo do desenvolvimento de sua pesquisa sobre o estatuto ontológico da humanidade em mundos de pensamento onde a condição humana se acha intrinsecamente mesclada a formas de vida extra-humanas, animais e espirituais.

GUBERNAMENTALIDAD DE LA CONSERVACIÓN: BIOPODER Y TORTUGAS MARINAS EN MÉXICO

**GOVERNAMENTALIDADE DE LA CONSERVAÇÃO:
BIOPODER E TARTARUGAS MARINHAS NO MÉXICO**

**THE GOVERNMENTALITY OF CONSERVATION:
BIOPOWER AND MARINE TURTLES IN MÉXICO**

Enviado: 7/10/2019

Aceptado: 09/12/2019

Josué Imanol López Barrios

Licenciado en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.

Email: imanollopezb@gmail.com

Este artículo busca conceptualizar los procesos de manejo, control, protección y conservación de tortugas marinas en México desde el marco teórico de los estudios del biopoder y la gubernamentalidad, iniciados por Michel Foucault en la década de 1970. Comenzará con una exposición en torno al concepto de biopoder en Foucault. En seguida serán exploradas las posibilidades teóricas que el planteamiento biopolítico con respecto a las estrategias de conservación de poblaciones animales en peligro de extinción. Asimismo, será planteado, a través del concepto de poder pastoral, un posible vínculo entre procesos de gobierno humano y manejo de poblaciones animales. Por último, será analizada la conservación de poblaciones de tortugas marinas en México desde los conceptos de biopoder y gubernamentalidad.

Palabras clave: biopoder, gubernamentalidad, conservación, tortugas marinas.

Este artigo busca conceituar os processos de manejo, controle, proteção e conservação de tartarugas marinhas no México a partir do referencial teórico dos estudos de biopoder e governamentalidade, iniciado por Michel Foucault na década de 1970. Começará com uma exposição sobre o conceito de biopoder no trabalho de Foucault. A seguir, as possibilidades teóricas que a abordagem biopolítico com relação às estratégias de conservação das populações animais em perigo de extinção. Da mesma forma, através do conceito de poder pastoral, uma possível ligação entre os processos do governo humano e a gestão das populações de animais será proposta. Finalmente, a conservação das populações de tartarugas marinhas no México será analisada a partir dos conceitos de biopoder e governamentalidade.

Palavras-chave: biopoder, governamentalidade, conservação, tartarugas marinhas.

This paper conceptualizes the processes of management, control, protection and conservation of marine turtles in Mexico, from within the theoretical framework of biopower and governmentality studies, initiated by Michel Foucault in the 1970's. It starts an exposition of the concept of biopower in Foucault's work. Next, it explores the theoretical possibilities that the biopolitical framework open towards human-animal relationships, specifically in respect to the conservation strategies of endangered populations. Then it will propose, through the concept of pastoral power, a possible linkage between the government of human populations and the management of animal populations. After that, it analyzes the conservation of marine turtle populations in Mexico, with the concepts of biopower and governmentality.

Key Words: biopower, governmentality, conservation, marine turtles.

1. Introducción

Son grandes los aportes que Michel Foucault hizo al campo de la filosofía. Uno de estos aportes fue develar el funcionamiento positivo del poder contemporáneo. Conceptos como disciplina o biopoder, designan formas no-coercitivas de conducción y de control dentro de las sociedades contemporáneas. Desde esta perspectiva, el poder no es un ejercicio sombrío de sometimiento, sino que funciona en conjunción con ciertos saberes, ciertas prácticas discursivas, e incluso, ciertos cuidados.

El cruce entre cuidado y poder es lo que este artículo pretende estudiar. Específicamente con respecto al manejo de poblaciones de tortugas marinas en México. Tal vez pueda parecer extraño analizar los esfuerzos de conservación de animales en peligro de extinción a través de las herramientas teóricas utilizadas por Foucault. Es verdad que Foucault no habló sobre la relación entre seres humanos y animales como relaciones de poder. Sin embargo, el arsenal foucaultiano es de gran utilidad y ha comenzado a utilizarse para cuestionar el manejo del medio ambiente, así como la relación con otros animales.

Comúnmente los esfuerzos de conservación de especies en peligro de extinción son presentados como proyectos desinteresados cuyo fin último es la protección de la biodiversidad y los ecosistemas. En tanto que la biodiversidad sea considerada como una finalidad absolutamente deseable y preferible, la conservación será asumida como una tarea autoevidente e imperativa. Sin embargo, al conceptualizar el ejercicio de conservación como un actuar interesado en algo más que el cuidado (por el cuidado mismo), como un conjunto de acciones, más o menos meditadas, enfocadas hacia la conducción de cierto número de acciones impredecibles (tanto de seres humanos como de animales no humanos); la conservación puede llegar a revelar la racionalidad que la atraviesa y regula. Eso es lo que Foucault (2006) llama la *gubernamentalidad*.

Utilizar el marco conceptual de la biopolítica y la gubernamentalidad para analizar procesos de conservación de especies en peligro de extinción posibilita, tal y como sugieren Holloway y Morris (2017): “la formulación de conceptos más relacionales de biopoder en donde las personas trabajen en otros no-humanos como parte del trabajo sobre sí mismos” (p. 245). Los procesos de gestión sobre ciertas especies animales deben de ser estudiados en su vinculación estratégica con los controles biopolíticos que son ejercidos sobre las poblaciones humanas con las que interactúan.

Para poder analizar el caso específico de la conservación de tortugas marinas en México será necesario realizar el siguiente recorrido. En el apartado 2 revisaremos brevemente las características principales del biopoder en el trabajo de Foucault. En el apartado 3 exploraremos las ventajas de utilizar este marco teórico para analizar los mecanismos de protección y conservación de poblaciones animales en peligro de extinción. En el apartado 4 incorporaremos el concepto de poder pastoral para vincular el manejo de poblaciones animales con el gobierno sobre los seres humanos. En el apartado 5 estudiaremos el caso de la conservación de tortugas marinas en México, desde el marco conceptual del biopoder y la gubernamentalidad. El apartado número 6 consistirá en algunas conclusiones.

2. Rasgos generales del biopoder en Foucault

La cuestión del biopoder fue introducida en la clase del 17 de marzo de 1976, en el marco del curso que Foucault impartió en el *Collège de France*. Según Foucault (2000) la formulación clásica del poder político en Occidente, desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVI, respondía a la figura de la soberanía, cuya característica principal era el derecho sobre la vida y la muerte de sus súbditos, más específicamente, el derecho de hacer morir y dejar vivir (p. 218).

Frente al poder soberano, en el siglo XVII emergió un nuevo poder que, si bien, no anuló al primero, lo transformó y lo sometió a exigencias completamente nuevas: hacer vivir y dejar morir (Foucault, 2000, p. 218). Este es una forma de poder que opera, ya no a partir de la amenaza de muerte, sino de manera continua a través de la regularización de la vida de una población en su conjunto. A partir del momento en que la función principal del poder deja de estar caracterizada por su amenaza mortífera y comienza a hacer proliferar la vida hasta sus detalles más pequeños, Foucault (2007) anuncia el inicio de "la era de un 'bio-poder'" (p. 169).

Esta transformación no ocurre en el nivel de la teoría política, sino en el de las tecnologías de poder. El biopoder tiene dos tecnologías de poder específicas. Por un lado, existe una anatomopolítica del cuerpo humano que organiza la multiplicidad de los humanos para producir cuerpos individuales y dóciles. Esta primera tecnología surge en el siglo XVII en instituciones como la prisión, el hospital y la escuela, la fábrica y la milicia

y busca economizar el ejercicio del poder para maximizar las fuerzas extraíbles de cuerpos individuales (Foucault, 2000, p. 219).

Por otro lado, surge a mediados del siglo XVIII otra tecnología de poder que opera en un nivel distinto y utiliza diferentes instrumentos. Foucault (2000) afirma que esta tecnología: "se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina (...) no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie" (p. 220). Esta es una biopolítica de la especie humana que opera sobre la multiplicidad de los hombres, en tanto que es afectada por los fenómenos globales de la vida; es decir, cuánta gente muere, cuánta gente nace, cuánta gente enferma, etc. (Foucault, 2000, p. 220.)

Entre los campos de intervención de la biopolítica de la especie humana es posible encontrar a las políticas de natalidad que actúan sobre los fenómenos de la fertilidad y la reproducción; el tratamiento de las endemias, es decir, el control de las enfermedades como un fenómeno natural de la población, el registro de su aparición, su dispersión, su extensión, su contención; la centralización del saber médico y la medicalización general de la sociedad; el tratamiento de los incapacitados, los inválidos; y por último el estudio de la relación de la especie humana con su medio ecológico, geográfico, etc.

Con la biopolítica surge un nuevo sujeto y objeto político, el cual no conocía ni la soberanía, ni la anatomopolítica: la población, entendida como problema político, científico, biológico o, en pocas palabras, la población en tanto especie viviente (Foucault, 2000, p. 222) La tecnología biopolítica busca regular los fenómenos aparentemente aleatorios de una población a lo largo del tiempo a través del monitoreo e intervención sobre los índices globales de natalidad, morbilidad y mortalidad, las incapacidades biológicas, la interrelación del ser humano y su medio, y pone sus esfuerzos en la conducción de dichos fenómenos.

Mientras que el poder soberano es caracterizado por Foucault (2007) como un poder de captación o sustracción (p. 164), el biopoder no funciona sustrayendo, sino que opera siempre positivamente introduciendo diversos mecanismos "que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas" (Foucault, 2007, p. 165).

Dentro de la narrativa de Foucault (2007), esta maximización de las fuerzas vitales, tanto a nivel individual como a nivel de especie, habría sido fundamental para el

desarrollo del capitalismo (p. 171). Para la acumulación de capital fue necesario el desarrollo de tecnologías positivas de poder que, en lugar de captar, tomar o prohibir, aumentarán, produzcan e incitarán. Estas tecnologías no sólo propiciaron la acumulación de capital, sino que "operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, (...) garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía" (Foucault, 2007, p. 171).

La tarea del biopoder no es prohibir con la amenaza de la muerte, sino distribuir una multiplicidad de cuerpos vivos según el establecimiento de cierta normalidad. Sin embargo, esto no significa que en el ejercicio del biopoder desaparezca por completo la muerte. Ésta que queda reducida a dos aspectos: 1) en su forma positiva, la muerte es traducida a un índice de mortalidad, es decir, la muerte no es suprimida en su totalidad, sino que es considerada en su desarrollo estadístico en una población a lo largo del tiempo; 2) en su forma negativa, el poder soberano de *hacer morir* no desaparece por completo, sino que la producción de la muerte debe de responder ahora a "las exigencias de un poder que administra la vida" (Foucault, 2007, p. 165).

Foucault plantea que el biopoder es capaz ejercer el poder de la muerte a través del dispositivo del racismo. Aquí racismo no refiere al odio individual por los individuos de cierto grupo étnico o racial, sino que es:

el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfazar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros (Foucault, 2000, pp. 230-231).

Este racismo no sólo establece la división entre lo que merece vivir y lo que es necesario abandonar hacia la muerte, sino que establece una relación inversamente proporcional entre uno y otro elemento: es necesario que unos mueran para que otros vivan y entre más mueran los primeros, más vivirán los segundos. A modo de resumen podemos enlistar las principales características del biopoder:

A. Es una forma de poder que, si bien, no elimina por completo al poder soberano, lo atraviesa, lo transforma, se superpone a éste y le impone la exigencia de hacer

proliferar la vida. El biopoder utiliza el *racismo* para ejercer el poder de muerte característico de la soberanía.

B. Sus dos principales tecnologías de poder —la anatomopolítica del cuerpo y la biopolítica de la especie— funcionan a niveles distintos, sin embargo, están articulados a través de diversos mecanismos. El biopoder tiene a la vez una función disciplinaria y una función reguladora, es al mismo tiempo un poder totalizante e individualizador.

C. El biopoder productivo y positivo. Busca distribuir, jerarquizar y organizar a lo viviente dentro de diversos órdenes de valor y utilidad. Para ello necesita operar continuamente y de formas discretas. Requiere de la producción de saberes, de deseos y de subjetividades. Más que prohibir el biopoder tiene que incitar en todo momento.

Hasta aquí algunos de los rasgos generales respecto al biopoder. En la sección siguiente exploraremos las ventajas de utilizar este marco teórico para analizar los mecanismos de protección y conservación de poblaciones animales en peligro de extinción.

3. Biopolíticas de la conservación y animales en peligro de extinción.

En este planteamiento, la noción de biopoder sólo abarca relaciones de poder entre seres humanos y no aborda el manejo de la vida de millones de animales domesticados en las granjas industriales, en los laboratorios, o en los espacios domésticos, ni de los animales considerados “salvajes” en peligro de extinción. Sin embargo, esto no significa que el concepto sea inutilizable para investigar las relaciones entre seres humanos y animales.

El propio Foucault dio pauta para que sus planteamientos fueran utilizados en investigaciones más allá de sus propios alcances e intereses, ya que consideraba que su trabajo filosófico, especialmente el que llevó a cabo en el *Collège de France*, consistía en simples “pistas a seguir” (Foucault, 2000, p. 17). Según el propio autor, el planteamiento del biopoder:

no es un trabajo consumado y ni siquiera hecho, es un trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí (Foucault, 2006, p. 161).

Recontextualizar los planteamientos del biopoder para pensar las diversas y complejas formas en que los seres humanos gobiernan la vida de millones de animales es de especial importancia para el propio entendimiento del biopoder y cómo opera también sobre la vida de otros seres humanos. Si el episodio crucial para el surgimiento del biopoder es el momento histórico en el que la multiplicidad de los seres humanos es entendida, por primera vez, como una especie entre las demás especies (Foucault, 2006, p.101) es pertinente estudiar las tecnologías a través de las cuales los fenómenos poblacionales de otras especies animales han sido modificados, asegurados y conducidos a lo largo de la historia.

Siguiendo a Connor J. Cavanagh (2014), es posible asegurar que el biopoder contemporáneo opera por lo menos en tres ejes de acción: 1) entre poblaciones humanas racializadas (en sentido del racismo biopolítico estudiado por Foucault), 2) entre poblaciones humanas y no-humanas distribuidas en un sistema de valor y 3) entre los sistemas de soporte de la vida y las amenazas bioseguritarias. Aunque sea posible dividir estos ejes de forma analítica, en su desarrollo están íntimamente relacionados. Este artículo estará concentrado en el segundo eje, es decir, el biopoder entre poblaciones humanas y no humanas.

Han surgido, en el campo de los *Estudios Críticos Animales* diversos intentos por reivindicar el trabajo filosófico foucaultiano para pensar diversas relaciones de poder entre humanos y animales no humanos. Taylor (2013) ha rastreado las aportaciones foucaultianas para estudiar los mecanismos de poder que operan dentro del *Complejo Industrial-Animal* (CIA), específicamente dentro de su sector ganadero. Entre los intentos teóricos por recontextualizar el trabajo de Foucault en torno al biopoder dentro de la granja industrial, podemos encontrar a Wadiwel (2009, 2015) quien ha reinterpretado los conceptos de biopoder y soberanía para analizar la relación humano-animal como una guerra mortífera contra los animales; o Cole (2011) quien ha analizado las tendencias bienestaristas en las granjas industriales desde los conceptos de disciplina y poder pastoral; entre muchos otros.

Estos esfuerzos teóricos han estado concentrados en el sector ganadero del CIA, por lo que otros fenómenos no han sido suficientemente explorados. Ejemplo de ello es la poca atención que ha recibido, por un lado, el manejo de especies en peligro de extinción y, por otro lado, los animales marítimos. Es por eso que en este artículo nos centraremos en los diversos mecanismos biopolíticos encargados del manejo las

poblaciones de tortugas marinas en el contexto mexicano, que es el que resulta más cercano.

Ciertamente estas posibilidades teóricas ya han comenzado a ser exploradas. Biermann & Mansfield (2014) han realizado un análisis biopolítico de la biología conservacionista, que es la principal forma de saber de la conservación. Según las autoras:

Incluir a la naturaleza no-humana en discusiones de biopoder hace surgir cuestiones clave con respecto a la conservación y el manejo de la naturaleza. Hacerlo cuestiona tanto la lógica preservacionista que postula que la naturaleza es un campo inherentemente valioso que debe de ser protegido por los seres humanos de los propios seres humanos y la lógica capitalista que postula que la naturaleza es un conjunto de mercancías con valor de cambio determinado por el libre mercado. Es decir, extender el biopoder para considerar relaciones de humanos con no-humanos nos permite entender que las lógicas preservacionistas y capitalistas no son simplemente fuerzas opuestas, sino que están conectadas a través de vastas redes en donde circula el poder (Biermann & Mansfield, 2014, p. 260).

Desde esta perspectiva, los esfuerzos conservacionistas no son contrarios a la idea de dominación sobre la naturaleza, por el contrario, son una forma de gobierno de esta misma naturaleza. La biología conservacionista es un mecanismo de poder-saber ya que formula que “no es suficiente con conocer a la naturaleza; es necesario usar ese conocimiento para efectivamente administrar e incluso fomentar la diversidad de la vida” (Biermann & Mansfield, 2014, p. 263).

Biermann & Anderson (2017) relacionan el surgimiento de los esfuerzos de conservación con el inicio de lo que Foucault (2007) denominó “la era de un ‘bio-poder’” (p.169). Según los autores, “el impulso conservacionista de protección de la naturaleza es el resultado histórico de un desplazamiento en las relaciones de naturaleza-sociedad, en el cual las expresiones soberanas de control sobre la naturaleza han dado lugar a las relaciones del biopoder” (Biermann & Anderson, 2017, p. 3). Es decir, la conservación responde a un cambio histórico en las formas de poder, en que la relación con la “naturaleza” pasa del dominio soberano, al manejo y cuidado biopolítico. Entender que los esfuerzos de conservación de la naturaleza son empresas biopolíticas permite “entender cómo es que los individuos y poblaciones no-humanas son disciplinadas, aglutinadas y optimizadas en proyectos de conservación” (Biermann & Anderson, 2017,

p. 3). Biernmann & Anderson (2017) han acuñado el concepto de biopolítica(s) de la conservación que se refiere a:

la lógica, las prácticas espaciales y las políticas económicas a través de las que se establecen las distinciones materiales y discursivas entre esas formas de vida (genes, poblaciones, especies, etc.) que deben de ser protegidas (hacerlas vivir) y aquellas que deben de ser 'abandonadas hacia la muerte' (p.3).

En otras palabras, las biopolíticas de la conservación establecen una jerarquía de valor, a través de diversas prácticas discursivas y materiales, entre los organismos con una vida que debe de conservarse y aquellos con una vida que debe de eliminarse para proteger al resto de la población.

Las prácticas discursivas que constituyen a las biopolíticas de la conservación pueden rastrearse analizando los principales conceptos de la biología conservacionista, como lo han hecho Biernmann & Mansfield (2014). Estos conceptos comparten genealogía con el de racismo en sentido foucaultiano, es decir, efectúan divisiones similares entre lo que es considerado como valioso y, por ende, debe de ser conservado y protegido; y lo peligroso para la biodiversidad, que tiene que eliminarse (Biernmann & Mansfield, 2014, p. 269).

Los principales conceptos utilizados por la biología conservacionista son: especie, biodiversidad, evolución y extinción. Aunque todos parezcan conceptos autoevidentes, es de especial utilidad revisar su genealogía. Primero la cuestión de la especie. Así como dentro de la industria ganadera las poblaciones animales se articulan en torno al concepto de raza, al conglomerar la producción de verdad en torno a los cuerpos animales (v.g. la “raza pura”, las prácticas reproductivas, los libros genealógicos, etc.) (Holloway y Morris, 2017, p. 247); en el caso de la conservación, el articulador principal de poblaciones es el concepto de especie. La especie funciona como la categoría privilegiada que organiza los esfuerzos de conservación y que determina la asignación de valor a cierta forma de vida.

En su conformación conceptual, la especie “es producida a través de una serie de tecnologías biopolíticas que trabajan para reforzar unas a las otras: jerarquías taxonómicas, censos de biodiversidad, modelos demográficos, cálculos de riesgo entre otros” (Biernmann & Anderson, 2017, p. 4). Esta diferenciación por especie establece jerarquías que determinan el umbral entre lo que debe de protegerse y lo que ha de eliminarse. Entender que cierta especie es digna de protección “conlleva primero clasificar

la vida en categorías distintas y reconocibles, para después filtrar aquellas formas que están percibidas como en riesgo de extinción” (Biermann & Anderson, 2017, p. 4). El concepto de especie reposiciona al cuidado y la protección lejos de los seres individuales, hacia el desarrollo evolutivo de cierta población, aglomerada bajo un conjunto características fenotípicas y genotípicas más o menos estables. Sin embargo, las especies no son categorías estáticas y atemporales. Es común que ocurran reordenamientos taxonómicos, que surjan nuevas especies, que una especie se divida en diferentes subespecies o que distintas especies queden conglomeradas en una misma.

Con respecto a la conservación, es necesario que esta división establezca ciertas jerarquías. Esta jerarquización distribuye a las especies en un campo de valor, es decir, en especies que es necesario proteger y especies que pueden (y en algunos casos deben) desaparecer. Dicha división jerarquizada está justificada por el concepto de biodiversidad. Para Biermann & Mansfield (2014) este es el concepto central de la biología conservacionista, que surge en la década de 1980. En su emergencia, el concepto de biodiversidad tiene una doble función: por un lado, representa el objetivo ideal que articula el quehacer de la biología conservacionista (la idea utópica de un mundo enteramente biodiverso) y, por otro lado, justifica la urgencia de la conservación dada la crisis ambiental (el peligro actual en que amenaza la biodiversidad).

En este sentido la biología conservacionista es una disciplina orientada a la crisis. El concepto de biodiversidad y la idea de que una crisis de la biodiversidad está en marcha, representan el núcleo del discurso de verdad en torno al carácter “vital” de los seres vivos, que es un elemento central del biopoder (Biermann & Mansfield, 2014, p. 263).

El concepto de biodiversidad es formulado dentro del campo discursivo como el objetivo último de la biología conservacionista, en el momento preciso en el que dicha biodiversidad está amenazada con desaparecer. Por lo tanto, la biodiversidad parece ser un asunto “simultáneamente esencial y en peligro” (Biermann & Mansfield, 2014, p. 263), es decir, extrae su relevancia y justificación de la posibilidad de su propia negación. Este sentido de urgencia ecológica justifica las pretensiones prácticas de la biología conservacionista, específicamente le permite ejercer un poder sobre la muerte: establece qué formas de vida no aportan a la biodiversidad y por tanto deben de ser abandonadas hacia la muerte, con miras a la conservación de la biodiversidad y la vida. Otro concepto central es el de evolución. Ciertamente la evolución es considerada como el motor “natural” de diversificación biológica, por lo que es el mecanismo que posibilita la

biodiversidad y la división en especies. Es bien sabido que el concepto de evolución opera no a nivel individual, sino poblacional a lo largo del tiempo. Sin embargo, desde la perspectiva de la conservación no toda la evolución tiene el mismo valor. La biología conservacionista “busca posibilitar ciertos futuros ecológicos [es decir, evolutivos] mientras excluye aquellos futuros que presentan menos diversidad y menos vitalidad” (Biermann & Mansfield, 2014, p. 264). Por lo tanto, no toda la evolución tiene el mismo valor biológico; sólo debe de protegerse aquella configuración evolutiva que fomente la biodiversidad. Esto provoca cierta paradoja en el funcionamiento de la biología conservacionista:

Al promover la biodiversidad y fomentar la evolución y la selección natural, los biólogos conservacionistas buscan proteger y preservar la integridad del mundo no-humano. Al mismo tiempo, sin embargo, los conservacionistas están obligados a intervenir en las dinámicas poblacionales para poder maximizar el “potencial evolutivo” ... y asegurar la viabilidad a largo plazo de la existencia de ciertas poblaciones o especies. En pocas palabras la ciencia de la conservación busca controlar la vida —al mismo tiempo que dibuja la línea que separa los peligros biológicos de las ventajas— con el objetivo de hacer proliferar a la vida libremente (Biermann & Mansfield, 2014, p. 264).

Sin embargo, esta paradoja no imposibilita el ejercicio biopolítico de la conservación, sino que representa su condición de posibilidad. Es necesario plantear un ambiente no-humano prístino, perfectamente diverso y equilibrado, que peligra gracias a la intervención humana y, por lo tanto, justifica paradójicamente la propia intervención o, mejor dicho, cierto tipo de intervención medida, calculada, racional. Biermann & Mansfield (2014) aseguran que “el reconocimiento de que el futuro es algo abierto, impredecible y potencialmente peligroso en ningún caso desalienta la intervención; en lugar, es este carácter abierto lo que exige la predicción, la medida y el control” (p. 264).

Por último, la contraparte conceptual de la evolución es la extinción. Aunque ambas se presentan como fenómenos “naturales”, es decir, que ocurren con o sin la intervención humana; la extinción es la reducción de la biodiversidad y la aniquilación de especies, poblaciones, familias, etc. Sin embargo, la extinción que la conservación busca contrarrestar es la producida por la intervención humana.

Biermann & Mansfield (2014) apuntan las similitudes que la extinción en la biología conservacionista guarda con la muerte dentro del ejercicio del biopoder. Al nivel

poblacional, la muerte se transforma en tasas de mortalidad, tasas de morbilidad, estructuras de clase o de edad, y pirámides de población. Asimismo, ocurre algo similar con la extinción —los científicos de la conservación no buscan evitar la extinción en su totalidad, sino que pretenden dar cuenta de ella a través de estadísticas en las tasas de extinción, tasas de especiación, la rapidez con la que ocurre y el volumen mínimo poblacional, entre otros medios. El objetivo no es evitar la muerte y la extinción, sino manejarlas al nivel de la población: asegurar que las extinciones prematuras sean minimizadas y promover la evolución y la especiación para contrarrestar dichas extinciones (Biermann & Mansfield, 2014, p. 265).

Estos conceptos comparten genealogía con el de racismo en sentido foucaultiano, es decir, efectúan divisiones similares entre lo que es considerado como valioso, lo que debe de ser protegido y lo que es peligroso para la biodiversidad y que ha de suprimirse (Biermann & Mansfield, 2014, p. 269). Las especies dignas de cuidado y protección son diferenciadas de las especies peligrosas a través de una cesura análoga a la del racismo biopolítico:

La ciencia de la conservación, tal y como se desarrolló en el siglo XX, está enraizada fundamentalmente en estas nociones racializadas de aptitud evolutiva que separa a lo biológicamente aventajado de lo aberrante. Claramente la conservación es biopolítica ya que pasa del control individual al manejo estadístico de las poblaciones y especies. Más aún, es biopolítica en tanto que extiende la lógica racializada de la anormalidad y muerte en sus nociones centrales de biodiversidad, evolución y extinción (Biermann & Mansfield, 2014, p. 262).

Esto significa que ninguna empresa conservacionista es un acontecimiento neutro, sino que opera dentro de un haz de relaciones de poder. En muchas ocasiones, la decisión de conservar cierta especie no puede justificarse sencillamente arguyendo que la biodiversidad es preferible a la extinción. Para ilustrar las complejidades del ejercicio de la conservación, vale la pena revisar las diversas relaciones entre especies “invasivas” y especies “nativas”.

En 1835 el botánico inglés John Henslow fue el primero en delinear el concepto de especies “nativas” al proponer la pertenencia de ciertas especies de plantas al territorio británico en contraposición a las especies externas introducidas artificialmente (Davis, et al., 2011, p. 153). A partir de este momento, la biología conservacionista del siglo XX adoptó la distinción nativo-invasivo para estudiar los efectos de la introducción de

especies en ciertos nichos ecológicos. Para la década de 1990 ya existía una rama dentro de la biología conservacionista llamada “biología de la invasión” que estudiaba los efectos adversos de la introducción de especies invasoras (Davis, et al., 2011, p. 153).

La distinción nativo-invasor se basa sobre la reificación del ecosistema en un medio prístino, puro y sin ninguna alteración humana. No es coincidencia que nativo y natural compartan familia etimológica: lo nativo es lo auténticamente natural, es aquello que ha nacido ya en la naturaleza. Por otro lado, el invasor es aquel que llega desde fuera e irrumpe un nicho ecológico. El propio concepto de “especie invasora” representa una politización de la biología, es decir, la incorporación al discurso científico de la biología de metáforas, analogías y conceptos, del léxico político, específicamente bélico. Por un lado, las especies “nativas” representan una pureza biopolítica que es necesario preservar para conservar la integridad de un ecosistema y, por otro lado, las especies “invasoras” son un peligro biológico que pone en riesgo la viabilidad de un ecosistema en el futuro. Sin embargo, las relaciones entre especies nativas e invasoras no son tan sencillas. Como Davis et al. (2011) aseguran:

los efectos de especies no-nativas pueden variar a lo largo del tiempo y especies que no están causando daño ahora mismo pueden hacerlo en el futuro. Pero lo mismo es verdad con respecto a las nativas, especialmente en ambientes rápidamente cambiantes (p. 153).

Un caso paradigmático que puede ejemplificar las cambiantes relaciones entre especies “invasoras” y “nativas” es la dependencia entre los arbustos “invasores” de la familia *Spartina* y el ave endémica a la bahía de San Francisco, California, llamada *Rallus Obsoletus* o California Clapper Rail en el área conocida como Silicon Valley.

En los 1970's, un esfuerzo por recuperar ecosistemas de ciénegas y pantanos en el área, el Cuerpo de Ingenieros del Ejército de los Estados Unidos introdujo un pasto ajeno al ecosistema llamado *Spartina alterniflora*, nativo de la costa este de Estados Unidos. A lo largo de los años, la variedad “nativa” *Spartina foliosa* y la “invasora” quedaron hibridadas en una sola especie que ha arrasado con cerca de 800 acres de terreno pantanoso en la zona. Esta nueva especie híbrida es más resistente y crece más rápido que las dos especies originales, por lo que ha ocupado territorios antes inaccesibles para los nativos. (Lampert, et al., 2014, p. 1028)

Ciertamente la “invasión” de la *Spartina* híbrida ha resultado en la reducción de ecosistemas pantanales en los que dependen diversas especies endémicas, sin embargo, de manera inesperada la expansión de *Spartina* híbrida también ha producido un nuevo nicho donde un pequeño pájaro conocido como *California Clapper Rail* (*Rallus Obsoletus*), una especie considerada como en peligro crítico de extinción, ha podido recuperar sus números. La especie híbrida de pasto, al ser más grande y crecer más rápido, ofrece una mayor protección frente a los predadores para el *California Clapper Rail*.

Aunque los esfuerzos de erradicación de la *Spartina* la han erradicado en un 95% (Poor, 2018) eliminarla por completo podría significar la extinción del *California Clapper Rail*. Por lo tanto, los esfuerzos de conservación deben de saber gestionar la erradicación de una especie “invasiva” que limita las posibilidades de subsistencia de diversas especies, con la protección de una especie en peligro de extinción que se ha beneficiado de la “invasión”.

Lampert et al. (2014) desarrollaron un modelo para estimar qué estrategia es la óptima para esta situación. Para esto fue necesario tomar en cuenta diversos cálculos, estimaciones y proyecciones sobre las tendencias poblacionales, los índices de crecimiento anual, el manejo de los recursos, los costos, etc., con el fin de encontrar el manejo óptimo (costo-beneficio) entre la erradicación de la *Spartina* y la protección del *California Clapper Rail*.

Hubo que calcular el área de *Spartina* “invasora” necesaria para la conservación del ave. Luego, estudiar la tasa de crecimiento anual promedio de la *Spartina* “nativa” y de la “invasora”, tanto en prados, como en pequeños islotes aislados. Fueron consideradas tres posibles estrategias de manejo: “(i) erradicación de islotes de *Spartina* invasiva; (ii) erradicación de prados de *Spartina* invasiva; (iii) y la restauración de islotes de *Spartina* nativa” (Lambert, et al., 2014, p. 1029). Para calcular la estrategia óptima de manejo fue necesario tomar en consideración: “(i) costos de erradicación; (ii) costos de restauración; y (iii) daños provocados por la infestación de la *Spartina* invasiva” (Lambert, et al., 2014, p. 1029). El cálculo de la mejor estrategia de intervención fue construido a partir de un modelo computacional que cotejó los siguientes elementos:

*Encontramos la estrategia óptima en costo-beneficio tomando en cuenta (i) el máximo presupuesto anual, considerando los costos de erradicación más los de restauración; (ii) el máximo horizonte temporal, después del cual la erradicación o restauración ya no es permitida; y (iii) el mínimo total necesario de prados de *Spartina* invasiva o*

nativa para la recuperación del Clapper Rail, debajo del cual la erradicación no es permitida (Lambert, et al., 2014, p. 1029).

La estrategia óptima consiste en un plan de acción a mediano plazo, compuesto tres etapas con distinto manejo de recursos, diversas intensidades de intervención:

En la primera etapa el gestor erradica la Spartina invasiva hasta el límite necesario para el hábitat del Clapper Rail (en este punto queda prohibida cualquier erradicación posterior). Para evitar la expansión posterior de la Spartina invasiva que elevaría los costos de erradicación, el gestor utiliza el total del presupuesto anual durante esta etapa. En la segunda etapa el gestor replanta islotes de Spartina nativa en áreas donde la invasora haya sido totalmente erradicada hasta que esta cubra una fracción del área necesaria para soportar al Clapper Rail. Inicialmente, los islotes son insuficientes para proveer un hábitat adecuado, pero estas pocas plantas inician las dinámicas poblacionales de la Spartina nativa y eventualmente, crecen hasta conformar los prados que soportarán al Clapper Rail. Durante esta etapa el gestor utiliza el total del presupuesto anual cada año. En la tercera etapa el gestor remueve poco a poco el resto de Spartina invasora, mientras que los islotes de Spartina nativa crecen para convertirse en prados. Una vez que los prados de Spartina nativa son suficientemente abundantes para soportar la población de Clapper Rail, el gestor completa la erradicación de la Spartina invasora. Durante esta última etapa, el gestor utiliza sólo una pequeña fracción del presupuesto anual ya que la erradicación está constreñida en una cantidad mínima de prados necesarios para la recuperación del Clapper Rail, y el gestor debe de esperar para que los prados de Spartina nativa crezcan de forma natural (Lambert, et al., 2014, pp. 1029-1030).

Es necesario llevar a cabo distintos procesos, muchas veces contradictorios entre sí, con el fin de que a largo plazo se llegue a cierta normalidad deseada, en este caso, la lenta recuperación de la *Spartina* nativa como hábitat viable para el *Clapper Rail*. La *Spartina* invasiva sólo permanecerá con vida, en la medida en que sea necesaria para el *Clapper Rail* y en el momento en que ya no lo sea, será exterminada. La protección de cierta vida en muchas ocasiones requiere de la exterminación de otra para llevarse a cabo. La conservación es un ejercicio biopolítico donde se decide qué vida es la que hay que hacer vivir.

Lo que me interesa recuperar de este ejemplo es que en la práctica la conservación no consiste simplemente en la simple protección de la vida, sino que se trata de una tarea meditada cuyo objetivo es dividir a lo viviente en una escala de valor, a través de la

producción de saber sobre diversos seres y la implementación ciertas técnicas para intervenir sobre sus procesos vitales. La biología conservacionista, pensada como un dispositivo biopolítico, pone en juego complejos mecanismos de cuidado, protección y conservación de la vida y la biodiversidad, y al mismo tiempo —de forma necesaria— establecen mecanismos de exclusión, de discernimiento entre la vida que merece la pena protegerse y la que no.

Hasta aquí la caracterización de las biopolíticas de la conservación, en el siguiente apartado será explorada la posibilidad de vincular procesos de manejo de poblaciones animales con procesos de gobierno sobre los seres humanos.

4. Gubernamentalidad, poder pastoral y animales

Considero que esta aplicación del marco teórico del biopoder al problema de la conservación, aunque de gran utilidad, se ve limitada al no incorporar las investigaciones en torno al gobierno y a la gubernamentalidad que Foucault realizó desde 1978. Sostengo que la consideración de esta línea de investigación permite vincular las empresas de conservación con procesos de gobierno humano a través de la temática del cuidado pastoral.

En general, los estudios del biopoder y los de la gubernamentalidad han estado desvinculados, aunque en el trabajo de Foucault ambos conceptos fueran coetáneos. La principal razón es que el concepto de gubernamentalidad, a diferencia del de biopoder, no fue desarrollado en un libro publicado, sino que fue acuñado y utilizado en los cursos en el *Collège de France* de 1978 y 1979, los cuales no fueron publicados hasta 2004, por lo que existió una laguna teórica al respecto.

Aunque circulaba una transcripción de la clase del 1° de febrero de 1978 en la que el concepto de gubernamentalidad es acuñado, el acceso al curso completo estaba sumamente restringido por lo que el contexto de surgimiento del concepto de gubernamentalidad permaneció en la oscuridad. Sumado a esto, el propio Foucault (2006, p. 139) reconoce que ‘gubernamentalidad’ es un “nombre feo” de difícil comprensión, por lo que fue considerado por sus lectores como un asunto aparte del biopoder. Mientras que el concepto de biopoder permite, por su composición, una comprensión intuitiva en tanto el poder sobre la vida (*bios* y *posserere*), el concepto de gubernamentalidad resulta poco intuitivo e incluso inaccesible en una primera lectura.

Las primeras recepciones (Lemke, 2001, p. 191), previo a la publicación de los cursos, propusieron que la palabra la gubernamentalidad está formada por la conjunción de los vocablos de *gouverner* (gobernar) y *mentalité* (mentalidad). Esta perspectiva sugiere que el término lleva consigo una precaución metodológica: no es posible estudiar las formas efectivas del gobierno sin prestar atención a la racionalización de este gobierno. Es por eso que Gordon (1991) utilizó indiscriminadamente con arte de gobierno, racionalidad de gobierno o racionalidad gubernamental como sinónimos de gubernamentalidad (pp. 1-3).

Sin embargo, considero que una manera más útil de comprender el sentido del enigmático concepto es atendiendo a la interpretación de Michel Senellart, el editor en inglés de los cursos de Foucault en el *Collège de France*. Senellart sugiere, en una nota al pie (Foucault, 2007a, p. 502), que el concepto gubernamentalidad no proviene de la conjunción de gobierno y mentalidad, sino que está derivado del adjetivo gubernamental (*gouvernemental*), así como ‘espacialidad’ viene de espacial y ‘musicalidad’ de musical. Es decir, la gubernamentalidad es la sustantivación del adjetivo gubernamental y puede entenderse como aquel campo estratégico donde está en juego la acción del gobierno.

Encuentro esta hipótesis, sino más correcta, por lo menos más útil para la comprensión del sentido de la gubernamentalidad, ya que el concepto no es resultado de una prescripción metodológica (es necesario entender la mentalidad detrás del gobierno), sino que refiere a cierto campo de realidad, donde ocurre el ejercicio del gobierno y, a su vez, la temática del gobierno es más comprensible. En un sentido amplio, es posible decir que para Foucault la cuestión del gobierno está circunscrita al problema de la conducta en su doble sentido:

Pues "conducta", en definitiva, se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera de dejar conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o de conducción (Foucault, 2006, p. 223).

El gobierno refiere a la conducción o dirección del comportamiento y, a la vez, cierta forma de ser, cierta disposición a ser conducido; el gobierno es la conducción de la conducta: conducir y dejarse conducir. El ejercicio del gobierno consiste en “una manera en que ciertas acciones modifican a otras” (Foucault, 2001, p. 252). Esta modificación no implica la total coerción o supresión de la resistencia, sino que opera bajo un abanico de

respuestas posibles y conduce a la más preferible. Mitchell Dean (2010) ofrece una síntesis de la complejidad conceptual del gobierno:

Gobierno es cualquier actividad racional, más o menos calculada, emprendida por una multiplicidad de autoridades y agencias, empleando una variedad de técnicas y formas de saber, que busca dar forma a la conducta trabajando con los deseos, aspiraciones, intereses y creencias de diversos actores, con fines específicos, pero siempre cambiantes y con un conjunto diverso de, relativamente impredecibles, consecuencias, efectos y resultados (p. 18).

Es en este sentido que debe comprenderse el concepto de gubernamentalidad, es decir, como la serie de elementos que posibilitan la conducción de la conducta de toda la población. Concretamente “gubernamentalidad” para Foucault (2006) es:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad (p. 136).

En síntesis, la gubernamentalidad es un conjunto de diversas tácticas, tecnologías, prácticas y saberes que posibilita una forma novedosa de poder dirigida a la población. Formula un saber económico (estima, cuenta, proyecta) sobre los fenómenos aparentemente azarosos de una población e interviene sobre ésta a través de los llamados dispositivos de seguridad, que son instrumentos técnicos que operan sobre una serie abierta de fenómenos aleatorios distribuidos a lo largo del tiempo y el espacio, al conducirlos hacia ciertos índices de normalidad. La gubernamentalidad es todo aquello que posibilita una conducción de la población, que no consiste en una intervención directa y coercitiva, sino en un manejo de los fenómenos tal y como estos se desarrollan en su naturalidad.

Ciertamente el concepto de gubernamentalidad está relacionado con el de biopoder, ya que en ambos la cuestión del aseguramiento de la población es central. Sin embargo, biopoder y gubernamentalidad no son simplemente intercambiables. Mientras que el horizonte conceptual del biopoder está articulado bajo los polos hacer vivir y dejar morir, el espacio gubernamental opera a través de la noción de conducta, es decir, cierta forma de manejo que presupone libertad por parte de los manejados. Ambos refieren a procesos de regulación poblacional, sin embargo, la gubernamentalidad como concepto, permite

pensar otro tipo de manejos poblacionales (económicos, morales, religiosos, etc.), y cómo se relacionan con el manejo biopolítico. La biopolítica estaría dentro del conjunto de técnicas que hacen posible el ejercicio de un poder regulador sobre una población.

Asimismo, la genealogía de la gubernamentalidad trazada por Foucault (2006), permite pensar cómo es que procesos de gobierno de poblaciones humanas pueden estar relacionadas con el manejo de la vida animal. La idea del gobierno o de la conducción de la conducta humana proviene del tema pastoral hebreo. Foucault (2006, 1990) llama poder pastoral a la idea de que la relación entre el Dios salvador y su pueblo elegido está emparentada (por lo menos en el nivel metafórico) a la forma de conducción del rebaño. En realidad, la palabra “gobernar”, antes de su acepción política abarcaba un conjunto de prácticas relacionadas con el cuidado y la conducción:

la palabra “gobernar”, antes de adoptar su significación propiamente política a partir del siglo XVI, abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere al desplazamiento en el espacio, al movimiento, que se refiere a la subsistencia material, la alimentación... (Foucault, 2006, p. 149).

La labor del pastor está compuesta por una serie de tareas necesarias para el gobierno de su rebaño: cuidarlo en su desplazamiento, asegurarle su subsistencia, protegerlo de los peligros externos, etc. Las características generales que definen al poder pastoral son 1) que es ejercido sobre un rebaño en movimiento, y no sobre un territorio 2) la benevolencia define por completo su ejercicio, 3) es un poder de abnegación, que vela por el rebaño antes que, por los intereses del pastor, 4) es un poder individualizador y onniabarcante, capaz de vigilar a cada una de las ovejas y a la vez al rebaño en su conjunto (Foucault, 2006, pp. 154-157).

Aunque para Foucault, el elemento animal dentro del poder pastoral está reducido a una simple metáfora, es posible rastrear cómo el manejo pastoral de los animales puede estar vinculado con procesos de gobierno humano. He explorado en otro espacio (López Barrios, 2018) las diferentes relaciones que pueden establecerse entre el manejo de las poblaciones animales con procesos de gobierno humano, a través del concepto de poder pastoral. Entre las propuestas teóricas ya analizadas aquí recupero la propuesta de Wadiwel (2015) para el cual el concepto de gubernamentalidad:

describe la entrada del poder pastoral en el campo de la soberanía humana sobre otros humanos ... en otras palabras, la gubernamentalidad es la extensión de tecnologías de

poder pastoral, aprendidas a lo largo de siglos a través del manejo de animales no humanos, hacia los humanos (p. 116).

Para Wadiwel la tecnología pastoral no está contrapuesta a otras relaciones de poder violentas como la soberanía. Por el contrario, el poder pastoral consiste justamente en la incorporación del poder soberano de muerte, a los mecanismos de un poder benevolente y cuidador. Desde esta postura, el pastorado describe una relacionalidad específica de la soberanía humana que funda la dominación sobre otros animales. Esta modalidad tiene características específicas, incluyendo la capacidad de organización minuciosa de las técnicas, con el fin de fomentar una instrumentalidad eficiente del poder, la cual abarca desde el nacimiento hasta la matanza, y una capacidad para ajustar, sin interrupción, la escala de conducción desde el nivel individual al nivel molar de organización (Wadiwel, 2015, p. 115).

Para Wadiwel (2015) el poder pastoral es una forma específica de dominación de la vida animal que ejerce un poder tan minucioso y a la vez tan masivo, que permite la fluida conjunción del mayor cuidado y protección con la violencia, que en última instancia produce muerte.

La capacidad de ajustar infinitamente la escala del poder —desde unidades individuales hasta poblaciones completas, desde amebas a ecosistemas, refleja un peculiar conjunto de herramientas que, cuando son concentradas, posibilitan un preciso y cuidadoso control sobre la vida. El pastor utiliza tecnologías de control que son tan diminutas, cuidadosas, vigilantes y persistentes que parecerían reflejar un profundo “cuidado” [care: cuidado, atención] por el cuerpo tanto de los animales individuales como del rebaño en su conjunto. La paradoja aquí es que ese mismo cuidado es un cuidado orientado a la instrumentalización y la muerte (pp. 115-116).

Asimismo, el concepto de poder pastoral sirve para entender las transferencias de tecnologías de poder entre el campo de la dominación sobre la vida animal y las relaciones de poder humanas. Si la gubernamentalidad es el punto en el que las tecnologías pastorales de cuidado, entran al campo del gobierno humano, es posible arribar a una concepción híbrida de gubernamentalidad donde “cada vez más... ocurren intersecciones entre la soberanía humana sobre otros humanos y aquella que es ejercida sobre otros animales” (Wadiwel, 2015, p. 119).

En síntesis, el concepto de gubernamentalidad posibilita la apertura del campo sintáctico del biopoder para incluir fenómenos no biológicos dentro del ejercicio

biopolítico, especialmente fenómenos económicos. Esto permite entender la relación que los esfuerzos de conservación guardan con diversos sectores del Complejo Industrial-Animal. Asimismo, el concepto de poder pastoral permite, por un lado, comprender la conjunción de cuidado y violencia detrás de la gubernamentalidad y, por otro lado, relacionar la dominación animal con los procesos de gobierno humano. Desde esta perspectiva es posible comprender los esfuerzos de conservación de la vida animal como ejercicios híbridos de gobierno, es decir, estrategias que involucran la conducción conjunta de la conducta de ciertas poblaciones animales y de ciertos grupos humanos.

El caso que buscamos estudiar en el siguiente apartado es la conservación de las tortugas marinas en México. Aunque tradicionalmente las tortugas marinas no entren dentro de lo que comúnmente se entiende por pastorado, es decir, históricamente no fueron “domesticadas” y el control biopolítico sobre su reproducción fue casi nulo, es posible comprender los esfuerzos contemporáneos de conservación de tortugas marinas constituyen un ejercicio de gobierno que busca conducir, a la vez, la conducta de las tortugas y la de los seres humanos.

5. Conservación de las tortugas marinas en México

Por “tortugas marinas” nos referimos a la familia *Chelonioidae* que se compone de siete especies que datan de hace 100 millones años, del Cretáceo Superior. En los litorales de México llegan a anidar seis de las siete especies conocidas de tortugas marinas: la *Caretta caretta* (también conocida como tortuga caguama), la *Chelonia mydas* (tortuga verde o blanca), la *Chelonia agassizii* (tortuga negra o prieta), la *Lepidochelys olivacea* (tortuga golfina) y la *Dermochelys coriácea* (tortuga laúd) que están catalogadas como en peligro de extinción; y la *Eretmochelys imbricata* (tortuga de carey) y la *Lepidochelys kempii* (tortuga lora) que son consideradas como especies en peligro crítico de extinción (DOF, 2010).

Las tortugas marinas pasan la mayor parte de su vida en el océano recorriendo grandes distancias y únicamente regresan a tierra para desovar en las temporadas de anidación. Una peculiaridad es que cada tortuga regresa a desovar a la misma playa en que nació, por lo que las zonas de anidación permanecen relativamente estables. Esto provoca que las costas donde las tortugas anidan, sean zonas de especial fragilidad ecológica.

México es uno de los países de mayor importancia para la conservación de las tortugas marinas ya que la mayor parte de las especies de tortugas marinas anidan en las costas mexicanas. El *Programa Nacional de Conservación de Tortugas Marinas* (PNCTM) es el esfuerzo institucional de conservación de fauna silvestre más antiguo de México con más de 50 años de existencia- El objetivo del programa, en palabras de su coordinadora, es:

lograr la recuperación de las poblaciones de tortugas marinas que ocurren en el país a una condición que permita removerlas de la lista de especies en peligro de extinción, a través de la operación de [Centros para la Conservación de las Tortugas Marinas] CPCTM en ambos litorales de México con el involucramiento de las comunidades locales en las acciones de protección (Sarti Martínez, 2016, p. 10).

Sin embargo, aunque en la actualidad las actividades de conservación estén aglomeradas bajo el PNCTM, la conservación de las tortugas marinas en México es una complicada historia en la que han interactuado diversos actores: investigadores, funcionarios, voluntarios, pescadores, las propias tortugas, etc., En realidad, el PNCTM no comenzó formalmente con ese nombre en la década de los 60's, sino que todas las actividades, reglamentos, protocolos y programas de los últimos años, han sido retrospectivamente englobados en lo que ahora se conoce como el PNCTM.

Esta asimilación ha generado narrativas teleológicas donde la historia de la conservación parece ser el desarrollo lógico y progresivo de acontecimientos que tienden hacia el objetivo último de salvar a las tortugas de la extinción. Márquez-Millán (2002, 2004, 2016), el mayor especialista en conservación de tortugas marinas en México, plantea una historia de la conservación utilizando líneas narrativas de esta índole. Así, los pobladores costeros del país habrían interactuado (con cierto equilibrio ecológico) durante siglos con las tortugas marinas, pescándolas y extrayendo sus huevos para la elaboración de diversos productos.

EL USO de las tortugas marinas como alimento, ya sea su carne o sus huevos, ha sido históricamente un hábito tradicional de muchos pueblos ribereños y esta situación se repite alrededor de las regiones tropicales y subtropicales de todo el mundo. Mientras los pueblos ribereños las estuvieron utilizando directamente para su subsistencia, en especial sus huevos, el equilibrio entre el hombre y las poblaciones de tortugas marinas se mantuvo con pocos cambios (Márquez-Millán, 2002, p. 119).

Según estas narrativas, a partir del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, la pesca comercial excesiva, el saqueo de nidos, la degradación de los hábitats y el aumento del tráfico marítimo provocaron un desplome poblacional que puso en peligro la subsistencia de las tortugas marinas. Debido a esta explotación desmedida, la intervención del ser humano es justificada como una tarea necesaria para regresar a las poblaciones a cifras que permitan la subsistencia de las especies en el futuro.

Con la justificación de la necesidad de intervención humana sobre el uso y explotación de las tortugas marinas, cada paso en esta regulación está orientado hacia la meta teleológica de la conservación. Sin embargo, es posible leer la historia de la conservación no como un recuento histórico lineal y progresivo hasta el actual estadio de protección, sino como una compleja historia de gobierno, cuyo objetivo es regular ciertos procesos poblacionales de las tortugas marinas en conjunción con ciertas prácticas humanas costeras, a través de diversas tecnologías, legislaciones, investigaciones y prácticas más o menos organizadas. Una historia así planteada no está dirigida teleológicamente hacia un fin moral y ecológico (la conservación de las tortugas marinas), sino que está movilizada por un constante cálculo de gobierno económico de la vida humana y animal. Asimismo, esta genealogía no describe un concatenamiento lógico de sucesos, sino que está llena de transformaciones, rompimientos, contradicciones, reacomodos tácticos, superposición de programas, etc. Esa es la historia que delinearé aquí.

Es posible rastrear el primer esfuerzo por regular la explotación de las tortugas marinas a principios del siglo XX, con la publicación del *Reglamento de Pesca Marítima y Fluvial de la República Mexicana* (DOF, 1927) el cual establece la forma autorizada de captura de tortugas, el tamaño mínimo para su captura, las vedas necesarias para el aseguramiento de las poblaciones, etc. En este documento queda tipificado que la tortuga marina —así nombrada sin distinción de especie— no puede ser pescada del 1º de junio al 30 de septiembre (que coincide con las épocas de anidación de la tortuga golfina); y por primera vez queda prohibida la destrucción de los nidos y la extracción de huevos. (DOF, 1927, Art. 50)

Es posible ver que, desde su comienzo, las disposiciones oficiales para la regulación del consumo y explotación de las tortugas marinas están concentradas en intervenir a nivel poblacional. Las medidas de este reglamento, incluso las más coercitivas, tienen un rasgo característicamente biopolítico: regulan las formas en las que se puede dar muerte y explotar a las tortugas en tanto recursos naturales, a partir de un poder que busca que

las poblaciones se mantengan con vida. Para poder continuar con la explotación, que el reglamento busca regular, es necesario antes que nada hacer vivir o, mejor dicho, impedir aquello que pone en riesgo la proliferación de la vida.

Sin embargo, estas medidas no fueron suficientes ya que para mediados del siglo XX las poblaciones de tortugas marinas fueron casi exterminadas, al punto de que en 1968 México aportó 70% de la producción mundial de tortuga golfina (Márquez-Millán, 2014, p.11). En esa época se desconocía en gran medida cuáles especies habitaban en México, sus características biológicas, la extensión de sus áreas de distribución y la ubicación de las playas de desove; sin embargo, puesto que en ese momento las tortugas eran el objetivo de una pesquería, el personal de la Sección de Herpetología del entonces *Instituto Nacional de Investigaciones Biológico Pesqueras* (INIBP), tenía clara conciencia que era necesario regular la explotación con base en criterios sustentados en información científica para mantener el “recurso” y mejorar la calidad de vida de las comunidades humanas (Márquez-Millán, 2014, pp. 9-10).

Por lo tanto, fue crucial la producción de un saber sobre el carácter vital de las poblaciones de tortugas marinas para implementar medidas de regulación. Es importante notar que esta producción científica no ocurre fuera del poder, sino que está imbricada en complejos juegos de poder-saber. El objetivo de estas investigaciones no era la búsqueda desinteresada de la verdad, sino conservar un recurso (llevar las poblaciones hacia cierto índice de normalidad) y mejorar la calidad de vida de los seres humanos (hacer vivir).

En la segunda mitad del siglo XX aumentaron los esfuerzos con miras a sistematizar los esfuerzos de conservación. En 1964 surge la *Sección de Herpetología en la división de Vertebrados Marinos* del INIBP. En 1963 es instalado el primer centro de investigación de tortugas marinas, el llamado “Campamento Quelonicultor” de Isla Mujeres en Quintana Roo a cargo del Dr. Márquez-Millán. En 1965 comenzó el *Programa Nacional de Tortugas Marinas* cuya labor inicial fue reglamentar el comercio de tortugas. En 1966 comenzaron el *Programa Nacional de Investigación de Tortugas Marinas*, el *Programa Nacional de Mercado de Tortugas* y empezaron a instalarse diversos campamentos tortugueros móviles donde hubo registro de talla y peso de las tortugas. En 1972, tras diez años de existencia, el INIBP se transformó en el *Instituto Nacional de Pesca* (INP). La protección estaba centrada en la tortuga lora, negra y golfina, ya que sus poblaciones eran las más

frágiles, mientras que la tortuga verde, carey y caguama continuaron explotándose (Márquez-Millán, 2016, pp. 161-162).

Márquez-Millán (2016, p. 163) ubica un punto de quiebre entre la tortuga como recurso pesquero y la tortuga como especie en peligro de extinción entre 1978 y 1990. Entre estos años, los esfuerzos de conservación se multiplicaron y diversificaron, y sin embargo, las poblaciones continuaron en una situación crítica.

Se había realizado una serie de acciones para recuperar las poblaciones de tortugas marinas como la instalación de campamentos tortugueros, el establecimiento de cuotas de captura derivadas de investigaciones del INP, reducir el universo de usuarios de estos recursos a las sociedades cooperativas de producción pesquera, el establecimiento de un régimen de vedas parciales y totales por especie, el Decreto sobre zonas de reserva y sitios de refugio para proteger las zonas de reproducción y anidación de las seis especies de tortugas marinas (Márquez-Millán, 2016, p. 164).

Esto desembocó en el *Acuerdo para la veda total para la explotación económica de las especies y subespecies de tortuga marina* (DOF, 1990) y la creación en 1991 del *Programa Nacional de Protección y Conservación de las Tortugas Marinas*, que operó con recursos del Banco Mundial. Asimismo, comenzaron a introducirse dispositivos tecnológicos para evitar la captura accidental en otras actividades pesqueras. A finales de la década de 1980 fue desarrollado el *Dispositivo Excluidor de Tortuga Marina* (DET) que permite a las tortugas capturadas incidentalmente por redes de pesca de arrastre ser liberadas sin afectar la pesca. A partir de 1987 su implementación fue obligatoria, y en 1991 comenzó, a pesar de mucha resistencia por parte los pescadores de camarón, el *Programa Nacional de Evaluación de la Captura Incidental de Tortugas Marinas y del Impacto Técnico y Económico del Uso de los Dispositivos Excluidores de Tortuga Marina*. (Márquez-Millán, 2016, p. 165)

Es importante entender que la veda total de la explotación de tortugas marinas no debe de entenderse como un decreto soberano, es decir, lo central aquí no es el carácter prohibitivo de dicha veda; sino que este acuerdo fue promulgado cuando todas las otras alternativas habían agotado sus posibilidades para asegurar el uso continuo del “recurso”. En otras palabras, la prohibición de la explotación, aunque pueda tener cierto carácter soberano (en tanto poder de prohibición) es sólo un instrumento más que utiliza el gobierno para asegurar a las poblaciones de tortugas.

En 1999 se publicó el reporte de resultados de conservación de 1992-1997 bajo el nombre de *Programa Nacional de Protección, Conservación, Investigación y Manejo de Tortugas Marinas* (PNPCIMTM) que reporta un aumento en el número de hembras anidadoras de golfinia, carey, verde y lora, mientras que las cifras disminuyeron para laúd, caguama y prieta. (INE, 1999, p. 27) A partir de este momento los esfuerzos de conservación son concentrados en la *Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales* (SEMARNAT) y después en la *Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas* (CONARP).

En la actualidad, el principal instrumento de intervención para la conservación son los *Centros para la Protección y Conservación de las Tortugas Marinas*, también llamados campamentos tortugueros. Éstos son campamentos, localizados en las playas y habitados por biólogos marinos y otros científicos en las temporadas de anidación. Actualmente existen 29 campamentos tortugueros en 15 estados de la República. Desde estos espacios se concentran y organizan los esfuerzos de conservación. En estos espacios se realizan las siguientes actividades (INE, 1999, pp. 17-27):

1. *Protección y Conservación.* La protección consiste en largas caminatas nocturnas a lo largo de la playa con fin de evitar el saqueo de nidos. Estas caminatas son llamadas coloquialmente como “patrulleos”. En los lugares donde los nidos están en peligro por condiciones meteorológicas o humanas, es necesaria la relocalización de los huevos a un nido artificial cercado llamado “vivero”. Los nidos son localizados a un costado del campamento para permitir la constante vigilancia y evitar el saqueo o la depredación. Cuando los huevos están cerca de eclosionar, los nidos deben de ser monitoreados cada 3 horas para evitar que las tortugas emerjan en una temperatura demasiado alta y mueran. Tras eclosionar los primeros huevos, el resto son depositadas en un recipiente de unicel para terminar la eclosión del nido y después las tortugas son liberadas al mar.

2. *Investigación.* Consiste en el registro de todas las hembras anidando y de los nidos ubicados en la playa. Los nidos relocalizados permiten un registro más minucioso sobre la cantidad de huevos depositados, eclosionados y no eclosionados, la cantidad de tortugas muertas, etc. Cualquier anomalía en las tortugas neonatas (tortugas albinas o con deformaciones corporales) también queda registrada. Las hembras anidadoras son marcadas con instrumento metálico de geolocalización, y queda registro

de sus medidas (caparazón, cuello, cola, aletas, etc.) y si presenta alguna infección, lesión, o enfermedad.

3. *Inspección y vigilancia.* Consiste en la coordinación de actividades entre los campamentos tortugeros, la policía federal, estatal y municipal, la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, la Secretaría de Marina y la Secretaría de la Defensa Nacional con el fin de evitar el saqueo, el comercio y el consumo de productos de origen de tortugas marinas.

4. *Educación ambiental.* Consiste en campañas de concientización sobre la situación de las tortugas marinas para los pobladores aledaños, turistas y estudiantes, a través de cursos, talleres, pláticas informativas y actividades de ecoturismo.

5. *Capacitación.* Capacitación constante a los pobladores de la comunidad para integrarlos como colaboradores como voluntarios, así como regular capacitación y actualización de los encargados de los campamentos.

Es posible sintetizar estas cinco actividades, con ciertas superposiciones, en tres bloques que se acoplan tres elementos constitutivos de los ejercicios de biopoder contemporáneo, según Rabinow y Rose (2006):

- Discursos de verdad sobre el carácter vital de un conjunto de seres vivos. (Investigación y capacitación)
- Estrategias de intervención sobre la existencia colectiva en nombre de la vida. (Protección y conservación, inspección y vigilancia)
- Modos de subjetivación, a través de los que los individuos son instados a trabajar sobre sí mismos. (Educación ambiental y capacitación)

En realidad, estos tres elementos están separados únicamente en el nivel analítico, ya que en la práctica están íntimamente interconectados. La producción de saber no ocurre sólo en el laboratorio, sino que se conforma con la intervención. Los modos de intervención requieren de un marco teórico desde el cual trabajar, y a la vez, su intervención produce nuevo saber que determina las subjetividades necesarias para la protección.

Ya que durante la mayor parte de su vida las tortugas marinas escapan al control humano, el biopoder sobre las tortugas está concentrado alrededor de dos blancos principales, a partir de los cuales se articula el control poblacional: las hembras anidadoras

y los nidos. Entre uno y otro polo queda establecida una serie de correlaciones desde el aspecto individual hasta al poblacional: conexión entre el número y salud de hembras, número de nidos, número de huevos por nido, número y salud de las tortugas eclosionadas y, por último, número y salud de las poblaciones.

Las hembras ovígeras son muy valiosas desde el punto de vista biológico porque la sobrevivencia de la población depende de ellas y su descendencia, así que uno de los objetivos primordiales de la conservación es lograr que sobreviva la mayor cantidad posible de hembras en la playa y de sus huevos; en este sentido, la cantidad de nidos depositados en la playa es un indicador de la abundancia de las hembras maduras y, por tanto, del estado de las colonias (Márquez-Millán, 2014, p. 20).

A través del monitoreo de cada hembra individual opera una *anatomopolítica del cuerpo*. Queda establecida cierta normalidad (de dimensiones, de huevos por nido, de nidos por temporada, etc.) que determina la diferencia entre tortugas sanas y enfermas. Asimismo, en el momento de la eclosión son registradas todas las anomalías físicas (deformación, aletargamiento) y los especímenes marcados como anormales son eliminados de la reserva genética. Este criterio de normalidad establece una cesura en el *continuum* biológico que determina qué tortugas son merecedoras de cuidados y cuáles no lo son. Aparte de tomar sus medidas fisiológicas, las hembras anidadoras son vigiladas a través de dispositivos de geolocalización que trazan sus rutas migratorias una vez que regresa al mar.

Por otro lado, el manejo de los nidos puede entenderse como una *biopolítica de la especie* ya que interviene específicamente sobre los procesos reproductivos de las tortugas asegurando cierto índice de éxito en la reproducción. Hay registro de cada nido encontrado en la playa, de los nidos relocizados se apunta la cantidad de huevos, cuando las tortugas comienzan a nacer queda registro de la cantidad de huevos eclosionados, la cantidad de tortugas neonatas vivas y saludables, etc. Todos estos mecanismos regulan series abiertas de fenómenos poblacionales aparentemente aleatorios que, sin embargo, cuando son considerados en su desarrollo temporal presentan ciertas tendencias que pueden ser intervenidas.

Sin embargo, el carácter biopolítico de los esfuerzos de conservación no está limitado a la posibilidad de una intervención tanto poblacional como individual, sino que asimismo opera en la tensión entre *hacer vivir y dejar morir*. Por ejemplo, en Isla Mujeres, Quintana Roo operó desde 1963 una “estación de semicultivo” de tortuga blanca y de

caguama. Aquí se llevaban a cabo esfuerzos de conservación que no estaban en contraposición con la pesca comercial, sino que colaboraban con esta:

Al principio se incubaban los huevos de hembras sacrificadas (huevos de vientre) provenientes de la captura comercial, pero posteriormente se logró un acuerdo con la cooperativa local de pescadores (Patria y Progreso), que consistía en mantener hembras maduras de tortuga blanca, que es menos agresiva que la caguama, procedentes de la captura comercial, y confinarlas en un corral ubicado en la orilla del mar con objeto de que desovaran antes de regresarlas a los pescadores; los nidos se llevaban a un lugar protegido y las crías se mantenían unas semanas en estanques de la Estación de biología Pesquera de Isla Mujeres antes de ser liberadas en sitios cercanos a la isla (Márquez-Millán, 2014, p. 18).

La práctica del cultivo de huevos de vientre ilustra el poder de muerte que opera dentro del cuidado biopolítico, es decir, evidencia que el manejo de la vida (el cuidado de los huevos hasta su eclosión con el fin de recuperar las poblaciones) no está en contradicción o contraposición con el poder de muerte soberano (la caza comercial); sino que, por el contrario, ambas son codependientes. Las actividades de conservación, en este caso, dependen de y fomentan la continuidad de la producción de muerte a través de la captura y pesca comercial.

Asimismo, es importante notar cómo las prácticas fueron transformándose poco a poco, para volcarse cada vez más hacia el polo de hacer vivir. Se pasó de extraer los huevos del vientre de tortugas muertas, a mantenerse en cautiverio a hembras de tortuga blanca, permitiendo un desove vigilado y un mayor control sobre los nidos. Tras anidar estas tortugas son devueltas a los pescadores, sin especificar qué pasara con ellas. Es valioso notar la elección de especie: la tortuga blanca, a diferencia de la caguama, permite un mayor control gracias a su conducta dócil. En este caso, el cuidado es brindado únicamente a aquellos especímenes cuya propia conducta propicia dicho cuidado, es decir, las tortugas que merecen ser protegidas son aquellas que no oponen resistencia a la conducción de su conducta.

Aquí resulta patente el carácter pastoral de la conservación de las tortugas marinas, en tanto que la labor de los biólogos marinos dentro de los campamentos puede asemejarse a las características del poder pastoral planteadas por Foucault (2006); el poder que es ejercido dentro de los campamentos no opera sobre el territorio, sino que es el monitoreo de una población en su conjunto y en su desplazamiento; es un poder casi

salvífico que parece definirse en su totalidad por un carácter benéfico tanto para las tortugas, como para las poblaciones costeñas; es un poder de abnegación ya que postula que es necesario abstenerse del aprovechamiento de los “recursos” tortugueros con el fin de salvar a las poblaciones y, por último, ejerce un cuidado y un control tanto al nivel individual como a la escala poblacional.

Pese a esta caracterización benéfica de la labor de conservación, en realidad los esfuerzos de conservación requieren de la conjunción pastoral del cuidado y la violencia para poder llevar a cabo su finalidad. Como Srinivasan (2014) sugiere:

Aunque la investigación conservacionista puede ser observacional, también puede ser invasiva, interviniendo de manera dañina en los cuerpos de animales individuales. ...Por ejemplo, las tortugas golfinas son comúnmente marcadas [tagged] para estudios de conservación. La marcación es realizada normalmente durante la anidación e involucra la utilización de pinzas para perforar la carne de las aletas para insertar marcadores de plástico o metal. La marcación no es un proceso indoloro; puede causar abrasión e infecciones y hace a las tortugas “más susceptibles a quedar accidentalmente atoradas dentro de redes de pescar” (p. 508).

Srinivasan (2014) denomina “gubernamentalidades de cuidado” (p. 511) a estos entrelazamientos entre cuidado y violencia. Aunque la autora estudia el caso específico de la conservación de las tortugas golfinas en Odisha, India, es posible traducir este concepto al caso mexicano. Aunque Srinivasan (2014) no define con exactitud el concepto de gubernamentalidad de cuidado, es posible entender que este tipo de gubernamentalidad está relacionada con los procesos de subjetivación necesarios para llevar a cabo una serie de prácticas que, aunque pueden ser nocivas para individuos particulares, son justificadas para el cuidado y la conservación de la población en su conjunto. Asimismo, apunta a que los esfuerzos de conservación son presentados comúnmente como procesos en donde todos los involucrados ganan (win-win conservation):

Estas racionalidades del ganar-ganar plantean escenarios donde el resultado de la conservación es benéfico para todos los actores involucrados: las tortugas continúan viviendo, los gobiernos regulan la explotación, las poblaciones costeñas conservan sus “recursos”, etc. Sin embargo, para que la conservación parezca un escenario donde todos ganan, es necesaria una “inmersión de los conservacionistas en prácticas cotidianas de la conservación del ganar-ganar ... que provoca una subjetivación

agencial en la forma de una aceptación más o menos incuestionada y la búsqueda de un bienestar de las tortugas a nivel poblacional o colectivo” (Srinivasan, 2014, p. 511).

Aportando a elaborar una definición más nutrida de este concepto podemos decir que una gubernamentalidad de cuidado o, mejor, una gubernamentalidad de la conservación describe el conjunto de prácticas, discursos, técnicas y dispositivos que posibilitan un ejercicio muy específico de poder que conduce las relaciones entre diversas poblaciones, cuyo objetivo principal es el cuidado y la proliferación de estas relaciones. En el caso de la conservación de tortugas marinas, conduce las relaciones entre los procesos poblacionales de las tortugas y las actividades económicas de las zonas costeras. Las gubernamentalidades de la conservación:

más que prohibir actividades que resultan dañinas para las tortugas (como la pesca de arrastre, la construcción en los puertos), éstas [gubernamentalidades] trabajan con la gestión de las interacciones y procesos puestos en marcha en la colectividad biosocial entre hombres y animales (Srinivasan, 2014, p. 504).

Es posible ver la cristalización de este mecanismo con los llamados Dispositivos de Exclusión de Tortugas (DET) que son utilizados para excluir a las tortugas de las redes de pesca de arrastre de camarón. Es curioso que su primer nombre en inglés era *Trawling Efficiency Device* (TED) (Márquez-Millán, 2002, p. 147), que puede traducirse como Dispositivo para Mejorar la Eficiencia del Arrastre, es decir, la protección de las tortugas no está necesariamente en contraposición de la pesca de arrastre, sino que la correcta implementación de ciertos dispositivos, permite a la vez proteger a las tortugas de la captura incidental y mejorar la eficiencia de la pesca de camarón. Según las autoridades estadounidenses los beneficios de estos dispositivos permiten una lógica del ganar-ganar:

- 1) En algunas zonas y periodos, evitan que un alto porcentaje de tortugas mueran ahogadas.
- 2) Excluyen dentro de la captura del camarón objetos pesados y voluminosos, que por compresión pueden bajar la calidad del producto u obstruir la red.
- 3) Logran un producto más limpio y de mejor calidad.
- 4) Reducen la mortalidad de algunas especies de alto valor comercial.
- 5) Ahorran combustible al disminuir el peso de las redes durante el arrastre (como se citó en Márquez-Millán, 2002, p. 147). Sin embargo, esto no significa que estas relaciones sean siempre armónicas o que los esfuerzos por conducirlas sean siempre exitosos. Es importante recordar que siempre existe una distancia entre la

racionalización de ciertos mecanismos de gobierno y su concreta aplicación (Bröckling, Krasmann, Lemke, 2011, p. 11). Por lo que los esfuerzos de conservación pueden tener efectos inesperados e incluso en algunas ocasiones contraproducentes. Por ejemplo, la propia veda total de la explotación de la tortuga produjo de manera inesperada y contraproducente que el saqueo de nidos sea una actividad económica más redituable que en los tiempos en que era legal.

Además, debido a las restricciones administrativas el valor comercial se ha disparado a tal grado que un pequeño esfuerzo del pescador le reditúa una ganancia económica muy alta, y por lo mismo es difícil que estas personas acepten voluntariamente una opción que implique mayor trabajo con menor ganancia, como a la que equivaldría el querer integrarlos a las actividades pesqueras ribereñas convencionales por lo que algunos prefieren seguir explotando a las tortugas a pesar de los riesgos que representa (Marquez-Millán, 2002).

Otro ejemplo es el uso de cajas de unicel para la elaboración de nidos artificiales en la relocalización de nidos. El unicel es un material ampliamente utilizado en la elaboración de nidos artificiales y donde se colocan los huevos cerca de eclosionar. Estas cajas de unicel tienen un efecto de enfriamiento, por lo que su implementación provoca la reducción de 1.4 a 2.4°C con respecto a nidos en playa. Ya que la temperatura afecta la diferenciación sexual de las tortugas marinas, esta diferencia en temperatura produjo una masculinización de las crías de tortuga laúd y verde incubadas artificialmente en nidos de unicel. (Dutton, et al., 1985) Esta masculinización redujo el número de hembras anidadoras en la siguiente generación.

Como último ejemplo es posible citar que el aumento de anidaciones de tortugas golfinas en las costas del Océano Pacífico, resultado de los esfuerzos de conservación, ha provocado un aumento en la depredación de los nidos. Esto se debe a que las grandes anidadas, conocidas como “arribadas” traen consigo un aumento considerable de residuos orgánicos en las playas de anidación que atrae a una especie de escarabajo llamado *Omorgus suberosus* a estas playas. Además de alimentarse de la materia orgánica dejada por las hembras anidadoras, dicho escarabajo se ha convertido en uno de los principales depredadores de huevos y tortugas neonatas.

Ciertamente la depredación fue un efecto no previsto dentro de los mecanismos de conservación, por lo que estos escarabajos son considerados como una plaga a

exterminar. Es necesario ejercer un poder mortífero para proliferar la vida, o más bien, cierta vida: la vida de las tortugas marinas que ha sido investida con cierto valor biológico. Es necesario eliminar la vida de los escarabajos, una vida cuyo desarrollo está en contra del ideal de biodiversidad, para poder hacer proliferar la vida de las tortugas.

Las actividades de conservación de las tortugas marinas en Oaxaca han integrado una serie de dispositivos para el control de las poblaciones de *Omorgus suberosus*, como lo son trampas olfativas y cebos azucarados. Es importante notar que estos mecanismos se basan sobre procesos vitales de los escarabajos y cierta proyección de su conducta. El poder de muerte es ejercido sobre la base vital de la búsqueda constante de alimento de los escarabajos, es decir, cierta tendencia conductual. Tan solo en el año 2000 en la playa de La Escobilla, Oaxaca, fueron recolectados más de siete millones de escarabajos en la playa. (Rosano-Hernández y Deloya, 2002, p. 31)

Sin embargo, estos efectos inesperados más que ser limitaciones del poder de conservación, son las condiciones de posibilidad para que algo así como el gobierno de la vida de las tortugas opere efectivamente. En realidad, todas las relaciones de poder —y más específicamente la forma de gobierno— requieren de un grado de libertad de los sujetos sometidos para poder mantenerse. La vida nunca puede ser totalmente aprehendida por el poder, siempre hay algo que lo excede, que escapa a su control (Foucault, 2007, p. 175). Es este exceso lo que pone en funcionamiento los mecanismos de poder/saber.

6. Conclusiones

En síntesis, los conceptos de Foucault como biopoder y biopolítica son herramientas teóricas de gran utilidad analizar las prácticas contemporáneas de conservación. Biermann y Anderson (2017) acuñan el concepto de biopolíticas de la conservación, para dar cuenta del conjunto de elementos que hacen posible el ejercicio de un poder que, a la vez, cuida de ciertas poblaciones mientras que extermina otras. De forma similar siguiendo a Biermann y Mansfield (2014), es posible rastrear similitudes genealógicas entre las categorías centrales de la biología de la conservación y el racismo en sentido biopolítico.

Para nutrir la comprensión de estos mecanismos es de gran provecho incluir los conceptos de gobierno y gubernamentalidad. El concepto de gubernamentalidad permite

incluir elementos no biológicos en el control poblacional, con especial interés en los cálculos económicos. Asimismo, dentro de la propia genealogía de la gubernamentalidad el concepto poder pastoral, puede ayudar a comprender la imbricación entre el cuidado y la violencia y sugerir transposiciones entre la dominación animal y el gobierno sobre los seres humanos. (Wadiwel, 2015)

Tomando todo esto en consideración, es posible decir que la conservación de las tortugas marinas en México puede entenderse como una forma de gubernamentalidad con un amplio enfoque biopolítico, que ejerce un control sobre los procesos poblaciones de las tortugas marinas y permite su articulación con un conjunto actividades económicas. Esta gubernamentalidad permite una conducción conjunta de la conducta de diversas poblaciones animales y humanas en un ejercicio continuo de gobierno.

Es necesario aclarar que las reflexiones aquí plasmadas no intentan desacreditar los esfuerzos de protección y de conservación de las tortugas marinas en México. No realizo un juicio moral sobre estas actividades. Sino que analizo cómo es que estas prácticas han emergido dentro de un haz de relaciones y los mecanismos que han sido implementados. Ante todo, creo que es crucial recordar lo que Foucault (2007, p.122) llamó la polivalencia táctica de los discursos, es decir: renunciar a la idea de que hay ciertos discursos de los vencedores y otros de los vencidos y atender al hecho de que un mismo discurso puede tener diversos efectos de poder y puede ser utilizado tácticamente por diversos actores. Atender a esta polivalencia permite comprender los juegos de poder que atraviesan a la conservación de las tortugas marinas.

Aquí concluyo el análisis de la conservación de la tortuga marina desde el marco teórico del biopoder y la gubernamentalidad. Mientras las tortugas estén en peligro de extinción es razonable pensar que los esfuerzos de conservación continuarán perfeccionándose hasta controlar cada vez más aspectos de la vida de las tortugas. Sin embargo, quisiera terminar este trabajo citando una serie de preguntas que Márquez-Millán (2016) plantea al analizar el trabajo del PNCTM durante los últimos 50 años, del cual él ha sido pieza central:

Finalmente, la comunidad de especialistas en la conservación de tortugas marinas debe prepararse para enfrentar el éxito: ¿qué hacer si las poblaciones de tortugas se recuperan a niveles que permitan sacarlas de las listas de especies en peligro de extinción? ¿Se debe levantar la veda y reabrir el aprovechamiento comercial? ¿Se deben impulsar los proyectos de aprovechamiento no consuntivo como única vía de ingresos

para las comunidades? ¿Deberían desaparecer los campamentos tortugueros, o reconfigurarse? ¿Cómo sabremos que las poblaciones se han recuperado?

Algunas poblaciones de tortugas marinas se encuentran aún muy lejos de este punto, pero otras no tanto. Será sano que quienes se dedican a la protección de estas especies comiencen a pensar en las respuestas a estas preguntas, que en su mayoría no son sencillas, y será un gran reto para el PNCTM brindar el liderazgo necesario para llegar a las respuestas adecuadas. (p. 188) Tal vez la cuestión del gobierno sobre la vida de las tortugas no puede ubicarse en las respuestas definitivas a estas complejas preguntas, sino en el gesto mismo de la pregunta abierta, indeterminada, en suspenso: ¿cómo ejercer el arte de gobernar?

Bibliografía

- Biermann, C., & Anderson, R. M. (2017). Conservation, biopolitics, and the governance of life and death. *Geography Compass*, 11(e12329). doi:10.1111/gec3.12329.
- Biermann, C., & Mansfield, B. (2014). Biodiversity, Purity, and Death: Conservation Biology as Biopolitics. *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(2), 257–273. doi:10.1068/d13047p.
- Brockling, U., Krasmann S. & Lemke, T. (2011). From Foucault's Lectures at Collège de France to Studies of Governmentality. An Introduction. En U. Brockling, S. Krasmann & T. Lemke. (Eds.), *Governmentality Current issues and Future Challenges* (pp.1-33), Nueva York: Routledge.
- Cavanagh, C. (2014). "Biopolitics, Environmental Change, and Development Studies" *Forum for Development Studies*, 41(2), 273-294. doi: 10.1080/08039410.2014.901243.
- Cole, M. (2011). From "Animal Machines" to "Happy Meat"? Foucault's Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to 'Animal-Centred' Welfare Discourse. *Animals* 1(1), 83-101; doi: 10.3390/ani1010083.
- Davis, M. A., Chew M. K, Hobbs, R. J., Lugo, A. E, Ewel, J. J., Vermeji G. J., ... Brigs J.C. (2011). Don't judge species on their origins. *Nature*, 474 (153), 153-154. doi: 10.1038/474153a.
- Dean M. (2010). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, New Castle: SAGE.

- DOF (1927). *Reglamento de Pesca Marítima y Fluvial de la República Mexicana*. Ciudad de México: Secretaría de Agricultura y Fomento. Recuperado de http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4527697&fecha=15/03/1927&cod_diario=193069
- DOF (1990). *ACUERDO por el que se establece veda para las especies y subespecies de tortuga marina en aguas de jurisdicción Federal del Golfo de México y Mar Caribe, así como en las del Océano Pacífico, incluyendo el Golfo de California*. Ciudad de México: Secretaría de pesca.
- DOF (2010). *NOM-059-SEMARNAT-2010 Protección ambiental-Especies nativas de México de flora y fauna silvestres-Categorías de riesgo y especificaciones para su inclusión, exclusión o cambio-Lista de especies en riesgo*. Ciudad de México: SEMARNAT.
- Dutton, P. H., Whitmore, C. P., Mrovovsky N. (1985). Masculinisation of leatherback turtle *Dermochelys coriacea* hatchlings from eggs incubated in styrofoam boxes. *Biological Conservation* 31(3), 249-264. doi:10.1016/0006-3207(85)90070-9.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus y P. Rabinow, (Eds.). *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-260) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad. I La Voluntad de Saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007a) *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-78*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Gordon, C. (1991). Governmental Rationality: An Introduction. En G. Burcell, C. Gordon & P. Miller. (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 1-52), Chicago: The University of Chicago Press.
- Holloway, L., & Morris, C. (2017). Biopower, Heterogeneous Biosocial Collectivities and Domestic Livestock Breeding. En D. Wadiwel & M. Chrulew. (Eds.), *Foucault and Animals* (pp. 239-262). Leiden: Brill.

- INE (1999). *Programa nacional de protección, conservación, investigación y manejo de tortugas marinas: resultados 1992-1997*. México: SEMARNAP.
- Lampert, A., Hastings, A., Grosholz E. D., Jardine S. L., Sanchirico J. N. (2014). Optimal approaches for balancing invasive species eradication and endangered species management. *Science*, 344(6187), 1028-1031. doi:1126/science.1250763.
- Lemke, T. (2001). 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. *Economy and Society*, 30:2, 190-207. doi:10.1080/03085140120042271.
- López Barrios, J. I. (2018). Poder pastoral y animales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 5 (2), 52-91.
- Márquez-Millán, R. (2002). *Las tortugas marinas y nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Márquez-Millán, R., y Garduño-Dionate, M. (2014). *Tortugas marinas*. México: Instituto Nacional de Pesca.
- Márquez-Millán, R., y Peñaflores C. (2016). El Programa Nacional para la Conservación de las Tortugas Marinas: 50 Años de Historia. En G. Pineda y B. Rocha. (Coord.), *Las tortugas marinas en México: logros y perspectivas para su conservación*. México: CONANP.
- Poor, W. (7 de agosto de 2018). This monster plant is taking over Silicon Valley — should we let it? The Verge. recuperado de <https://www.theverge.com/science/2018/8/7/17657608/invasive-grass-spartina-bird-endangered-species-environment-silicon-valley-controversy>
- Rabinow, P., & Rose, N. (2006). Biopower Today. *BioSocietes*, 1(2), 195-217. doi:10.1017/S1745855206040014.
- Sartí Martínez A., (2016). Introducción. En G. Pineda y B. Rocha. (Coord.), *Las tortugas marinas en México: logros y perspectivas para su conservación* (pp. 9-15). México: CONANP.
- Rosano-Hernández, M. C. y Deloya C. (2002). Interacción entre trogidos (coleoptera: trogididae) y tortugas marinas (reptilia: cheloniidae) en el pacífico mexicano. En *Acta Zool. Mex*, (87), 29-46.

- Srinivasan K. (2014). Caring for the collective: biopower and agential subjectification in wildlife conservation. *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(3), 501–517. doi:10.1068/d13101p.
- Taylor, C. (2013). Foucault and Critical Animal Studies: Genealogies of Agricultural Power. *Philosophy Compass*, 8(6), 539–551. doi:10.1111/phc3.12046.
- Wadiwel, D. (2009). *The War Against Animals*, Griffith Law Review, 18(2), 283–297. doi:10.1080/10383441.2009.10854642.
- Wadiwel, D. (2015). *The War against Animals*. Leiden: Brill/Rodopi.

JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

(1996-) Licenciado en 2019 en Filosofía por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) con un trabajo de tesis titulado *Gubernamentalidad y dominación animal*. Ganador de la Medalla al Mérito Académico 2018. Entre sus intereses de investigación se encuentra la filosofía política, la fotografía y los ECA. Ha publicado tres artículos en la RLECA y fue ponente en MAC4 (2018).

O APELO A NÃO VIOLÊNCIA EM LEVINAS: RELIGIÃO E RELAÇÃO ENTRE ANIMAIS HUMANOS E NÃO HUMANOS.

**EL LLAMADO A LA NO VIOLENCIA EN LEVINAS:
RELIGIÓN Y RELACIÓN ENTRE ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS.**

**THE CALL FOR NONVIOLENCE IN LEVINAS:
RELIGION AND RELATIONSHIP BETWEEN HUMAN AND NON-HUMAN ANIMALS**

Enviado: 04/04/2019 Aceptado: 10/12/2019

Andreia Marín

Universidade Federal do Triângulo Mineiro / Universidade de São Paulo

Email: aamarinea@gmail.com

Leonildo Antonio Gomes Pereira

Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Email: leonildoantonio@hotmail.com

No presente texto são discutidos o imperativo “não matarás” e a resistência do olhar ao poder de poder dos humanos. O reconhecimento de uma particularidade do outro humano e a escuta de um apelo que emana do seu rosto são discutidos por Levinas, que defende a religião, uma relação originária anterior a qualquer assimilação ou imposição de uma determinação ao outro. A ética da religião levinasiana é o ponto de partida para pensarmos relações de alteridade e mecanismos de poder não somente entre humanos, mas entre viventes humanos ou não, garantindo-lhes a evocação do olhar que emite o apelo da não violência. O objetivo da reflexão é a desnaturalização de representações que encaminhe para a suspensão dos modos antropocêntricos de dominação do outro.

Palavras-chave: religião, antropocentrismo, alteridade, rosto, levinas.

En el presente texto se discute el imperativo "no matarás" y la resistencia de la mirada al poder de poder de los humanos. El reconocimiento de una particularidad del otro humano y la escucha de un llamamiento que emana de su rostro son discutidos por Levinas, que defiende la religión, una relación originaria anterior a cualquier asimilación o imposición de una determinación del otro. La ética de la religión de Levinas es el punto de partida para pensar relaciones de alteridad y mecanismos de poder no sólo entre humanos, sino entre animales humanos y no humanos, garantizándoles la evocación de la mirada que emite el llamamiento de la no violencia. El objetivo de la reflexión es la desnaturalización de las representaciones que conducen a la suspensión de los modos antropocéntricos de dominación del otro.

Palabras clave: religión, antropocentrismo, otredad, rostro, levinas.

The imperative "thou shalt not kill" and the resistance of the look to human power are discussed in the present text. The recognition of the particularity of the other human and the listening of the appeal that emanates from his face are discussed by Levinas. He defends the religion, an original relationship prior any assimilation or imposition of a determination to the other. The levinasian religion ethics is the starting point for thinking about relations of alterity and the mechanisms of power not only between humans, but between human and not human animals, guaranteeing them the evocation of the gaze that emits the appeal of non-violence. The objective of the reflection is the denaturalization of representations that leads to the suspension of the anthropocentric modes of domination of the other.

Key-words: religion, anthropocentrism, other, face, levinas.

1. Introdução

Na incontornável compaixão gerada pelo olhar do outro, situamos o impulso que motiva a presente escrita. Tal compaixão é tomada no sentido de uma empatia. Focamos nos apelos do olhar, dimensionando-os a partir das provocações de Emmanuel Levinas, que fez do rosto do outro a abertura para o infinito, situando a ética em um espaço anterior à ontologia. Fazemos isso assumindo um risco: o de subverter os limites do pensamento levinasiano, onde a alteridade foi pensada a partir do encontro face-a-face entre humanos. Arriscamos, antes, desnaturalizar a zona limítrofe entre o que chamamos humano e animal, ou ainda, humano e não-humano, para então admitirmos o rosto do outro não-humano como um rosto de onde também pode emanar o princípio da comunicação face-a-face: a não violência.

Começamos com uma imagem. Um olhar entre outros olhares... São muitos. Em um espaço longínquo, fora das nossas vistas..., mas ele chegou até nós. E, no meio de tantos outros, foi talvez o mais silencioso e o que, assim, fez ecoar uma grande súplica.

É o olhar de um órfão, provavelmente. Ou será. Está cercado por outros infantes da sua espécie, que compartilham com ele um trágico destino e um lugar paradisíaco, invadido brutalmente pela presença de um outro, que se autodenomina, por distinção, humano.

À sua volta, um amplo horizonte de águas marinhas e vegetação exuberante, mas também, a areia recoberta por lixo humano que vem do além-mar.

Ele não pode fitar os outros seres autodenominados humanos que se encarregaram de sua ruína, senão um deles, que agora o mira com o estranho utensílio colocado diante de seu rosto e que produz uma marca incontornável para os de sua espécie. A marca de um rosto que não se poderá, jamais, ignorar sem algum incômodo.

Ele nos olha, mas não sabe quem somos, não nos toma como espécie, não projeta qualquer menção a nosso mundo e não acusa diretamente nossa culpa. Mas o seu olhar é o de alguém que vê a ruptura do fluxo da vida. Podemos ousar dizer: mas ele não é um humano, nada pressente e nem pode nos comunicar algo desse suposto pressentimento. O seu olhar está aí... Nada pode nos fazer negar que, dele, emana ainda o eco: “não matarás!”.

No filme de Chris Jordan (2009), *Midway*¹, somos capturados por um olhar. O que choca nas imagens: estamos lá. É um atol numa ilha do Oceano Pacífico, a noroeste do Havaí, a mais de duas mil milhas da costa continental, mas estamos lá. A humanidade não é representada pela presença do fotógrafo, por sua curiosidade, sua percepção estética. A presença humana de maior força é muda, indireta, mas nada discreta.

Incômodo moral nisso que é uma relação indireta de nossa pretensa humanidade com o animal não-humano. Esse incômodo é ainda maior quando somos direcionados ao olhar do não-humano, desse fenômeno de expressão onde focamos e somos olhados. Nesse momento de comunicação, nenhuma palavra é necessária para nos fazer sentir o que, em nossa língua, denominaríamos “dor”. O incômodo moral e o movimento emocional em nós já nos dão toda condição de comunicação possível. O restante é só nossa necessidade de transcrição do fenômeno da percepção/comunicação e um exercício de razão/linguagem.

Estamos naturalizados nesse exercício languageiro. Somos herdeiros do pensamento moderno e de tudo que ele significou em termos de conhecimento e da vida prática nos últimos três séculos. Estamos instalados no hábito de perguntar, explicar e definir o mundo. Ocupamo-nos dos conceitos e representações que aprendemos a construir sobre as coisas. Estendemos isso a toda forma de alteridade, capturando os “outros” nas malhas de nossos exercícios cognitivos. Os animais humanos, diz Tyler (2011, p.56), “usam palavras para descrever experiências que só podem ser vivenciadas sem palavras”.

Talvez, por isso, estamos tão deslocados diante do olhar animal. Ele exige que voltemos à anterioridade do conceito, das palavras. Ou melhor, ele nos provoca a nos reconhecermos lá de onde nunca nos ausentamos verdadeiramente. Devolve-nos a um espaço de compartilhamento onde as palavras e os conceitos são dispensáveis para a percepção de nossa natureza comum.

Provocados por essa imagem, iniciamos a presente escrita. Inicialmente, apresentaremos a forma como a supremacia do humano sapiente significou o sofrimento dos outros viventes. Na sequência, abordaremos os prejuízos advindos dos conceitos de humanidade e animalidade, constituídos por esse ser de razão/linguagem, sempre a partir de um princípio de exclusão. Por fim, adentraremos ao campo do pensamento de Levinas,

¹ Chris Jordan, fotógrafo estadunidense, realiza um trabalho no atol de *Midway*, arquipélago localizado a mais de 3,2 quilômetros do continente. O filme *Midway* (2009-atual) reúne várias imagens dos impactos gerados pelo lixo na comunidade de albatrozes que habitam o arquipélago. Detalhes: www.albatrossthefilm.com

destacando os significados do rosto e da alteridade no dimensionamento da ética, e transpondo-os para a relação entre viventes humanos e não-humanos.

2. Representação e exclusão

Estudos que envolvem ética não podem estar dissociados da abordagem de outros termos, tais como antropocentrismo², especismo³, racismo⁴, entre outros. Nos primórdios da evolução humana, especialmente no período hoje referenciado como neolítico, já se poderia reconhecer condições que hoje denominamos antropocêntricas, uma vez que o bem-estar humano foi a mola propulsora do desenvolvimento das sociedades antigas às atuais. Em nome de sua sobrevivência, provocou um processo de desequilíbrio com a supressão de espécies mais difíceis de serem domesticadas e seleção daquelas de interesse para a espécie *Homo sapiens*. O termo especismo está arraigado no histórico de civilização humana:

A natureza trata todos os animais entregues a seus cuidados com uma predileção tal que parece querer mostrar o quanto é zelosa deste direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, em sua maioria, uma estatura maior, uma constituição mais robusta, mais vigor, força e coragem nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados em tratar bem e alimentar esses animais resultam em sua degeneração (Rousseau, 1989, p.58).

A política de enfraquecimento dos animais garantida pela estratégia de domesticação, conforme apontado por Rousseau, tem antecedentes na forma como o humano se reconhece a partir de uma plena distinção de si em relação aos demais

² Conceção que atribui maior valor intrínseco aos seres humanos que a outras espécies. Segundo Armstrong (2004, p.71), no antropocentrismo, os princípios éticos são aplicáveis exclusivamente aos humanos, e as necessidades e interesses humanos possuem elevados valor e importância”, em detrimento dos de outras entidades, que só teriam valor se atribuídos pelos humanos.

³ Termo usado por Richard Ryder, em 1970, em um folheto distribuído em Oxford colocando-se contra experiências com animais e em obras como *Victims of Science* (1975), e por Peter Singer, *Libertação animal* (1975). O termo sugere direitos e valores a diferentes espécies, criando justificativas para a discriminação e exploração de uma, no caso a humana, sobre as outras.

⁴ De acordo com Campos (2017), há três abordagens do racismo: 1) fenômeno enraizado em ideologias, doutrinas ou conjunto de ideias que atribuem uma inferioridade natural a determinados grupos com origens ou marcas adstritas específicas (raça); 2) práticas que prescindem de ideologias articuladas, havendo uma precedência causal e semântica às ações, atitudes, práticas ou comportamentos preconceituosos e discriminatórios; 3) racismo como fenômeno com características sistêmicas, institucionais ou estruturais.

viventes, justificada no que considera próprio, como a capacidade de razão e de linguagem. A exclusão das características que julgamos exclusivas aos humanos naqueles que denominamos animais permitiu essa política de enfraquecimento que reforça o limite entre eles, na medida em que inaugura uma relação de alteridade baseada no distanciamento Eu-Outro e no subjugo de todo vivente nomeado não-humano. Não obstante, essa centralidade do homem, reforçada pelo pensamento antropológico, é um efeito histórico, o que nos autoriza a pensar que não tenha sido assim desde os primórdios. Especulemos que esse ser automeado humano um certo dia qualquer, em paragens remotas, em tempo longínquos, era apenas e tão somente mais um ser vivo que habitava o planeta. Não era, sequer, a única espécie de homínido existente. Na obra *Sapiens – Uma breve história da humanidade*, Harari é enfático ao afirmar:

Costumamos pensar em nós mesmos como os únicos humanos, pois, nos últimos 10 mil anos, nossa espécie de fato foi a única espécie humana a existir. Porém, o verdadeiro significado da palavra humano é ‘animal pertencente ao gênero Homo’, e antes haviam várias outras espécies desse gênero além do Homo sapiens (Harari, 2105, p. 13).

Os humanos tiveram como ancestral comum o *Australopithecus* (macaco do sul), tendo surgido a aproximadamente 2,5 milhões na África Oriental, e com o seu deslocamento pelas diversas partes do planeta, diferenciaram-se, por seleção natural, gerando várias espécies pertencentes ao gênero *Homo* (Dobzhansky, 1956; Leakey, 1997). A ciência logo tratou de nominá-los, quer seja pelo local onde foram encontrados seus vestígios, quer seja pela construção e uso de ferramentas: *Homo neanderthalensis*, *Homo erectus*, *Homo soloensis*, *Homo floresiensis*, *Homo Denisova*, *Homo rudolfensis*, *Homo ergaster* e *Homo sapiens*. Dar nomes é mesmo uma prática comum aos viventes automeados humanos. O esforço sistemático revelou-se um método aparentemente eficaz na distinção que forjamos entre “nós” e a diversidade de seres sintetizada no termo “outros”.

O mesmo autor comenta que o *Homo sapiens* passou a dominar vastas extensões territoriais antes ocupadas por outras espécies de homínidos, justificando diferentes teorias sobre essa evolução, das quais destaca a de miscigenação das espécies e a que sugere o caráter já especista de nossos ancestrais, dada sua capacidade cognitiva e suas habilidades sociais. A revolução cognitiva, que possibilitou uma linguagem inaugural e um novo jeito de se comunicar, embora a comunicação não seja atributo exclusivo do

gênero humano, pôde significar uma vantagem importante em relação às outras espécies de humanos. A sociabilidade oportunizada por essa linguagem favoreceu sua sobrevivência e reprodução. O diferencial dessa condição cognitiva, segundo o autor, está: na capacidade de transmitir maiores quantidades de informações sobre o ambiente, principalmente sobre as relações sociais; em uma possibilidade de comunicar não apenas informações sobre coisas existentes, mas sobre conteúdos imaginários, utilizando-se de narrativas ficcionais que garantiram uma adesão a crenças comuns que sustentam comportamentos sociais de cooperação (Harari, 2015, pp.23-24). A competência em “convencer milhões de pessoas a acreditarem em histórias sobre deuses, nações ou empresas”, dá aos sapiens poder imenso, porque “possibilita que milhões de estranhos cooperem para objetivos em comum” (Harari, 2015, p.32).

Essas competências fundamentaram a ideia de uma ruptura com o que os humanos sapientes consideram ser o animal, bem como de uma supremacia em relação às demais espécies de *Homo*. É possível especular, segundo o autor, que a capacidade de pensar e comunicar coisas imaginárias tenha dado as condições de uma configuração social complexa baseada na cooperação que permitiram a sua permanência.

Enquanto os padrões de comportamento dos humanos arcaicos permaneceram inalterados por dezenas de milhares de anos, os sapiens conseguem transformar suas estruturas sociais, a natureza de suas relações interpessoais, suas atividades econômicas e uma série de outros comportamentos no intervalo de uma ou duas décadas (Harari, 2015, p.43).

Essa diferenciação forjada pelo humano sapiente está baseada na objetivação dos outros vivos, sendo essa estratégia representacional baseada não em uma distinção real, mas em uma ficção. A condição de poder dada por esse diferencial fez com que a expansão dos humanos sapientes correspondesse à extinção de diversas espécies de vivos, agravada no início do neolítico, com o advento do domínio sobre a agricultura e a domesticação de animais. O histórico de sofrimentos impostos aos demais vivos, que culmina em relações imperativas na atualidade, está, portanto, associado a essa prática de linguagem, comprometida com estratégias ficcionais de autoafirmação de distinção e superioridade que sustentam relações polarizadas de poder.

A opção que fizemos pela apresentação dessa breve retrospectiva sobre aspectos evolutivos da espécie tinha a função de nos conduzir a uma problematização sobre esse diferencial de linguagem que permitiu a constituição de um ser inventor, que forja

estratégias de cooperação utilizando-se de narrativas ficcionais. Consequências diretas dessas estratégias estão na base de várias práticas de representação e nomeação dos demais viventes, sustentando padrões binários de separação, como o Eu-Outro, o que determina relações de alteridade e imposições de controle e regulação sobre os outros. É nesse contexto que inseriremos as problematizações sobre alteridade a partir da ética de Levinas.

3. Religião e comunicação

Nossa relação com o ente consiste em “querer compreendê-lo”, mas esta relação excede à compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito (Levinas, 2004, p.26).

Já havíamos anunciado nossa intenção de tomar o pensamento de Levinas como provocador de questões a respeito da nossa relação com o que chamamos não humano, tendo lembrado que essa é uma especulação feita para além das reflexões levinasianas, na medida em que ele, ao falar da comunicação do rosto, no face-a-face, se refere a relação entre humanos. Nossa tarefa, portanto, é partir de suas considerações sobre nossa relação com o ente, superando a pretensão de puramente compreendê-lo, para avançar à interlocução com o que nomeamos não-humano.

É preciso, no entanto, que se evite forçar o pensamento levinasiano a conclusões imediatas, de forma que optamos por iniciar destacando de seus textos uma perfeita distinção entre aquilo que pode ser considerado humano – o particular do ser que tem pensamento e que pode conceber a totalidade sem ser absorvido por ela – e aquele onde a confusão do particular e do total se evidencia na condição de vida. Na obra *Entre nós: ensaios sobre alteridade*, o autor defende que aquele que pensa não pode ser lançado na absoluta exterioridade, na imersão em sensações: “o puro vivente ignora o mundo exterior” (Levinas, 2004, p.35). Nesse sentido, o humano seria, também na filosofia de Levinas, um algo a mais que o animal: “como pensante, o homem é aquele para quem o mundo exterior existe” (Levinas, 2004, p.35). Da condição de permanecer separado da totalidade, ainda que a possa conceber e existir em relação a ela, resulta um “eu” para quem é possível o “outro”.

Não obstante essa radical diferença apontada entre humanos e outros viventes, podemos encontrar na ética de Levinas elementos suficientes para a transposição do efeito do rosto entre viventes. O pensar, segundo Calixto (2016, p.140) não se resume a questionar a natureza de um ser ou buscar a causa de um ente particular no interior de um conceito geral, mas de pensar a existência não mais como totalidade fechada, mas como resultado de um dinamismo infinito. O próprio Levinas denuncia a ineficácia da preocupação filosófica contemporânea em libertar o homem das categorias associadas às coisas, opondo transcendência, dinamismo, liberdade, como algo da essência humana, ao caráter estático, inerte e determinado das coisas. Para ele, “não se trata de opor uma essência a outra, de dizer o que é a natureza humana” (Levinas, 2004, p.30), mas de encontrar o lugar onde o humano cessa de se oferecer aos poderes humanos. Esse humano só pode ser numa relação de invocação, enquanto rosto.

Desse ponto, partimos para a análise da comunicação possível entre os viventes, resgatando das obras *Entre nós: ensaios sobre alteridade* (2004) e *Totalidade e infinito* (1988) considerações sobre: anterioridade da linguagem à compreensão; a não objetivação do outro; o vínculo com outrem; a expressão e o infinito; o discurso e o rosto. Com isso, almejamos chegar a uma defesa da particularidade do rosto dos viventes como invocação que reverbera a mesma resistência ao poder de poder humano.

Logo nas páginas iniciais da obra *Entre nós: ensaios sobre alteridade*, Levinas (2004, p.25) questiona a respeito da precedência da razão à linguagem, perguntando se a linguagem não está fundada numa relação anterior à compreensão, que constitui a razão. O esforço argumentativo, que apresenta na sequência da obra, o leva a assertiva: a relação com outrem não é ontológica. Os detalhes desse caminho nos dão um pressuposto importante no seu pensamento: a linguagem não se situa mais sobre o plano da compreensão.

Levinas (2004, p.27) lembra que, para Heidegger, reportar-se ao ente significa deixar ser o ente, independente da percepção que o descobre e apreende, o que desassocia o ente da objetividade. Levinas, no entanto, vai além, considerando que a relação com o ente não se resume em deixá-lo ser: “outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. [...] Da compreensão de outrem é inseparável sua invocação” (Levinas, 2004, p.27). Dessa forma, aceitar considerar a existência do outro não é um deixar ser, havendo uma relação original anterior à palavra.

Vale destacar o comentário feito por Rodrigues (2016) a respeito dessa ênfase na alteridade tomada por Levinas em relação ao pensamento heideggeriano: se, para

Heidegger, o “esquecimento do ser” era causa de “espanto na história da filosofia”, para Levinas o que causa espanto é o “esquecimento do outro”, já que é este quem sofre (Rodrigues, 2016, p.397). A alteridade, dessa forma, não sugere simplesmente uma distinção entre o eu e o outro ou uma exclusão do outro porque não sou “eu”. Para Rodrigues (2016, p.398), essa alteridade lógica se dá na correlação sujeito-objeto que reforça uma fronteira de onde o outro é trazido ao mundo do qual sou senhor. O autor conclui que a alteridade que Levinas aponta no rosto do Outro é uma alteridade absoluta, não correlativa de qualquer intencionalidade da consciência e “não adequada segundo esquemas e estruturas já postas em um mundo” (Rodrigues, 2016, p.397).

A questão da anterioridade de uma relação original à compreensão se aproxima da reflexão apresentada em *Totalidade e infinito*, onde Levinas parte da não-objetivação do não-eu. As “estruturas formais *a priori* do não-eu não são necessariamente estruturas da objetividade” (Levinas, 1988, p.168). As sensações que experimentamos diante do outro não podem ser consideradas um conteúdo subjetivo que adequamos às qualidades objetivas, mas uma “fruição ‘anterior’ à cristalização da consciência” (Levinas, 1988, p.168). É dessa forma que o rosto escapará a toda tentativa de apreensão intelectual, desafiando os poderes de uma prática da compreensão que se traduz em uma violência sobre o outro.

A expressão não é, segundo Levinas (1988, p.180), uma forma inteligível ligando dois termos, partindo da distância e buscando o sentido de cada um em uma comunidade. Ela não nos dá a interioridade de outrem. A apresentação do ser é estranha à alternativa entre o verdadeiro e o falso, o que dificulta qualquer síntese da relação com o outro na forma de uma representação, de um conceito. Na interpretação de Machado e Ramos (2016, p. 16), não compete ao eu descrever esta vida interior cujo modo de ser consiste precisamente em não se deixar desvelar: a sua verdade é o seu ocultamento, seu velamento, de forma que o outro escapa a todo instante aos poderes objetivantes do Mesmo.

O vínculo com o outro não pode ser reduzido à representação. Portanto, se nossa relação com o outro não é baseada na compreensão, está pressuposta uma ligação original que Levinas chamará de *religião*. Sobre o emprego do termo, ele esclarece que não está acompanhado pelas palavras “Deus” ou “sagrado”; está sendo empregado no sentido que Comte o adota em *Politique positive*, fazendo referência à socialidade, que não pode se revelar em um dado ou ser precedida pelo conhecimento. A *religião* ganha significado em uma forma de relação que se evidencia na invocação, anterior a qualquer tentativa de

compreensão: “o que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado” (Levinas, 2004, p. 29).

Esse chamado é comunicado pelo rosto que “está presente na sua recusa de ser conteúdo” (Levinas, 1988, p.173). Esse vínculo, irrecusável diante do rosto do outro, nos impede de reduzir a comunicação com o outro ao discurso imperativo que lhe confere um nome e um conceito. Derrida (2011) discute amplamente essa constrição conceitual dos viventes não-humanos na categoria genérica “animal”. Essa prática linguageira obscurece a relação primordial que experimentamos na invocação do rosto do outro. O discurso do rosto comunica o que escapa às pretensões da consciência, nos colocando em relação com algo sempre transcendente. Isso significa pressupor uma diferença que não pode ser suspensa em algo como uma fusão, mas que resguarda a impossibilidade de subsunção do outro em uma interioridade do Mesmo. O outro se comunica e invoca justamente porque não pode ser assimilado por uma forma de existência que se impõe a ele.

O fato de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativeiro no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o Eu e essa impregnação do Eu parte do Outro (Levinas, 1988, p.174).

A relação do eu e do outro, não o conduz a um ocultamento no Mesmo, preservando-se uma particularidade e uma diferença. Esta dessemelhança, segundo Machado e Ramos (2016, p.25) é o que Levinas chama *assimetria*, que torna impossível falar no mesmo sentido de si e dos outros, impedindo a totalização e mantendo a condição da relação.

Na medida em que o outro não entra na esfera do Mesmo, não é aí apreendido e aprisionado, ele pode apontar para uma presença que extravasa, que Levinas associa ao infinito. O termo infinito, aqui, sugere o permanentemente escapável, o que não pode ser contido, o que afronta os poderes de apreensão, garantindo, assim, uma transcendência impenetrável. Para Melo, a “situação na qual a totalidade se quebra é precisamente a explosão da exterioridade ou a transcendência no rosto do outro” (Melo, 1999, p.120). Também na interpretação de Braz e Andrade, para Levinas, “o infinito seria o a mais, o para além, que não se unifica numa relação totalizante” (Braz e Andrade, 2011, p.31).

4. O apelo “não matarás”

O rosto escapa à posse e aos poderes humanos: “na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder” (Levinas, 1988, p. 176). Nas palavras de Jacques Derrida, o rastro do rosto chamar-se-ia visitação, “sem dúvida, o rastro dessa visitação desarticula e perturba como pode ocorrer quando de uma visita inesperada, imprevista, temida, esperada para além da espera” (Derrida, 2004, p. 82). Rodrigues (2016, p.400) chama tal visitação de “choque traumático” com uma exterioridade estranha que não pede licença, configurando uma presença incômoda que me invade e que “se recusa a ser presença para mim, que é tão somente um vago vestígio”.

Essa impossibilidade de apropriação do ser que se anuncia no rosto não provoca sua suspensão. Ao contrário, sua invocação continua a reverberar um ser que resiste aos meus poderes. É nesse contexto que Levinas apresentará a ideia de uma reação à resistência do ser como uma forma de violência.

Na obra *Ética e infinito*, Levinas apresenta a assertiva: “o ‘tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto” (Levinas, 1982, p.78). Esse apelo à não violência desautoriza o exercício de poder, sendo qualquer ato de afronta a esse apelo uma reação a essa resistência.

O assassinio visa um dado sensível, mas revela essa reação em que “a tomada que contesta a independência da coisa conserva-a para mim” (Levinas, 1988, p.176). É assim que as formas de violência contra o outro não partem de uma relação a partir da invocação do rosto, mas de uma reação, já que o outro sempre sugerirá uma resistência na forma de um não matarás: “o rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo sentido consiste em dizer “tu não matarás” (Levinas, 1982, p.78). O rosto opera um sequestro do poder de poder humano: “o assassinio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder” (Levinas, 1988, p.177). Elas se baseiam na imposição de um poder que está, desde o início, ameaçado: “nem a destruição das coisas, nem as caças, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto...” (Levinas, 1988, p.177).

Há, nesse ponto, algo de sutil importância para nossas reflexões. Esse recurso de imposição diante de um outro que já negou meu poder, escapando de minha apreensão

total, configura uma relação de alteridade que instiga a uma “negação total”: “só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes” (Levinas, 1988, p.177). Esse infinito, revelado no rosto do outro, “paralisa o poder pela infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa...” (Levinas, 1988, p.178). Consideremos: se o outro que considero não humano está sempre “para o humano”, numa histórica relação de submissão, aniquilação e assassinio, então ele apresenta, tal qual qualquer rosto humano, uma subversão ao poder de poder do humano. Seu olhar também comunica um apelo à não violência, como fuga radical das pretensões de compreensão, assimilação, contenção, silenciamento. Não há nada que diferencie, ao menos nesse sentido, o chamado de um animal não humano daquela evocação do rosto de um animal humano.

Admitir, a partir do testemunho de um histórico de violência amparada tanto na compreensão quanto na negação total do outro, que o não humano se comunica pela imposição do rosto, pressupõe ser provocado a aceitar que uma religião, uma ligação original, marca a relação não somente entre humanos, mas também entre viventes, humanos ou não.

Somos levados, nesse caminho, a repetir a consideração levinasiana: o direito de impor a violência e a destruição àquilo que não é humano não pode ser suscitado de uma mirada no rosto do outro. Se a violência se materializa é porque nos desviamos da força nua do rosto, de sua miséria, estabelecendo relações objetivantes baseadas na apreensão da alteridade e na sua conservação para os próprios fins. O compartilhamento não intencional que aceita a particularidade do outro, estimulado pela comunicação do olhar, impede qualquer tipo de violência: “o rosto onde se apresenta o outro não nega o mesmo, não o violenta. [...] Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a” (Levinas, 1988, p.180). A relação com o outro nomeado não-humano é, portanto, ética e não ontológica.

A visão do sofrimento no rosto do outro é que nos encaminha para a ética, uma ética baseada também na responsabilidade e na caridade. O que eu percebo ao olhar o outro me inspira à prática de uma compaixão que não espera nada em troca. Os grandes erros da ética embasam-se, para Levinas (1988), em transformar o outro em um outro qualquer e centrar a relação em um Mesmo. Nesse sentido, a ética não brota de um imperativo categórico, mas em um mundo de relações, da comunicação entre os seres (Levinas, 1993). Destacamos, nesse sentido, os comentários de Sales (2005, pp.107, 123)

sobre o pensamento de Levinas, a respeito da subjetividade humana que se dá a partir da relação com o outro, que se manifesta como rosto. A expressão do rosto dispensa a mediação do signo, caracterizando-se como o primeiro discurso, o discurso que obriga a entrar no discurso: a manifestação do rosto é já discurso.

5. O chamado do rosto

Há um resquício antropocêntrico na linguagem dos humanos sapientes. É necessário destacar, que nos referimos ao humano sapiente, na medida em que, ao que parece, outros humanos também tenham sido alvo de uma forma de relação estabelecida a partir do lugar assumido pelo *Homo sapiens*. Nessa linguagem que permitiu à espécie um jogo social complexo e que, supostamente, a colocou em destaque e em vantagem com relação aos outros viventes e outros humanos, há uma visão autocentrada que evita qualquer forma de comunicação que não seja mediada por sua razão e seus modos de comunicação.

Ocorre que, independentemente do tipo de movimento que fez com que a espécie *Homo sapiens* sobressaísse em prejuízo da extinção de outras espécies humanas, quer seja pelo confronto ou pela seleção natural, a distinção de sua linguagem, e das maquinações que lhe eram própria, pode estar na base de um poder impresso na sua relação com os outros, humanos ou não. Trata-se de uma linguagem que nomeia, delimita o espaço do ser e coloca sempre o outro em relação a si, um exercício, portanto, enfraquecedor do outro. Não parece estranho, desse ponto de vista, que os jogos de linguagem tenham se naturalizado a ponto de legitimar comportamentos de sujeição e de domínio sobre outros viventes. Na medida em que eles estão limitados a um nome e a um conceito, não parece incoerente ignorar seu rosto, sua particularidade, seu apelo. Essa forma estranha de comunicação mediada, nesse sentido, legitima as práticas de dominação. Nomear o outro é tentar delimitar aquilo que ele pode ser, mas essa tentativa está frustrada desde o princípio, pela relação original defendida por Levinas, de forma que, bastaria uma atenção ao rosto do outro para notar que as pretensões da linguagem sapiente sejam cegas.

Lembremo-nos da inquietação de Derrida diante de um animal não-humano, na obra *O animal que logo sou*. O gato fita Derrida nu e, ainda que possa atender pelo anúncio de um nome, força o reconhecimento de um relação anterior a qualquer esforço de identificação: “antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar,

me ver, e até me ver nu” (Derrida, 2011, p.26). Por essa antecedência de um encontro, Derrida afirma que nada pode dissuadi-lo de que se trata de uma existência rebelde a qualquer conceito. Não obstante, o exercício linguageiro atende a uma necessidade de “segurança ingênua do homem” (Derrida, 2011, p.20), que historicamente demarcou sua distinção em relação aos demais humanos e afastou-se desse olhar dito animal que lhe dá “a ver o limite abissal do humano” (Derrida, 2011, p.31).

É nesse sentido que julgamos poder transpor a defesa do reconhecimento do apelo do rosto para a relação entre viventes: na medida em que, ao que parece, as formas de relação se embasam no mesmo equívoco da compreensão e da linguagem representacional. Se os viventes que consideramos não humanos o são a partir de um esforço de linguagem dos que se reconhecem como humanos, e se esse lugar central for desnaturalizado na medida em que se admite uma relação anterior a qualquer compreensão, podemos ser provocados a atentar para sua rostidade. Da mesma forma que a ética precede, para Levinas, qualquer outro tipo de relação entre humanos, nos vemos intimados a suspender, na nossa relação com quaisquer viventes, as formas de relação que os subjagam, ignorando a comunicação do seu rosto.

O ponto de partida para o tratamento que damos aos viventes não-humanos, submetendo-os a nossos interesses, enfraquecendo-os e sacrificando sua existência, em uma histórica e violenta imposição, não parece ser a objetivação. Uma vez que o ato de tomar um vivente como objeto para a consciência, e para os usos consequentes, pressupõe uma suspensão de uma relação original, podemos considerar que tal princípio de exclusão se baseie em uma forma bem peculiar de “esquecimento do outro”, a saber, uma capacidade perversa de contornar o apelo do rosto, de ocultar o que Levinas chama religião em um modo habitual de maquinação contra o outro. Nesse sentido, nenhum discurso ético pode evitar admitir que a maldade, ou a crueldade, conjugam-se com outras características evolutivas que possibilitaram ao humano sapiente chegar onde chegou. Isso que parece uma evidência, seria provocação suficiente para enfraquecer grande parte das narrativas ficcionais que sustentaram a imagem do humano e sua socialidade e caráter colaborativo intraespecífico.

Há um risco na admissão dessa religião levinasiana e dessa ligação ética originária. Que vejamos a zona limítrofe, que justifica nossas práticas dominadoras sobre os outros, ruir. Ocorre que isso, inevitavelmente, enfraquece também o sustentáculo de nossa segurança ingênua, de nossa autopercepção, de nossas estratégias de fuga do apelo do Rosto, de nossas ficções sobre aquilo que somos e como somos com os outros. Seria

necessária, portanto, uma crise de auto referência que subvertesse o caráter positivo que atribuímos a nosso sucesso evolutivo, que se negativaria no momento mesmo em que aceitássemos sua relação com nossa crueldade.

Talvez estejamos próximos dessa crise ou já estejamos vivendo o momento em que novas estratégias, discursivas ou não, estão sendo configuradas para escaparmos, mais uma vez, dos evidentes apelos éticos. Corrói qualquer expectativa de uma condição ética, ao modo defendido por Levinas, as permanentes resistências à transformação dos modos como nos relacionamos com o não-humano objetificado, transformado em coisa, em produto, em alvos de assassinato. Mas a tarefa de quem pensa essa relação talvez continue a ser, ainda que reconhecida sua imensa dificuldade, a de mirar atentamente o rosto dos viventes subjugados e de agir conforme a intensidade de sua voz silenciosa. De sofrer a recorrência de seus apelos e criar formas de colocar seu olhar em foco, de forçar um entreolhar e a experiência da religação. A exemplo da provocante ousadia de Chris Jordan com o filme *Midway*, de repetir quantas vezes forem necessárias, a grandeza e resistente expressão do rosto do vivente distante, para torná-lo tão próximo que não possamos mais ignorar seu rosto. E, o mais desafiador, insistirmos nisso que exige a diminuição de nós mesmos, a desnaturalização de nossas ficções que sustentam tantos domínios violentos, alcançando um mínimo que coloque em paridade nossa sobrevivência e a dos outros, abandonando nossas defesas diante das resistências silenciosas do outro e atendendo à sua incontornável invocação: “não assassinarás”.

6. Considerações finais

Em síntese, a proposta de Levinas encaminha para um lugar paradoxalmente radical: o rosto do humano lembra o que um humano não pode esquecer, se quiser manter sua imagem, a saber, a suspensão de seu poder de poder. Consideramos: o rosto de qualquer vivente lembra onde o humano se equivocou em sua estratégia de contorno da ligação primordial, exigindo a radical tarefa de minimização de seus efeitos. Nenhuma ética poderá ser pensada sem a atenção ao rosto que denuncia a crueldade humana e mantém a resistência diante de sua tentativa de assimilação. São infinitos rostos comunicando a fraqueza ética humana. Ignorá-los ou sermos penetrados por eles é que determinará o alcance de nossos desejos de alcançarmos relações de alteridade não baseadas na violência e, nesse sentido, menos humanas.

Menos humanas porque, no andamento desse caminho reflexivo, o termo “humanizar” já não pode mais ser considerado no sentido positivo que comumente lhe empregamos, quer seja, como busca do pleno desenvolvimento de características próprias que colocam o homem para além do animal, ao mesmo tempo em que o submete a uma relação hierárquica. Humanizar é constituir exclusão, é desligar-se no ritmo da diferenciação, é abandonar o princípio de qualquer ética possível. Ou, de outro modo, reconstruímos a ideia de humanidade, minimizando-a.

Finalizamos com uma provocação de Levinas: “o infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absolutamente do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria” (Levinas, 1988, p.178).

Bibliografia

- Armstrong, Susan J.; Botzler, Richard G. (org). *Anthropocentrism. Environmental ethics: divergence and convergence*. New York: McGraw-Hill, 2004.
- Braz, E. A.; Andrade, A. C. (2011). A ética da alteridade em Levinas: a lição do rosto do outro que clama por responsabilidade. *Rhema Revista de Filosofia e Teologia*. 15 (48/49/50), 29-40.
- Calixto, P. (2016). Infinito, ética e alteridade: Levinas. *Revista Ética e Filosofia Política*. 1 (XIX), 136-147.
- Campos, L. (2017) Racismo em três dimensões: uma abordagem realista-crítica. *Revista brasileira de ciências sociais*. V.32, n.95, pp.1-19.
- Derrida, J. (2004). *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2011). O animal que logo sou. Trad. Fábio Landa. 2ed. São Paulo: Editora Unesp.
- Dobzhansky, T. (1956) A evolução humana. *Revista de antropologia*, v.4, n.2, pp.97-102.
- Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Editora J&PM.
- Jordan, C. (2009). *Midway: message from the Gyre*. Filme. 1:37:20min. Disponível em: <https://www.albatrossthefilm.com/>, acessado em 02 de julho de 2018.
- Leakey, R. (1997) *A origem da espécie humana*. Rio de Janeiro: Rocco.

Levinas, E. (2004). *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 3ª ed. Trad. Pergentino Stefano Pivatto et al. Petrópolis/RJ: Vozes.

_____. (1988). *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. (1993). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes.

_____. (1982). *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.

Machado, R.; Ramos, M. (2016). A noção de rosto em Emmanuel Levinas. *Revista Lampejo*, 5 (2),14-26.

Melo, H.B. (1999). O rosto do outro: a morada como acolhimento em Lévinas. Síntese – *Revista de Filosofia*, 26(84), 119-126.

Rodrigues, T.S. (2016). A noção de rosto em Emmanuel Levinas. *Revista InterEspaço*, 2(6), 396-407.

Rousseau, J-J. (1989). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: Ed.UnB; São Paulo: Ática.

Ryder, R. (2008). Vítimas da ciência. Trad. Sônia T. Felipe. *Pensata animal*, no II, n.16.

Sales, M. (2005). O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas. *Revista Reflexão*, Campinas, 30(88), 105-126.

Singer, P. (2010). *Libertação animal*. Trad. Marly Winckler. São Paulo: Martins Fontes.

Tyler, T. (2011). Como água na Água. en: M.E. MACIEL (org). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. (p.55-73). Florianópolis: Edusc.

ANDREIA APARECIDA MARIN

Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, 2011). Bacharel e licenciada em Ciências Biológicas pela Universidade de São Paulo (USP, 1995). Especialista em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (UCB, 2005). Mestre em Comportamento Animal pela Faculdade de Zootecnia da Universidade de São Paulo (USP, 1998). Dra em Ecologia e Recursos Naturais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2003).

Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Coordenadora do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM).

LEONILDO ANTÔNIO GOMES PEREIRA

Advogado. Graduado em Direito pela Universidade de Uberaba (1986). Graduando em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM). Membro do grupo de estudos Ânima Filosofia e Estudos Animais (UFTM)

LA ENSEÑANZA CON ANIMALES EN LAS CIENCIAS BIOMÉDICAS: UN MODELO INJUSTO QUE SE PERPETÚA

**ENSINAR COM ANIMAIS EM CIÊNCIAS BIOMÉDICAS:
UM MODELO DESLIGADO QUE PERCEBE**

**TRAINING WITH ANIMALS IN BIOMEDICAL SCIENCES:
UNFAIR PERPETUING MODEL**

Enviado: 18/04/2019

Aceptado: 19/08/2019

Elizabeth Eugenia Téllez Ballesteros

Doctorado en Ciencias, Área: Bioética. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Programa Universitario de Bioética, asesorada por los doctores Beatriz Vanda Cantón y Gustavo Ortiz Millán. Universidad Nacional Autónoma de México (México).

Email: dra.elizavet@gmail.com

Beatriz Vanda Cantón

Doctorado en Ciencias, Área: Bioética. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la Universidad Nacional Autónoma de México (México).

Email: daktari@unam.mx

En la enseñanza con animales en las Ciencias Biomédicas existen dos situaciones dilemáticas desde el punto de vista ético. Una es el daño que se provoca a los animales durante las prácticas invasivas y/o lesivas que muchas veces no contribuyen a la adquisición de competencias profesionales y sí conducen a la pérdida de empatía e insensibilización frente al dolor de otros. Y por otro lado, la violencia ejercida contra los estudiantes, al ser obligados a dañar a los animales en contra de su voluntad, convenciéndolos de que es algo necesario y bueno. Esta actitud se perpetúa porque los alumnos aprenden bajo un modelo que no cuestiona si los métodos son pedagógicos y éticos. Para una enseñanza ética se requiere implementar alternativas y que los docentes respeten a los objetores de conciencia.

Palabras clave: ciencias biomédicas, enseñanza con animales, objeción de conciencia, violencia.

No ensino com animais nas ciências biomédicas, existem duas situações de dilema do ponto de vista ético. Um é o dano causado aos animais durante práticas invasivas e / ou lesões que geralmente não contribuem a aquisição de habilidades profissionais e levam à perda de empatia e dormência contra a dor dos outros. Por outro lado, a violência contra os estudantes, sendo forçados a prejudicar os animais contra sua vontade, convencendo-os de que é algo necessário e bom. Essa atitude é perpetuada porque os alunos aprendem sob um modelo que não questiona se os métodos são pedagógicos e éticos. Para um ensino ético, é necessário implementar alternativas e que os professores respeitem os objetores de consciência.

Palavras-chave: ciências biomédicas, ensino com animais, objeção de consciência, violência.

There are two ethical dilemmas during training with animals in biomedical sciences. The first one is the harm caused to animals during invasive practices that in several times do not contribute to the acquisition of professional skills and do lead to the loss of empathy and desensitisation toward the pain of others. And on the other hand, violence against students when they are being forced to harm animals, convincing them that it is something necessary and good. This attitude persists because students learn under a model that does not question whether the methods are pedagogical or ethical. In order to achieve an ethical teaching, it is necessary to implement alternatives and respect those conscientious objectors.

Key Words: biomedical sciences, training with animals, conscientious objectors, violence.

1. Introducción

En la docencia dentro de las áreas biomédicas, se emplean múltiples especies de animales vertebrados (vivos, cadáveres o sus órganos), tanto como modelos para comprender la fisiología, patología, inmunología y farmacología, como en el entrenamiento de diversos procedimientos quirúrgicos, terapéuticos y zootécnicos.

Tradicionalmente, el uso lesivo de los animales ha tenido un importante papel en la educación, pues se han matado miles de individuos en todo el mundo para enseñar habilidades prácticas o para demostrar principios científicos que en muchos casos, han sido ampliamente demostrados desde hace décadas (Knight, 2007, p. 91). Todas estas acciones se contraponen al imperativo hipocrático *Primum non nocere* (“Ante todo, no dañar”), que es la base filosófica de la medicina humanística (Jukes y Chiuiua, 2006, p. 27).

Se puede decir que el uso lesivo de los animales en la educación es una forma de explotación (Gilmore, 1991, p. 211; Singer, 1999, p. 27), dado que se les enseña a los estudiantes que los animales pueden ser utilizados como herramientas, instrumentos o simplemente como “material biológico”, pasando por encima del bienestar animal, incurriendo en injusticia al no considerar sus intereses. Como los animales se pueden obtener en grandes cantidades de manera continua, son “baratos” y pueden desecharse fácilmente sin ningún inconveniente, son utilizados como “cuerpos desechables”, siendo vulnerables y quedando inmersos en una concepción meramente instrumental, enmascarada bajo el supuesto de que “el fin justifica los medios”. Adicionalmente, los animales empleados en la enseñanza son confinados en animalarios que frecuentemente no cubren sus necesidades mínimas de bienestar, como libertad de movimiento, temperatura y luz adecuada, establecimiento de jerarquías, acceso a un sustrato para expresar comportamientos normales, entre otros. Esto les genera estrés, sufrimiento y frustración, con proclividad a presentar enfermedades y dolor.

2. La violencia ejercida sobre los animales durante las prácticas

Podemos llamar violencia a todo acto deliberativo que atente contra la integridad física o psicológica de un sujeto que no lo consiente. La Organización Mundial de la Salud (OMS, 2002) define la violencia como el uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho, como amenaza contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad que cause lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones. La violencia no es un fenómeno que inicia en las escuelas y universidades, sino que se trata de un fenómeno social, por lo que entender la violencia dentro de las instituciones como una

dinámica cultural construida por los diferentes actores sociales, abre importantes perspectivas para la comprensión del fenómeno, lo cual permite prevenir las consecuencias negativas que trae consigo.

Una situación violenta es la que se ejerce contra los animales en aulas, laboratorios, quirófanos, centros de enseñanza, granjas y bioterios, cuando son sometidos en repetidas ocasiones (en ocasiones a lo largo de un mismo día) a procedimientos invasivos realizados por individuos inexpertos con inadecuado conocimiento para lograr un suficiente control y manejo del dolor. Frecuentemente los animales pierden la vida en prácticas aparentemente necesarias para el entrenamiento y aprendizaje de las ciencias de la vida y la salud. A pesar de que en muchas escuelas y facultades existen reglamentos y normas para el uso y manejo de estos animales, éstas son desconocidas por los estudiantes y docentes, o aun conociéndolas no se respetan.

Pedersen (2002, p. 30-31) cuestiona la experiencia de “manos a la obra” en la educación biomédica, esgrimido como el argumento más utilizado por los partidarios del uso de animales con fines docentes. Estos últimos piensan que, para el desarrollo de la competencia profesional, es necesaria la práctica, pues de esta forma se adquiere una amplia experiencia: “la acción es requisito para adquirir y usar el conocimiento”. Sin embargo, aunque no se niega que el aprendizaje se adquiere haciendo las cosas, es importante reconocer que “el hacer” no equivale a la necesidad de llevar a cabo estudios invasivos, lesivos o mortales. Los estudiantes pueden tener la experiencia de “manos a la obra” mediante la diversidad de alternativas que existen, entre ellas, modelos animales, cadáveres de procedencia ética o simuladores en 3D y holográficos, completamente realistas y texturizados. Además, las habilidades prácticas también se pueden desarrollar a través de casos clínicos (Téllez et al., 2014, p. 291).

Es erróneo suponer que el estado natural de los animales no humanos es ser instrumentos o que para eso están y que ese es su “fin zootécnico”. La instrumentalización es el resultado de una relación de dominación en la que los animales cosificados y no son ya vistos como seres vivos con intereses propios, sino que son reducidos a mero material biológico desechable (Téllez et al., 2014, p. 294).

3. La violencia ejercida contra los estudiantes durante las prácticas con animales

Muchas veces no se considera el profundo conflicto al que los estudiantes de las ciencias biomédicas se enfrentan cuando les enseñan el lema “primero no dañar” y, posteriormente se les induce a causar daño intencional a los animales sanos durante su

entrenamiento (Capaldo, 2004, p. 527). Las prácticas lesivas en animales excluyen o segregan a muchos de los alumnos más sensibles, y obliga a otros a aceptar la “necesidad” de tales procedimientos aun en contra de su conciencia y sus convicciones (Téllez, et al., 2014, p. 292).

En un estudio en cinco escuelas de Medicina Veterinaria en México (Téllez, 2014[2], p.77) se encontró que el 35% de los estudiantes manifestó sentir incomodidad al tener que matar a un animal en una práctica, la mayoría de los integrantes de este grupo fueron mujeres de los primeros semestres. Esto coincide con otros estudios (Paterson, 1991, p. 69; Capaldo, 2005, p. 530), en los que se explica que las mujeres tienden más a manifestarse emotivamente respecto a un evento desagradable pues no temen mostrar sus sentimientos (a diferencia de la mayoría de los hombres).

Se ha comprobado que cuando un estudiante experimenta incomodidad durante una práctica con animales, el efecto pedagógico de la actividad disminuye (Pedersen, 2002, p. 43). Como consecuencia de la frustración, el estudiante puede dejar de asistir a la clase e incluso desertar de sus estudios profesionales. Los que permanecen en el curso usan a los animales como meros instrumentos para su aprendizaje, en detrimento del desarrollo de su capacidad de compasión y empatía y en consecuencia ocurre el fenómeno de insensibilización (Pedersen, 2002, p. 36; Jukes y Chiuiua, 2003, p.29; Knight et al., 2003, p.318; Pomfrey, 2004, p. 2), donde el estudiante y futuro profesional se torna indiferente y poco solidario frente al sufrimiento de los “otros”, lo que podría interpretarse como una disminución de la sensibilidad por habituación a causar y contemplar el dolor subestimando el daño producido (Trez, 2007, p. 56). La reiteración de la violencia genera que se vea normal en cierto grupo social, lo que puede repercutir en futuras acciones violentas con el otro. A pesar de ello, muchos profesores argumentan que la desensibilización asegura una adecuada actitud para formar buenos científicos que sean racionales y sin comportamiento sentimentalista (Pedersen, 2002, p. 38). Incluso se argumenta que la autoconfianza y el adecuado manejo del estrés se refuerzan cuando se experimenta con animales vivos.

Para evitar el efecto deletéreo de dicha violencia, se debe respetar la objeción de conciencia de los estudiantes (Capaldo, 2004, p.525), ya que en muchas ocasiones no es escuchada, lo que por un lado resulta injusto y les genera desesperanza al confrontar a un oponente que detenta el poder –como es el docente e incluso la institución de enseñanza que impone la práctica con animales– frente a la vulnerabilidad del estudiante. Entonces

renunciar o someterse se vuelve la única ruta de escape para no ser ridiculizados por los académicos y por sus compañeros.

Si el docente o la institución niegan al individuo el derecho a la objeción de conciencia, también se le niega la capacidad de desarrollar un pensamiento crítico y se le resta valor a la expresión de la compasión y la empatía, que son necesarios para el desarrollo de humanos integrales y sociedades menos violentas. Pero si un alumno propone el uso de alternativas, es rechazado y atacado por su empatía hacia el sufrimiento de los animales en las prácticas y, por ende, la solicitud de reemplazo también se vuelve rechazable o indigna de tomarse en cuenta. La postura de los docentes manifiesta que es un absurdo que los estudiantes intenten enseñarles cómo o con qué métodos deben dar la clase. Contradictoriamente, algunos profesores sostienen que, si el alumno objetor no realiza la práctica lesiva con los animales, perderá la única oportunidad que tiene para llevarla a cabo, lo que confirma que la intención de la práctica no es la adquisición de una competencia profesional (Téllez et al., 2014, p. 293). No obstante, es éticamente cuestionable que los estudiantes requieran volverse insensibles para convertirse en mejores profesionales, más racionales y calificados. Lo que sí se ha demostrado es que cuando se ejerce violencia física contra un animal, puede generar actos de violencia contra los humanos.¹ Sin embargo, se considera la insensibilización como un valor dentro de la profesión –aunque más bien se trate de un antivalor–, donde la violencia no es vista como un conflicto moral porque es aceptada y considerada un mal necesario (Téllez, et al., 2014, p. 293). Como advierte Schweitzer: “si nos entregamos sin resistencia, nos hacemos también culpables de la deshumanización” (Hahn, 1983, p. 8).

4. La violencia institucionalizada

La violencia durante el aprendizaje está relacionada con la cultura institucional que, en su rol socializador, señala de modo tácito el “deber ser” o “ética social de los grupos” que la conforman. Esto permite postular la existencia de un sistema de creencias que orientan la acción, donde la violencia es un componente que se llega a ver de manera natural en la vida cotidiana y es difícil que se tome consciencia del daño causado (Villalta, et al., 2007, p. 60).

¹ La violencia contra los animales es una entre varias formas de opresión y que contribuye en su conjunto, a una sociedad violenta, Scott Vollum et al., “Moral disengagement and attitudes about violence toward animals”, *Society & Animals*, 2004, 12, 3, p.210.

Los estudiantes tienden a adquirir afinidad por los métodos de aprendizaje a los que están expuestos (Villalta, et al., 2007, p. 37; Pomfrey, 2004, p 3). Tannenbaum (1995, p. 407) advierte que los docentes también transmiten un marco de normas, valores o creencias que moldean actitudes y conductas en los alumnos, mediante su ejemplo o sus comentarios (a veces sin intención), durante el entrenamiento.

Una actividad aprendida, a través de este sistema de creencias, es la necesidad de “hacer manos” a través de prácticas lesivas en animales. Los alumnos se convencen de que el daño es válido bajo el argumento de que “es necesario” o que “algo bueno puede resultar del mal”, puesto que adquirirán habilidades y competencias profesionales; es decir, se subestima el mal que se produce cada vez que se daña a un animal, por lo que los estudiantes aprenden a ser violentos de forma justificada.

Probablemente algunos de los estudiantes participan sin ser conscientes del mal que hacen o del que son cómplices, debido a que no tienen una conciencia moral bien desarrollada o informada. Los individuos ejercerían el daño a los animales sin remordimiento alguno, incurriendo en un fenómeno en el que se crea un tipo de persona que actúa bajo circunstancias que le hacen casi imposible saber que está obrando mal (Arendt, 1998, p. 171). Cuando se subestima el mal, se genera irreflexión de quien provoca grandes daños contra otros siguiendo órdenes superiores, aunque ello no lo libera de culpa. Así como se continúan realizando prácticas lesivas de forma indiscriminada e irreflexivamente, también se observan actos de violencia cada vez más cruentos en la sociedad.

The British Medical Journal reportó que algunos neurólogos canadienses perdieron temporalmente su habilidad para reconocer el sufrimiento en sus pacientes después de un año de entrenamiento con animales experimentales. De la misma forma, algunos estudiantes de primer año que inicialmente no soportaban observar matar ranas, encontraron divertidos tales experimentos tres años después (Marie, et al., 2005, p. 181).

No hay que olvidar el aspecto de coerción establecido por el docente, quien ejerce un cierto grado de dominio sobre el grupo en la práctica de laboratorio. En este caso, la estructura de poder legítima está representada por las instituciones, quienes imponen valores en el estudiante a pesar de que sean opuestos a los suyos, y quien, por su lado, cumple con realizar la práctica con tal de no perder integración, aceptación y acreditación o aprobación de la asignatura; por ello, se adaptan a la situación. Como lo plantean Jukes y Chiuiua (2003, p, 66): “el temor a obtener bajas calificaciones es una forma de coacción”. Entonces surge la cuestión planteada por Martínez (2003, p. 42): “¿Por qué las

universidades y sus servicios educativos se comportan muchas veces únicamente como ‘fábricas de títulos’ que generan tecnócratas ultraespecializados y analfabetos de la afectividad?”.

5. ¿Por qué estos métodos de enseñanza han persistido hasta nuestros días?

Vivien Pomfrey (2004, p. 3) explica que los profesores de las ciencias biológicas que siguen una línea firme en favor de los experimentos con animales son el reflejo de su propia socialización como estudiantes. Aquellos individuos que se adaptaron a la experimentación dañina con animales sienten que deben perpetuar el tipo de experiencia de aprendizaje que ellos mismos adquirieron. De otra manera, aceptar que las prácticas invasivas en animales no son indispensables abriría las puertas de la culpabilidad con la consecuente pérdida de la identidad que el individuo hubiera adquirido en cierto grupo. Esta autora concluye que la enseñanza de las ciencias biomédicas está en riesgo debido a que se continúa usando la experimentación lesiva en animales, acción aprendida por un gran número de profesionales que son relativamente insensibles a las cuestiones de bienestar de los animales y/o resistentes al cambio de paradigma.

En un estudio realizado por De Villiers y Sommersville (2005, p. 250), en el que se midieron las actitudes de profesores de biología, la justificación de estos últimos para seguir realizando prácticas con animales era que eso se esperaba de ellos por enseñar ciencias biológicas. Además, consideraban que los estudiantes presentaban una “evolución emocional” en dichas prácticas: una evolución que parte del miedo, al cuidado; del cuidado, a matar; de matar, a maravillarse.

Entonces, se observa una resistencia al cambio de paradigma. Por un lado, la mayoría de los profesores resienten que se les diga qué hacer en el salón de clases; por otro lado, existe un insuficiente interés en el bienestar animal; por último, consideran que la alternativa es inferior al método de enseñanza tradicional pues creen que la introducción de métodos de aprendizaje basados en la tecnología implica dar un paso atrás (Van der Valk, et al., 1999, p. 46). Lord (1990, p. 330) explica que los docentes consideran que las habilidades adquiridas en algunas de las prácticas lesivas estimulan el pensamiento visual-espacial de los estudiantes, no así los textos, libros de trabajo o actividades basadas en programas de computación. Para ellos los simuladores en computadora no proveen el mismo nivel de aprendizaje conceptual que el otorgado por el laboratorio experimental. Estos prejuicios pueden ser rebatidos, ya que existen pruebas de que los métodos de enseñanza éticos funcionan bien. Por ejemplo, se probó la efectividad de los métodos de

enseñanza con reemplazo de animales en la educación veterinaria en 11 publicaciones realizadas desde 1989 hasta 2006 (Knight, 2007, p. 97) donde se demostró que se obtiene un aprendizaje superior con las alternativas (45.5%), un aprendizaje equivalente entre la alternativa y el método tradicional (45.5%), y un menor aprendizaje con las alternativas (8.9%). En general los estudiantes aceptan el beneficio de las prácticas con animales; sin embargo, cuando se les ofrecen y se les entrena con alternativas que reemplacen estas prácticas, la mayoría de los alumnos considera que se producía daño a los animales y que la alternativa puede ser un reemplazo efectivo.

A pesar de contar con esta información, los profesores siguen perpetuando la enseñanza mediante prácticas lesivas, sin cuestionarse si el método es pedagógico y ético, su guía radica en la tradición, es decir porque “así se ha hecho siempre” y porque creen que funciona (Téllez, et al., 2014, p. 292).

6. Hacia una pedagogía de la no violencia

Con base en lo expuesto en los apartados anteriores se concluye que es imperativo establecer acciones para evitar la violencia en la enseñanza de las ciencias de la vida y la salud. Falta incentivar una formación no totalmente cientificista y más humanista. Esto tiene una enorme importancia, ya que los futuros profesionales ejercerán su práctica de acuerdo con los principios éticos que se les hayan inculcado durante su educación o replicando la forma de actuar de sus profesores.

En primer lugar, se debe fomentar la importancia del bienestar animal respaldado en principios éticos y científicos. Podemos recurrir a algunos principios propuestos por Taylor (1989, p. 263) como el de mínimo daño que se cumple utilizando alternativas éticas al uso de animales; si es imprescindible utilizarlos se debe evitar causarles sufrimiento físico o mental, no inmovilizarlos o aislarlos, que no tengan hambre ni sed y matarlos con mínimo dolor y estrés. Estas acciones son consistentes con la propuesta de las tres erres (3 R's) de Russell y Burch (1959): reducir el número de animales, refinar las técnicas experimentales y, en definitiva, reemplazar a los animales por modelos, cadáveres, maniquíes, simuladores en computadora, etcétera. Estos principios se aceptan como los fundamentos para una racional e inteligente estrategia para minimizar el uso de animales y para reducir su dolor y malestar (Vanda, 2003, p. 70).

El principio de justicia se aplica atendiéndolos si resultan enfermos o heridos por el procedimiento o excluyéndolos del mismo y sometidos a eutanasia si el estudio les provoca dolor y/o sufrimiento intenso, así como permitiéndoles expresar

comportamientos importantes, a través de instalaciones adecuadas y del enriquecimiento ambiental. Este principio (Taylor, 1989, p. 304) tendría que ser obligatorio restaurando el daño hecho al animal utilizado en esas prácticas, compensándolo, a él o a otros de su especie, en manera de retribución. La justicia distributiva implicaría que tanto ellos como sus congéneres tendrían que recibir algún beneficio derivado de los procedimientos que se realizan en ellos, como cuando se practica con animales que tienen un padecimiento o lesión no inducida sino adquirida en forma natural, así como en las campañas de esterilización, vacunación o desparasitación en las que participen estudiantes en entrenamiento.

Los principios de justicia y mínimo daño, en tanto que se consideran obligatorios inclusive jurídicamente por ser lo mínimo exigible para regular el bien común, deberían aplicarse en todas las instituciones en las que se utilicen animales, y ser vigilados por una instancia institucional (por ejemplo, un Comité de Bioética) que garantice que éstos se cumplan. Esto da paso a la siguiente pauta: cumplir con el marco jurídico y la normatividad. En la República Mexicana se cuenta con la NOM-062-Z00-1999 (SAGARPA, 1999), que establece las especificaciones técnicas para la producción, cuidado y uso de los animales de laboratorio, que regula las actividades encaminadas al cuidado, manejo y utilización de animales con fines de investigación científica, desarrollo tecnológico e innovación, pruebas de laboratorio y enseñanza, e indica la obligatoriedad de crear comités ad hoc, tales como los Comités Internos para el Cuidado y Uso de los Animales² que vigilen dichas actividades.

También se debe involucrar a los estudiantes en el conocimiento de la normatividad y fomentar en ellos una conciencia ética de tal forma que puedan exigir una educación integral y humanista, en donde los profesores respeten la objeción de conciencia, así como el ofrecimiento de alternativas éticas en la enseñanza. Tanto académicos como estudiantes tendrían que conocer acerca de las alternativas al uso de animales. En consecuencia, se cumpliría el respeto a la libertad de conciencia que pueden ejercer estudiantes y profesores que aspiran al cese del daño a los animales, ya que, “la objeción de conciencia”³ es un derecho humano que debe ser reconocido en todo país democrático” (Casas, 2011, p. 20).

² La NOM los llama CICUAL (Comité interno para el cuidado y uso de los animales de laboratorio), SAGARPA, 1999, artículo 4.2.2.

³ La libertad de pensamiento, la libertad de conciencia y la libertad religiosa, son el marco en donde se insertan los conflictos individuales entre la exigencia jurídica y la exigencia moral, o entre la exigencia de dos criterios morales distintos, y a esto llamamos objeción de conciencia (Casas, 2011, p.16).

La Ley de Protección a los Animales del Distrito Federal (ahora Ciudad de México), en su artículo 5, párrafo XI, señala: “Ninguna persona, en ningún caso será obligada o coaccionada a provocar daño, lesión, mutilar o provocar la muerte de algún animal y podrá referirse a esta Ley en su defensa” (Asamblea Legislativa del Distrito Federal, 2017). Y en el caso específico de la enseñanza, en el artículo 46 de la misma Ley indica:

Ningún alumno(a) podrá ser obligado(a) a experimentar con animales contra su voluntad, y el profesor(a) correspondiente deberá proporcionar prácticas alternativas para otorgar calificación aprobatoria. Quien obligue a un alumno(a) a realizar estas prácticas contra su voluntad podrá ser denunciado en los términos de la presente Ley (Asamblea Legislativa del Distrito Federal, 2017).

Si se impulsara en las leyes a nivel federal, el respeto a la objeción de conciencia en la enseñanza, las instituciones estarían obligadas a incorporarla como parte de los derechos de la comunidad estudiantil y docente que la integran. Esto evitaría las represalias y burlas hacia los estudiantes y las trabas en promociones para los académicos u otro tipo de dificultades para el objetor. Con ello se resolvería, en parte, el paradigma que perpetúa el daño a los animales en la enseñanza.

Por último, se debe promover la figura de “Educación para la paz”, concebida como pilar fundamental del cambio social. Este concepto aprobado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencias y la Cultura (UNESCO), desde 1995, cuestiona los modelos de enseñanza tradicional. Además, está basado en la concepción del educando como sujeto activo en el proceso de aprendizaje, por lo que renuncia a emplear el autoritarismo para infundir miedo u otorgar recompensas ante una “buena” acción, como ocurre durante las prácticas lesivas avaladas por las instituciones. Uno de los principales objetivos de la educación para la paz, es desmitificar la idea del ser humano como un ser violento por naturaleza, así como promover actitudes tales como la tolerancia, el diálogo, la escucha, la empatía, la cooperación, la solidaridad y la comunicación entre otras. Adicionalmente, promueve el respeto al medio ambiente y a la vida que lo compone, incluidos los animales no humanos (UNESCO, 1995).

“Educación para la paz” es la plataforma para la no violencia, considerada como una forma de vida y de lucha política que implica actividad y compromiso transformador para hacer valer la justicia. Este concepto se puede ampliar a toda forma de vida capaz de ser violentada incluyendo los animales. Entonces fomentemos la educación para la paz y la no violencia dentro de nuestras instituciones.

7. Conclusiones

Se deben revisar críticamente las prácticas lesivas para determinar cuáles son realmente indispensables, y de éstas estudiar cómo podrían ser reemplazadas y refinadas, apostando por trabajar con animales que de forma natural tengan los padecimientos a estudiar para que, tanto ellos como los alumnos, no resulten dañados.

Los profesores tendrían la obligación escuchar los argumentos de los objetores de conciencia, evitando así el dogmatismo. Si se tomara en cuenta el punto de vista de estos alumnos se podrían alcanzar consensos en donde el propio estudiante aporte opciones novedosas. Con ello, se favorece el empoderamiento del estudiante en su formación como un profesionista con principios éticos más sólidos.

Bibliografía

- Arendt, H. (1998). Los Orígenes del Totalitarismo. Madrid, España: Taurus.
- Asamblea Legislativa del Distrito Federal, IV Legislatura, Ley de Protección a los animales del Distrito Federal. Gaceta Oficial del Distrito Federal, México. Recuperado de: <http://aldf.gob.mx/archivo-1ab9f8a53e4add9904bbfcefdb0a0db9.pdf>.
- Broom, D. (1991). Animal welfare: concepts and measurement. *Journal of Animal Science*, 69, 4167-4175.
- Casas, M.L. (2011). ¿Objeción de conciencia en México? *Bios & Ethos Diálogos Bioéticos*, 1(3), 14-20.
- Capaldo, T. (2004). The psychological effect on students of using animals in ways that they see as ethically, morally and religiously wrong. *Alternatives to Laboratory Animals*, 32(Suppl 1b), 525-531.
- De Villiers, R., y Sommerville, J. (2005). Prospective biology teachers' attitudes toward animal dissection: implications and recommendations for the teaching of biology. *South African Journal of Education*, 25(4), 247-252.
- Gilmore, D. R. (1991). Politics & prejudice: dissection in biology education. Parte I. *The American Biology Teacher*, 53(4), 211-213.
- Hahn, J. (1983) Albert Schweitzer. O el respeto por la vida. *Huellas*, 10, 4-9.

- Herrera, A., y Torres, JA. (2007) *Falacias*, 2ª ed., Distrito Federal, México: Torres Asociados.
- Jukes, N., y Chiuiua, M. (2006). *From guinea pig to computer mouse. Alternative methods for a progressive, humane education*, 2a.ed., Leicester, Inglaterra: InterNICHE - International Network for Humane Education.
- Knight, A. (2007). The effectiveness of humane teaching methods in veterinary education. *Alternatives to animal experimentation*, 24(2), 91-109.
- Knight, S., Nunkoosing, K., Vrij, A., y Cherryman, J. (2003) Using grounded theory to examine people's attitudes toward how animals are used. *Society & Animals*, 11(4), 307-327.
- Lord, T.R. (1990) The importance of animal dissection. *Journal of College Science Teaching*, 19, 330-331.
- Marie, M., Edwards, S., Gandini, G., Reiss, M., y von Borrell, E. (2005) *Animal bioethics: principles and teaching methods*, Wageningen, Holanda: Wageningen Academic Publishers.
- Martínez, O. (2003). Bioética para la educación. El principio del humanismo en la educación media y superior. *Summa Bioética, Órgano de la Comisión Nacional de Bioética*, 1(3), 41-44.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Washington, Estados Unidos: OPS.
- Paterson, D.; Palmer, M. (1991). *The status of animals. Ethics, education and welfare*. Wallingford, UK: Humane Education Foundation. CAB International.
- Pedersen, H. (2002) *Humane education. Animals and alternatives in laboratory classes. Aspects, attitudes and implications*, Estocolmo, Suecia: Swedish fund for research without animal experiments.
- Pomfrey, V. (2004). *Psychological issues in the educational use of animal experimentation [versión electrónica]*, SES-Students for Ethical Science. Recuperado de: http://ouses.org.uk/documents/04_R04_Psych_Issues.pdf.
- Russell, W., y Burch, R. (1959) *The principles of humane experimental technique*, cap. 4. Recuperado de: http://altweb.jhsph.edu/pubs/books/humane_exp/chap4d
- Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. (1999). *Norma Oficial Mexicana NOM-062-ZOO-1999, Especificaciones técnicas para la*

- producción, cuidado y uso de los animales de laboratorio. México. Recuperado de: www.senasica.sgarpa.gob.mx.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*, 2ª ed, Madrid, España: Trotta.
- Tannenbaum, J. (1995). *Veterinary ethics. Animal welfare, client relations, competition and collegiality*, 2a. ed., San Luis Missouri, Estados Unidos de América: Mosby.
- Taylor, P.W. (1989). *Respect for Nature. A Theory of environmental ethics*, 2a. ed., Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University Press.
- Téllez, E., Schunemann, A., Vanda, B., y Linares, J. (2014). Argumentos con los que se intenta legitimizar la enseñanza lesiva con animales en medicina veterinaria y zootecnia. *Dilemata*, 15, 289-298.
- Téllez, E. (2014). *Bioética en la enseñanza con animales vertebrados en Medicina Veterinaria y Zootecnia. Alternativas y competencias profesionales*. Tesis Doctoral. Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud, UNAM, México.
- Tréz, T. (2007). *Sustituyendo la vivisección en la educación: una visión desde la ética y el nuevo siglo*. Primera jornada sobre educación progresiva en las ciencias de la vida, Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias (CUCBA), Universidad de Guadalajara, México, 51-58.
- UNESCO, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (1995). *Declaración de la 44a reunión de la Conferencia Internacional de Educación*, Ginebra, Suiza, ratificada por la Conferencia General de la UNESCO en su 28ª reunión, Paris, Francia. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000100207_spa?posInSet=1&queryId=b801d5fc-b3a9-49cc-8745-72ba84e4471a.
- Vanda, B. (2003). La experimentación biomédica en animales en los códigos bioéticos. *Laborat Acta*, 15, 69-73.
- Van Der Valk, J., Dewhurst, D., Hughes, I., Atkinson, J., Balcombe, J., Braun, H., ... Zurlo, J. (1999). Alternatives to the use of animals in higher education. The report and recommendations of ECVAM (European Center for Validation of Alternative Methods) workshop 332. *ATLA: Alternatives to Laboratory Animals*, 27, 39-52.
- Villalta, M.A., Saavedra, E., y Muñoz, M.T. (2007). La violencia en la educación media municipalizada. *Estudios Pedagógicos*, XXXIII (1), 45-62.

Vollum, S., Buffington-Vollum, J., y Longmire, D.R. (2004). Moral Disengagement and attitudes about violence toward animals. *Society & Animals*, 12(3), 209-235.

ELIZABETH EUGENIA TÉLLEZ BALLESTEROS

Médico Veterinario Zootecnista, Maestra en Ciencias de la Producción y Salud Animal. Premio a la mejor tesis de doctorado en bioética: “Bioética en la enseñanza con animales vertebrados en MVZ: alternativas y competencias profesionales”. Profesora de Seminario de Bioética, Facultad de MVyZ de la UNAM. Posdoctorado en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM.

BEATRIZ VANDA CANTÓN

Médico Veterinario Zootecnista, Maestra en Patología y Doctora en Bioética con la tesis “Fundamentos éticos del trato a los animales”. Profesora de Patología y Coordinadora de la asignatura “Seminario de Bioética” en la Facultad de MVyZ de la UNAM. Miembro de Comités de Ética en Investigación en humanos y animales. Perteneció al Colegio de Bioética, A.C.

REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

DOSSIER:

**ANIMALISMOS EN LOS HORIZONTES DE LAS
LUCHAS ANTICAPITALISTAS**

**Os ANIMALISMOS NOS HORIZONTES DAS
LUTAS ANTICAPITALISTAS**

XVIII TESIS SOBRE MARXISMO Y LIBERACIÓN ANIMAL¹

XVIII TESE SOBRE MARXISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL

XVIII THESIS ON MARXISM AND ANIMAL LIBERATION

Bündnis Marxismus und Tierbefreiung
Alliance for Marxism and Animal Liberation
Alianza por el Marxismo y la Liberación Animal
Email: mutb@riseup.net

Traducido por
Cecilia Godino, Xiana Vázquez y Andrés Caicedo Salcedo

¹ Primera publicación en Alemania: enero de 2017 / edición en inglés: agosto de 2018.

Ni la izquierda marxista ni los movimientos de derechos y liberación animal han decidido unirse a la construcción de una sociedad socialista. Sin embargo, lo defendemos: los marxistas y los activistas de la liberación animal tienen el mismo enemigo: la burguesía. Las tesis expuestas en este artículo justifican las razones por las que deben unirse en nombre de un verdadero proyecto revolucionario.

Palabras clave: Marxismo; liberación animal; clase trabajadora.

Nem a esquerda marxista nem os movimentos de defesa dos animais e de libertação decidiram unir-se à construção de uma sociedade socialista. No entanto, nós a defendemos: marxistas e ativistas de libertação animal têm o mesmo inimigo: a burguesia. As teses expostas neste artigo justificam porque devem se unir em nome de um projeto verdadeiramente revolucionário.

Palavras-chave: Marxismo; libertação de animais; classe trabalhadora.

Marxism and the liberation of animals are two things which, at first glance, do not seem to have much in common. Neither did the former make waves for being particularly animal-loving, nor are animal lovers known for taking up the cause of liberating the working class and the construction of a socialist society.

Key words: Marxism; animal liberation; working class.

Introducción

El Marxismo y la liberación de los animales son dos cosas que, a primera vista, no parecen tener mucho en común. El primero no se ha distinguido particularmente por su defensa de los animales, ni tampoco los defensores de los animales son conocidos por participar en la causa de la liberación de la clase obrera y en la construcción de una sociedad socialista.

Todo lo contrario: el Marxismo Clásico tiene poco atractivo para quienes son activistas de los derechos de los animales, activistas predominantemente autonomistas y anarquistas; se considera una teoría excesivamente simplificada y una ideología autoritaria que se ha vuelto obsoleta con el fin del socialismo realmente existente. Aunque la crítica al capitalismo y el vocabulario del movimiento obrero ("camarada", "clase") están recobrando popularidad entre la izquierda radical, no se sabe muy bien qué hacer con los marxistas tradicionales. Los marxistas son considerados como personas que odian notoriamente a los animales y sólo hablan de economía, y que a menudo son indistinguibles de los filisteos pequeño-burgueses que no quieren renunciar a sus salchichas a la parrilla.

Los marxistas, a su vez, tampoco les tienen gran aprecio a los activistas de la liberación animal: a menudo son vistos como extraños ascetas y moralistas burgueses que se dedican a causas insignificantes en lugar de centrarse en las cuestiones realmente importantes. Se espera que participen en acciones y alianzas para la lucha de clases, pero que dejen su "manía animal" en la puerta. Muchos camaradas estallan en sudor frío cuando consideran una sociedad en la que tanto los humanos como los animales se liberan de la explotación y la opresión, debido a que esto significaría renunciar a su carne y a su queso. E igual: Friedrich Engels ya se burlaba de los "Herren Vegetarianer" que subestimaban la importancia del consumo de carne en la historia de la civilización humana, y quienes eran, en el mejor de los casos, socialistas utópicos.

No obstante, rechazamos esta oposición y creemos que el análisis materialista histórico y la crítica de la sociedad desarrollada por Karl Marx y Friedrich Engels, la acción política que de ella se desprende y el llamado a liberar a los animales de su sufrimiento producido socialmente, son cuestiones que están necesariamente articuladas. Por un lado, los llamados por la liberación animal son, en efecto, moralistas si no analizan las condiciones históricamente específicas en las que se produce la explotación de los animales y, a su vez, los cambios sociales que son necesarios para ponerle fin. Por otra parte, sin embargo, toda crítica marxista de la sociedad permanece incompleta si no considera el hecho de que, para obtener beneficios, las clases dominantes en la historia de

la lucha de clases no sólo han explotado a las clases oprimidas, sino también y siempre a los animales (y a la naturaleza).

La explotación de los trabajadores asalariados, por un lado, y la de los animales, por otro, pueden tener diferencias cualitativas en la forma en que se han desarrollado históricamente, y su relación con los medios de producción también sigue siendo diferente hoy en día. Sin embargo, a pesar de todas las diferencias, la clase obrera y los animales tienen una historia común: ambos han enfrentado a la clase dominante de forma antagónica como seres sufrientes, humillados, oprimidos y abandonados. Los primeros como sujetos, los segundos como objetos de liberación. Por lo tanto, argumentamos: la idea de la liberación animal es inconsistente cuando repudia la crítica materialista histórica de la sociedad. Al mismo tiempo, el marxismo es igualmente inconsistente cuando se niega a reconocer que hoy en día la liberación de los animales debe ser parte integral de la teoría y de la política marxista contemporánea. En primer lugar, la etapa actual de desarrollo de las fuerzas productivas no sólo hace posible dicha liberación, sino que, en efecto, la hace necesaria. En segundo lugar, quienes aspiren a crear un mundo sin explotación, dominación y sufrimiento socialmente producidos y objetivamente evitables, deben reconocer también el sufrimiento de los animales y luchar por su abolición. Enfoques aislados encaminados a unir el Marxismo y la liberación animal ya han ocurrido en la historia de la izquierda y del movimiento obrero. Pero hasta la fecha no han sido ampliamente aceptados. Las siguientes tesis explican por qué Marxistas y animalistas no deben ser obligados a un “matrimonio” forzado sino que, más bien, sus luchas se articulan por un vínculo que les es intrínseco.

I.

La sociedad capitalista moderna reconoce a los animales solamente como a) portadores materiales de valor y como medios de producción del capital, y b) como medios de trabajo y sujetos de trabajo que son suministrados por la naturaleza de manera gratuita, siempre y cuando no se emplee trabajo humano para ello.

Los directivos de la industria cárnica, el núcleo del complejo de explotación animal, obtienen miles de millones con el asesinato de animales. Solamente en Alemania se llegan a registrar hasta 40 mil millones de euros de facturación al año por la matanza de más de 60 millones de cerdos, 3 millones y medio de vacas, y 700 millones de pollos, patos y gansos. En Suiza, el volumen de ventas asciende a 10 mil millones de francos suizos. En circos y zoológicos, los animales “exóticos” son mantenidos en condiciones

atroces para que realicen actuaciones insoportables y brutales. Durante las temporadas de caza, los animales son asesinados por el mero entretenimiento de cazadores, en su mayoría pertenecientes a la clase acomodada. En experimentación, los animales son empleados como objetos de investigación y trabajo, mientras que la industria de las mascotas les obliga a sobre-reproducirse y les vende como juguetes. Todas estas condiciones son terribles y brutales, y cualquier persona que sea testigo de ellas y que no esté absolutamente alienada con su entorno experimenta como mínimo una cierta empatía con los seres sintientes que está viendo sufrir.

Por ende, el compromiso con el fin de la explotación animal suele comenzar con el sentimiento de consternación que produce el asesinato en masa de los animales y con su correspondiente degradación ideológica. Este compromiso también puede darse con un impulso de solidaridad que busca explicar este sistema explotador y, a la vez, encontrar alguna manera de abolirlo. La empatía con el sufrimiento animal lleva a una reflexión teórica sobre la relación entre humanos y animales, y prende la chispa para participar en la lucha por la liberación animal. Pero ¿cómo se manifiesta esta chispa en la práctica? Veamos la teoría y la práctica del movimiento de liberación animal actual.

II.

En pocas palabras, y de alguna manera simplificada, el movimiento germanoparlante actual en torno a los derechos animales y la liberación animal está dominado por una corriente político-teórica que el filósofo marxista Marco Maurizi describe como “antiespecismo metafísico”. Este antiespecismo está compuesto de tres escuelas de pensamiento principales:

- **Filosofía moral burguesa**, en las líneas de pensamiento de Peter Singer, Richard Ryder, Tom Regan, Hilal Sezgi y otras.
- **Crítica legal liberal**, cuya figura principal ha sido durante mucho tiempo Gary Francione. Otras autoras, como Will Kymlicka y Sue Donaldson, se han unido recientemente a esta tradición.
- **Antiautoritarismo posestructuralista liberal de izquierda**, basado en el pensamiento de Carol J. Adams, Donna Haraway, Birgit-Mütherich, Jacques Derrida y otras.

La filosofía moral antiespecista burguesa es la corriente predominante en una serie de organizaciones e iniciativas, como las de PETA, que plantean demandas políticas para los derechos y el bienestar animal y apelan a las personas consumidoras, las instituciones públicas y privadas por medio de peticiones, lobbies, campañas, consultorías con expertos en la materia, etc.

Los críticos legales liberales establecen un puente teórico y político entre la filosofía moral y el antiautoritarismo. Dependiendo de la interpretación que hagan, y las afinidades hacia cualquiera de estas dos corrientes, se inclinan más hacia una o hacia la otra. Esto explica hasta cierto punto el acuerdo general entre las corrientes del bienestar animal, de los derechos animales y de liberación animal en torno a la cuestión de que los *derechos* animales son, ciertamente, un objetivo a cumplir.

La corriente antiespecista, antiautoritaria, posestructuralista, liberal de izquierda se presenta políticamente como la izquierda extraparlamentaria inspirada por el autonomismo y el anarquismo. El antiespecismo autonomista representa el núcleo de la corriente abolicionista dentro de los movimientos de los derechos animales y de liberación animal.

III.

La filosofía moral antiespecista burguesa trata la cuestión de porqué el sufrimiento de los animales se considera diferente al sufrimiento de los seres humanos, o, para ser más precisos, por qué tales diferencias proporcionan una base moral para la acción.

Con esto en mente, esta corriente examina las justificaciones comunes que se utilizan para el asesinato y el uso indiscriminado de animales — por ejemplo, que los animales no razonan y carecen de habilidades cognitivas, o que el sufrimiento animal es diferente y menos grave que el de los seres humanos, etc. A la vez, revela las contradicciones inherentes que tienen las justificaciones que defienden el asesinato y el uso indiscriminado de animales, al señalar, por ejemplo, que no todos los animales carecen de habilidades cognitivas y que no todas las personas (de todas las edades, etc.) son igualmente capaces de llevarlas a cabo. Incluso, dentro del colectivo humano, las formas de sufrimiento son tan diferentes que difícilmente podríamos hablar de *un* sufrimiento humano universal, opuesto a *un* sufrimiento animal universal. Como consecuencia de estas inconsistencias argumentativas, las personas que abogan por una filosofía moral antiespecista mantienen que no hay razones justificadas para hacer distinciones morales significativas entre los sufrimientos de animales humanos y no

humanos. En este sentido, se preguntan por qué estas distinciones todavía se sostienen en la práctica. Su respuesta es que la sociedad humana está permeada por el *especismo*, es decir, por la premisa ideológica de que la especie humana es superior. Este argumento consiste en que, tal como el racismo y el sexismo, el especismo establece límites normativos que no pueden ser justificados y por lo tanto carecen de un fundamento real. De acuerdo con Singer, el especismo —definido como “un prejuicio o una actitud sesgada a favor de los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los miembros de otras”²— es la base de la discriminación hacia los animales.

Uno de los méritos que tiene esta filosofía moral es confrontar a la ideología especista con sus propios argumentos, los cuales se hacen difíciles de sostener. Sin embargo, la filosofía moral antiespecista burguesa tiene varios problemas en sí misma: estrictamente hablando, no *explica* por qué los animales son explotados y por qué son objetos de valoración económica; en su lugar, explica cómo el trato diferenciado hacia animales y humanos se legitima y se vela bajo las actuales circunstancias sociales. Esta es una distinción importante y vale la pena enfatizarla. La filosofía moral burguesa, claramente, nos puede decir qué forma de pensamiento justifica que los humanos *no sean asesinados* en mataderos y por qué en el caso de los animales esta matanza *no es eliminada*; sin embargo, no puede contribuir en la explicación frente al origen y a la función de la explotación animal o, de una manera más precisa, no puede explicar al matadero como un negocio industrializado y mucho menos por qué los animales son asesinados en este espacio. En lugar de ello, reduce todas estas preguntas a actos individuales y abstractos, a percepciones y prácticas que son abordadas de una manera completamente aislada del funcionamiento de la sociedad capitalista. Además, esta filosofía moral es ahistórica: su preocupación principal es la ideología especista de la sociedad burguesa aquí y ahora. En esta medida, su interés en la historia de las relaciones entre animales y humanos se da solamente en términos de la historia de esta ideología, y por esta razón no nos puede decir nada sobre el origen social y la génesis de la ideología especista.

IV.

La teoría liberal sobre derechos animales intenta, principalmente, explicar por qué los animales, en contraste con los humanos, no tienen libertades civiles, y por qué son tratados como *objetos* y no como *sujetos* ante la ley. Su respuesta es esencialmente

² Traducción propia.

tautológica: porque los animales son definidos en la ley como propiedades. Siguiendo este argumento, ya que *los animales* están normativamente determinados como propiedades *humanas*, cada conflicto de intereses serio entre especies lleva al fracaso de los animales no humanos. El estatus de los animales como propiedades prepara el terreno para la explotación institucionalizada de los animales. Dependiendo de la respectiva lectura político-científica, el problema es la ausencia de derechos básicos positivos o negativos, análogos a los derechos humanos. Las personas que abogan por esta teoría concluyen que la ley actual está basada en un prejuicio moral que privilegia a los *humanos* sobre los animales, tal y como los blancos fueron favorecidas en detrimento de los esclavos negros. Así, la teoría del derecho excluye, por definición, a los animales de ser sujetos de derecho.

La crítica al hecho jurídico de que los animales son legalmente considerados “cosas” y/o “propiedades” de persona naturales o legales no ha perdido ninguna validez. Sin embargo, ni las normas legales ni la teoría del derecho explican por sí mismas la explotación animal. Los animales no son propiedades privadas simplemente porque lo diga la ley o porque los juristas lo den por hecho. La propiedad privada (de los medios de producción) es constitucional porque el derecho es la expresión legal de las relaciones burguesas de producción e intercambio. En el curso de la lucha de clases, la clase dominante ha degradado la naturaleza, en general, y a los animales, en particular, a ser medios de producción disponibles para sus intereses de clase. Ha asegurado tal relación jurídicamente y la ha estipulado como un principio jurídico aplicable universalmente. Por esta razón, es legal que *los “hombres”* traten a *los animales* como propiedades. Las normas legales permiten la explotación de los animales porque son burguesas, no solamente porque son especistas.

Sin embargo, han existido momentos en los que los/las teóricas sobre los derechos animales también han contribuido a enfocar la perspectiva analítica más allá de las mistificaciones legales y antiespecistas que son inherentes a sus posiciones. En particular, entre los éxitos irrevocables de la crítica legal antiespecista está el hecho de que ha puesto de relieve la forma en la que el *statu quo* jurídico garantiza, a nivel económico, una explotación de los animales más eficiente y, a la vez, la manera en la que fomenta la conformidad política necesaria por parte de la sociedad civil —es decir, que en realidad las leyes existentes sobre el bienestar animal aseguran, en lugar de evitar, la explotación y la opresión de los animales.

Pese a todo, lo que resulta más significativo es el hecho de que la teoría sobre derechos animales está subyugada a las ilusiones burguesas sobre el Estado y la ley. Los teóricos sobre derechos animales rompen la conexión existente entre la economía capitalista, por un lado, y la forma del Estado burgués y su ordenación legal, por el otro. Incluso presentan a este Estado como un referente positivo para las políticas progresistas. Por supuesto que es legítimo, en la medida en que sea posible, usar las instituciones y leyes federales como herramientas para luchar contra la industria de explotación animal. Sin embargo, la demanda que apunta a reconocer a los animales como ciudadanos o en sujetos de derechos es de naturaleza ideológica. Esto es especialmente cierto si tenemos en cuenta que, incluso entre los seres humanos, el Estado y la ley no garantizan la libertad, la igualdad y la fraternidad, sino que, más bien, las perjudican.

V.

La crítica posestructuralista-antiautoritaria-antiespecista del poder funciona en gran medida como la filosofía moral burguesa, pero radicaliza la consideración ética de la relación entre humanos y animales. Principalmente, esta postura se pregunta por cómo se ha introducido *el animal* como un constructo social y sostiene que este constructo es reproducido continuamente a través de publicaciones religiosas, literarias o periodísticas, así como otros textos provenientes de las ciencias naturales y sociales —desde la Biblia, Descartes o Kant. El especismo, según esta corriente, es el resultado de una construcción dualista entre sociedad y naturaleza, “el gran discurso occidental”³ (Coetzee) de *lo humano y lo animal*. Quienes abogan por esta corriente señalan que las características que han sido de alguna manera beneficiosas para el progreso de la civilización —razón, ciencia, voluntad, racionalidad, etc.— se han asociado a la *sociedad*, mientras que la *naturaleza* se ha identificado con todo aquello que ha sido desbancado y abandonado en dicho progreso —ya sea la espiritualidad, los instintos, la afectividad, la magia, etc. De acuerdo con esta corriente, este dualismo también se reproduce dentro de la relación entre humanos y animales: los humanos son contruidos como sujetos capaces de razonar y analizar, y son posicionados por encima de los animales, quienes son contruidos como criaturas incapaces de razonar, y cuya naturaleza se mueve por los impulsos, los instintos y los afectos. Este dualismo es la base a partir de la cual la crítica posestructuralista-antiautoritaria-antiespecista del poder explica la dominación política de los humanos

³ Traducción propia.

sobre los animales, el control de los primeros sobre los segundos y, a la vez, la exclusión de los animales de la democracia.

En su proceder, esta perspectiva se diferencia poco de las posturas del feminismo y del anti-racismo antiautoritario, los cuales examinan las formas del sexismo y el racismo de manera similar. De acuerdo con esta perspectiva, el sexismo existe porque la *mujer* es construida como una criatura emocional impulsada por afectos y que, además, requiere protección, mientras que el “*hombre*” es construido como un ser racional, con la mente fría, fuerte y capaz de hacerse cargo de sí mismo; la raíz del racismo, por su parte, es la construcción del *Otro*, por ejemplo las *pueblos* y religiones degradadas como primitivas en contraste con las naciones Europeas “superiores”.

La radicalidad de la crítica posestructuralista-antiautoritaria-antiespecista del poder reside en a) mostrar el dualismo que subyace a la ideología especista, b) denunciarlo como un instrumento de dominación política y, c) rechazar la consideración de que existe una lucha contra *una* ideología que es una lucha más importante que otras. Por este motivo, esta crítica se opone a la explotación animal con la misma convicción con la que se opone al sexismo, al racismo, la homofobia y otros mecanismos sociales de exclusión que contradicen cualquier promesa de emancipación burguesa. Esta es también la razón por la cual la idea de la unidad de opresiones —conocida en su forma actual como interseccionalidad o liberación total— es tan popular entre sus defensores.

En términos puramente analíticos, muchas de las observaciones de la crítica posestructuralista-antiautoritaria-antiespecista son correctas. El problema es que proporcionan meras descripciones del discurso dominante acerca de las relaciones entre humanos y animales, así como de otras formas de opresión, pero no ofrece explicaciones que logren ahondar en por qué la relación humano/animal tiene la forma que tiene, y por qué el discurso antiespecista es el que predomina. El posestructuralismo-antiautoritario-antiespecista puede dilucidar el carácter del dualismo entre humano y animal dentro de la ideología burguesa, esto es, puede desentrañar cómo este dualismo está presente como una forma ideológica del pensamiento en los discursos; sin embargo, no puede determinar el origen o la función de esta ideología. No ofrece explicación alguna sobre cómo exactamente se ha creado el dualismo ideológico entre humano/animal, y cómo está mediado. Cada vez que posestructuralistas-antiautoritarios-antiespecistas aluden a este punto, su análisis se vuelve inconsistente. Por esta razón, se quedan en lo

fenomenológico, lo puramente formal y, sobre todo, lo idealista, ya que consideran el mero pensamiento como el motor de la historia. Yendo más allá: la perspectiva de la *unión de opresiones* confunde la cuestión de la interrelación cualitativa entre diferentes tipos de opresión, y su respectivo origen, con su evaluación político-normativa. En última instancia, solo es capaz de emitir explicaciones de patrón tautológico: el especismo surge del discurso especista. Las teorías sobre el materialismo histórico son mayoritariamente tabú. La cuestión de la correlación interna y funcional entre las relaciones de producción burguesas y la ideología racista, por ejemplo, se confunde con la cuestión acerca de si el capitalismo como modo de opresión es normativamente peor que el racismo, o si es un asunto más importante - o viceversa. De este modo, el mero intento de análisis es rechazado.

VI.

Podemos, por tanto, establecer que tanto la filosofía moral antiespecista, y su versión más radical, el posestructuralismo-antiautoritario-antiespecista, como la crítica legal liberal no nos proporcionan *explicaciones* útiles en torno a la explotación de los animales y su ocultamiento ideológico. Pueden describir la ideología especista y sus normas legales en detalle, determinar los paralelismos y los puntos en común con otras ideologías y normas estructuradas de manera similar, así como poner de relieve las contradicciones internas de estas ideologías y leyes. Y, sin embargo, no pueden decirnos cómo apareció esta ideología sobre los animales o cómo emergió su estatus como propiedades, ni tampoco por qué en una sociedad capitalista burguesa la explotación animal ha tomado su actual forma altamente tecnológica e industrializada. En resumen: no pueden ayudarnos a entender por qué, por el interés de quién, ni cómo, son exactamente explotados los animales dentro del capitalismo.

Tales deficiencias teóricas tienen consecuencias inmediatas para la práctica política: las tres perspectivas tratan exclusivamente el funcionamiento interno del razonamiento especista. En línea con esto, cada forma de explotación animal aparece como resultado de una conciencia especista. En consecuencia, la práctica política dirigida a la liberación animal es, antes que nada, una cuestión de pensamiento, moralidad y legalidad adecuadas. Para estas líneas de pensamiento, el círculo de amistades, el carnicero, el fabricante de salchichas, los laboratorios de experimentación animal y sus lobistas – todos ellos deben abandonar su pensamiento especista si se quiere alcanzar la liberación animal. La práctica

social aquí es sobre todo una cuestión de conciencia social, la cual es entendida como la suma de todas las conciencias de sus individuos. La explotación y la liberación animal se reducen a problemas filosóficos, epistemológicos o, en el mejor de los casos, a un problema de teoría jurídica. La filosofía moral, la teoría del derecho o posestructuralismo-antiautoritario-antiespecista no explican realmente cómo aquellos que se aprovechan de la explotación animal tienen fuertes intereses en seguir perpetuando las formas actuales de explotación animal, y tampoco explican por qué tienen estos intereses.

VII.

Aquí es en donde entra en juego el marxismo. Los primeros escritos de Marx y Engels discuten la relación entre el ser y la conciencia, entre la naturaleza y la sociedad, y también entre humanos y animales. Marx y Engels se hacen preguntas acerca de la manera en la que las formas históricamente específicas de cognición y conciencia se relacionan con el modo en que se organiza la sociedad, en otras palabras, abordan la cuestión del elemento que media la relación entre ser y conciencia. Simplificada a grandes rasgos, su respuesta es la siguiente: a través del trabajo social en las relaciones de producción históricamente situadas, los seres humanos producen junto con su existencia material también su propia conciencia, así como las condiciones a partir de las cuales esta conciencia puede y debe cambiar. Es el trabajo social, la alteración activa de condiciones preexistentes, lo que moldea la naturaleza y la funcionalidad de la sociedad, mientras también, a la vez, crea las bases del entendimiento de ambas. Marx y Engels manifiestan lo siguiente: debemos prestar atención a lo que produce el supuesto dualismo entre ser y conciencia, entre sociedad y naturaleza, lo que media e influye entre ellos, lo que constituye la relación interna entre humanos, sociedad y naturaleza. Este elemento mediador es el trabajo social en sus respectivas formas históricamente específicas. Así, la contradicción entre sociedad, por un lado, y animales y naturaleza, por otro, no se desarrolla simplemente dentro de la mente humana: el capitalismo, como una forma históricamente específica de organizar el trabajo social, está produciendo esta contradicción constantemente: dentro del proceso de producción capitalista, los animales y la naturaleza se convierten, casi literalmente, en un mero recurso a explotar.

Este modo de entender la relación entre humanos, sociedad y naturaleza es el materialismo histórico. Se trata de una perspectiva materialista porque asume que la existencia social forma la base de la conciencia. Pero su materialismo es histórico, es decir, es una perspectiva que no considera la existencia como algo fijo e invariable, sino que, al

contrario, entiende que esta existencia es producida socialmente por los propios seres humanos. También existe un materialismo ahistórico, del que Marx y Engels se distanciaron firmemente. La relación entre ser y conciencia no es determinista en el sentido de un simple esquematismo. Como lo enfatiza Engels: “[l]a situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura – las formas políticas de lucha de clase y sus consecuencias, como las constituciones establecidas por la clase dominante tras la victoria, las formas legales y los reflejos de todas estas luchas en las mentes de quienes tomaron parte en ellas (teorías políticas, filosóficas y legales, visiones religiosas y su expansión en sistemas dogmáticos)— también tienen su influencia en el curso de las luchas históricas, cuya forma han determinado en muchos casos. Es la interacción de todos estos factores, y en medio de una interminable multitud de contingencias [...] donde la tendencia económica se afirma a sí misma como algo inevitable”⁴

VIII.

Si queremos explicar, criticar y abolir la explotación animal, en lugar de tratar exclusivamente los patrones de su legitimación, debemos hacer uso de las herramientas del materialismo histórico.

En uno de sus textos más importantes para este esfuerzo, *La ideología alemana*, Marx y Engels muestran cómo los seres humanos a través de su trabajo se retiran paso a paso de la *naturaleza*, reprimiendo tanto su naturaleza interna como externa, cómo aprenden a usar la naturaleza y cómo los mismos seres humanos así producen una diferencia entre *naturaleza* y sociedad. Según este análisis, los seres humanos se producen y se domestican a sí mismos, y lo hacen aprendiendo a dominar su naturaleza externa e interna a través del trabajo. Marx y Engels destacan que, originalmente, los humanos eran animales y que lo siguen siendo. Sin embargo, a través del trabajo social, del desarrollo social de la producción-distribución y de la evolución sociohistórica, los seres humanos alcanzaron una diferencia gradual con respecto a otros animales. En palabras de Marx y Engels: “Podemos distinguir al ser humano de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el ser humano mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el ser humano produce indirectamente su propia vida material.”. Al mismo tiempo, no se les

⁴ “Carta a Jose Bloch. En Königsberg” (1890).

ocurriría a Marx y Engels “negar a los animales la capacidad de actos sujetos a un plan, premeditados”, como escribe Engels en *Dialéctica de la naturaleza*, pero “la acción planificada de todos los animales, en su conjunto, no ha logrado estampar sobre la tierra el sello de su voluntad”. Los seres humanos, criaturas de la naturaleza que deben satisfacer sus necesidades naturales, como comer o beber, no se diferencian categóricamente sino gradualmente de los animales, y esta diferencia gradual es el resultado de su propia praxis político-económica social.

IX.

Por lo tanto, el materialismo histórico proporciona un enfoque fructífero para explicar la historia y el desarrollo de las relaciones entre humanos y animales: son el resultado de un proceso de civilización en el que los seres humanos han salido de la naturaleza a través del trabajo social y, por lo tanto, han producido su propia diferencia con los animales no humanos. A diferencia del antiespecismo posestructuralista, por ejemplo, el materialismo histórico no solo puede describir el dualismo entre humanos y animales, sino también explicarlo. Además, puede identificar el trabajo social como elemento a través del cual este dualismo se reproduce constantemente en la práctica. De ello se deduce que las percepciones ideológicas de los animales no son meras invenciones de la imaginación, sino que también son verdaderas, en la medida en que tienen un fundamento material real. Por lo tanto, el pensamiento especista sobre los animales no es la base de la explotación animal, sino más bien el reflejo ideológico de esta. Marco Maurizi aborda esta cuestión: “No explotamos a los animales porque les consideramos inferiores, sino que los consideramos inferiores porque los explotamos”⁵. Sin embargo, de esto también se deduce que es crucial determinar las formas históricamente específicas en las que esta relación está organizada. Después de todo, no existe un trabajo social universal que impulse el proceso de civilización; solo el trabajo social en formas de organización históricamente particulares.

X.

No solo las relaciones político-económicas de la sociedad capitalista actual, sino también sus relaciones previas han formado clases que se enfrentaran entre sí de forma

5 Texto original (traducción propia): «We do not exploit animals because we deem them to be inferior, rather, we deem animals to be inferior because we exploit them».

antagónica. El conflicto entre las clases, que resulta de sus intereses opuestos, sigue siendo el motor de la historia hasta el día de hoy. En consecuencia, el *Manifiesto del Partido Comunista* dice: “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”.

Dentro de la sociedad de clases burguesa-capitalista contemporánea, la organización del trabajo social está basada en dos relaciones sociales: la organización del trabajo por medio del mercado —que presupone que el trabajo es una mercancía— y las relaciones de clase —trabajadores y capitalistas se enfrentan en el proceso de producción. Los capitalistas poseen los medios de producción (o el capital necesario para su adquisición), por lo que compran instrumentos de trabajo, sujetos de trabajo y mano de obra —ofrecida por los trabajadores asalariados que no tienen nada más que vender— y los utilizan en el proceso de producción. El producto vuelve a asumir la forma de la mercancía que se vende con fines de lucro. Sin embargo, este beneficio, cuya acumulación es la razón y el propósito de la producción capitalista, no cae del cielo. Solo se puede obtener explotando a los trabajadores: trabajan más allá del punto en que han producido un valor equivalente a su salario; por lo tanto, producen una plusvalía que no está a su disposición, sino a la de los capitalistas. Los capitalistas, escribe Marx en el tercer volumen de *El Capital*, construyen “una verdadera sociedad masónica frente a toda la clase obrera”.

Por lo tanto, dado que la sociedad capitalista incluye explotadores y explotados, no toda la especie humana explota a los animales. En cambio, la explotación de los animales y de los trabajadores asalariados se lleva a cabo, sobre todo, siguiendo los intereses y bajo la dirección de la clase dominante. Por supuesto, la explotación de los animales y la explotación de los trabajadores asalariados difieren cualitativamente, y estos últimos no actúan necesariamente en solidaridad con los animales solo porque también están siendo oprimidos y explotados. De hecho, son los trabajadores de los mataderos quienes matan a los animales. Pero las relaciones capitalistas de producción no solo están basadas en un antagonismo entre capitalistas y clase obrera, sino también entre la clase dominante y la naturaleza y los animales. La clase dominante organiza la explotación de los animales de forma industrial y se beneficia sustancialmente de ella. En consecuencia, como escribe Marx, “la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza”⁶. Esto, por supuesto, incluye a los animales. Para responder a la pregunta de por qué no sólo los trabajadores son explotados

⁶ Marx, K. (1843) «Sobre la cuestión judía».

bajo el capitalismo, sino también los animales –i bien de una manera cualitativamente diferente– hay que examinar la posición y la función que los animales heredan en esta forma de organización del trabajo social y, por lo tanto, la forma capitalista específica de explotación animal.

XI.

Los animales no participan inmediatamente en las relaciones sociales características del capitalismo como individuos activos: no compran ni venden nada en el mercado, ni siquiera su trabajo; cuando gastan su trabajo en el proceso de producción, no reciben un salario a cambio... Por consiguiente, los animales no producen plusvalía y no forman parte de la clase obrera. Su explotación corresponde a lo que Marx describe como explotación de la *naturaleza*: en virtud de los derechos de propiedad burgueses y del poder económico de que disponen, los capitalistas sacan provecho del decadente trato a los animales y la naturaleza. No se trata de una explotación en el sentido de la teoría del valor-trabajo, pero Marx tampoco limita la noción de explotación a la producción de plusvalía y ciertamente no concluye que los esclavos no son explotados de la observación de que tampoco producen plusvalía.

Como no pueden resistirse de manera organizada, los animales son apropiados, al igual que otros materiales naturales, como medios de producción libremente disponibles, es decir, como instrumentos de trabajo (como máquinas para la producción de huevos, leche, carne, etc.) y sujetos de trabajo (cuero, carne para su procesamiento posterior, etc.). En la práctica, los trabajadores asalariados realizan dicha apropiación, a menudo de forma violenta. Ejecutan, bajo el mando del capital, una producción de plusvalía, que en la industria animal abarca la matanza y el ordeño, así como la realización de vivisecciones y otras actividades similares. Los productos animales o derivados de ellos son procesados por trabajadores asalariados y, finalmente, vendidos como mercancías. Por lo tanto, la producción de beneficios no solo se basa en la explotación de los trabajadores asalariados, sino también en la de los animales en particular y en la de la naturaleza en general. Con el propósito de maximizar las ganancias que se obtienen a través de la explotación de los animales, los capitalistas se esfuerzan por integrar a los animales en el proceso de producción de la manera más eficiente posible, lo que implica abstraerlos de sus cualidades, entre las que se encuentra su capacidad de sufrir.

XII.

De todo esto se deduce que solo un antiespecismo materialista histórico es capaz de explicar y de analizar integralmente las relaciones humano-animales; al examinarlas más de cerca, se revelan como relaciones de explotación y dominación entre el capital, por un lado, y el proletariado, los animales y la naturaleza, por otro. El materialismo histórico le abre nuevas perspectivas al antiespecismo para el análisis y para la crítica de la sociedad de clases burguesa e identifica áreas en las que el orden capitalista se muestra vulnerable y que necesitan ser atacadas para liberar a los animales de la explotación.

En efecto, de la crítica de la economía política no se puede concluir que los animales serían liberados automáticamente dentro de una sociedad socialista o comunista. Sin embargo, la lucha contra el dominio del capital y su expropiación son condiciones previas necesarias para que pueda tomarse colectivamente la decisión: ¡liberaremos a los animales!

Mientras persista la relación del capital y, con ella, el control de la clase dominante sobre lo que se produce, cómo y por qué medios, el capital se apropiará e incorporará en el proceso de valorización todo aquello que no se puede salvar o que no puede luchar contra esta apropiación.

Por qué el Marxismo debe ser antiespecista

XIII.

Para los marxistas, mucho de lo que se ha dicho hasta ahora no es nuevo. El materialismo histórico y la crítica marxista de la economía política son, después de todo, el principio rector de sus análisis económicos y políticos. Por lo tanto, podrían encogerse de hombros y decirles a los liberadores de animales: “Bien visto. Ahora, dejen de moralizar y comiencen a luchar contra el capitalismo con nosotros”. ¡Y tendrían buenas razones para ello!

Sin embargo, pensamos: si uno se toma en serio el materialismo histórico, debe reconocer que humanos y animales no solo comparten historia; sobre todo, las clases oprimidos y explotados y los animales tienen el mismo enemigo, que se beneficia de su explotación y es responsable de ella, al tiempo que organiza —de diferentes maneras— su opresión: la clase dominante. Además, les marxistas deben reconocer que, debido a sus

efectos sociales y ecológicos perjudiciales, el alcance actual de la producción animal es objetivamente irracional y obstruye el progreso social.

XIV.

El nivel actual de desarrollo de las fuerzas productivas no solo nos permite pensar en resolver el sufrimiento social de los animales y plantear la cuestión de incluirlos en la lucha por la liberación. Una mirada a la huella de carbono de la industria cárnica o a su consumo irracional de recursos naturales también pone de manifiesto la urgente necesidad de desarrollar una posición marxista sobre el trato social con los animales. En la actualidad, la contradicción entre capitalismo y naturaleza ha alcanzado una escala tal que amenaza la supervivencia de la especie humana, y la producción animal industrializada contribuye de manera significativa a esta amenaza.

Hoy en día, la explotación animal no solo es objetivamente innecesaria, sino irracional y contraproducente, pues provoca un consumo excesivo y creciente de recursos como el agua y la soja, que no se utilizan para fines significativos, sino para la producción de carne, leche y huevos, y que no se distribuyen de forma racional. Los daños ecológicos causados por la tala de bosques tropicales, los monocultivos o la contaminación del agua ya son parcialmente irreversibles. Por lo tanto, quienquiera que crea poder ignorar la producción de carne o incluso transponerla a una operación socialista es engañado por la imagen ingenua y romántica de la producción industrializada de alimentos que los *lobbies* capitalistas están promoviendo. En cambio, la conversión de la industria alimentaria y cárnica en una industria ecológicamente sostenible, vegana y socialmente planificada sería una demanda socialista oportuna.

Es bien sabido que la utilización y el consumo de animales tienen un papel importante en la historia de la civilización humana. Sin embargo, esto no justifica que la tendencia haya persistido hasta la actualidad: las fuerzas productivas actuales no solo permiten la simpatía por el sufrimiento de los animales, sino que también hacen posible y necesario reestructurar las relaciones de producción. Del mismo modo, como pretendemos demostrar mediante las presentes tesis, los marxistas no tienen motivos razonables para no hacerlo.

El hecho de que el potencial tecnológico del capitalismo desarrollado permita el progreso histórico no debe ocultar el hecho de que también permite destrucción a gran escala: comprende la posibilidad de la liberación y, al mismo tiempo, la reificación total, el desprecio y la aniquilación de la vida. Para que las fuerzas productivas modernas dejen

de ser fuerzas destructivas y empiecen a convertirse en medios para el desarrollo del progreso y el bienestar, aquellos que tienen un interés mutuo en ello deben unir sus fuerzas y cambiar las relaciones sociales; de esta forma, las fuerzas productivas ya no se desplegarían en beneficio de unos pocos, sino que se desarrollarían y aplicarían en beneficio de todos. Por tanto, proponemos que los marxistas y los liberadores de animales unan fuerzas en su lucha por un proyecto revolucionario y verdaderamente civilizador: la liberación de los seres humanos, los animales y la naturaleza.

XV.

En contraste con las concepciones idealistas de la historia, los materialistas históricos asumen que la lucha de clase, y no las ideas, son el motor de la historia humana. Esta lucha se basa en el hecho de que, en las sociedades de clases, los intereses de las clases antagónicas nunca pueden reconciliarse. Este antagonismo solo puede disfrazarse o, más bien, mantenerse latente por medio de mecanismos ideológicos, religiosos, políticos, legislativos... Y la clase dominante se esfuerza por asegurar que esto suceda, y lo hace imponiendo sus ideas como las ideas dominantes.

Así como hay diferencias cualitativas en las funciones de los animales y los trabajadores asalariados dentro del proceso de producción y explotación, el papel que los animales heredan en la lucha contra la clase dominante también es diferente al de los trabajadores asalariados. Estos pueden organizarse para defenderse, planear huelgas y manifestaciones o pensar en una sociedad liberada, pero, sobre todo, en contradicción con los animales, pueden analizar las condiciones sociales en las que están siendo explotados y dominados y, en consecuencia, establecer medidas concretas para organizar su propia liberación. Mientras que la clase obrera puede ser *sujeto de su propia liberación*, los animales, en cambio, solo pueden ser *objeto de liberación*.

Cuando se aborda la cuestión de la liberación animal, los marxistas tradicionales suelen mencionar esta diferencia entre los trabajadores asalariados y los animales. Sostienen que no se puede deducir ninguna necesidad histórica para la liberación de los animales a partir de un análisis social reflejado sistemáticamente. Esto es correcto: cuando se trata de su implementación, la liberación animal es esencialmente una cuestión político-económica y su necesidad no se puede deducir inmediatamente de un análisis del capital. Sin embargo, a este respecto, la cuestión de la abolición de la esclavitud salarial no es muy diferente. La lucha de clases organizada desde *abajo* como necesidad histórica no puede deducirse del análisis de las relaciones de capital y de la comprensión de que la

lucha de clases es la fuerza motriz de la historia; solo existe cuando los trabajadores asalariados deciden asumirlo políticamente.

Los marxistas revolucionarios no solo analizan el modo de producción moderno, sino que también toman la decisión política de luchar contra su subyugación al capital basándose en sus propias experiencias, su sufrimiento, su conciencia de que actúan bajo una explotación capitalista y su conocimiento de “las condiciones materiales de producción, que son la única base real para una forma superior de sociedad cuyo principio fundamental es el desarrollo pleno y libre de todos los individuos”, en palabras de Marx⁷.

Quien haya aceptado que la liberación es absolutamente necesaria para acabar con el sufrimiento y la explotación producidos socialmente no tiene otra razón —que no sea ideológica— para excluir a los animales de este esfuerzo. El análisis de las relaciones de capital como relaciones centrales de explotación y dominación en la sociedad actual muestra que la producción de ganancias capitalistas no se basa únicamente en la explotación de los trabajadores asalariados, sino también en la explotación de los animales (y de la naturaleza en general). La producción capitalista, en la que la interacción entre la sociedad y la naturaleza se organiza para maximizar los beneficios, agota simultáneamente las fuentes originales de toda la riqueza: la tierra y el trabajo (Marx). Una lucha inflexible por la abolición de esta relación debe incluir, por lo tanto, la lucha por la liberación de los animales y de la naturaleza.

XVI.

Por lo tanto, una vez que uno ha decidido luchar por la liberación, no hay razón alguna por la que se pretenda acabar con el sufrimiento social excluyendo, al mismo tiempo, a los animales (según algunos marxistas, así ocurre incluso en el comunismo). De hecho, a pesar de todas las diferencias cualitativas en la explotación de los trabajadores asalariados y de los animales, tanto los seres humanos como los animales tienen la capacidad de sufrir, aunque este sufrimiento adopte formas diferentes. Sería incoherente y producto de una falsa conciencia establecer una distinción clara y absoluta entre humanos y animales en lo que se refiere a esta capacidad, puesto que se ha establecido de común acuerdo, a pesar de las diferencias graduales que se han desarrollado sociohistóricamente.

En este sentido, muchos camaradas marxistas objetan que hablar de sufrimiento constituye moralismo y que la moral no puede proporcionar la base para una política

⁷ Marx, K. (2013) *El Capital*, cap. 22, sec. 3.

anticapitalista consciente de clase. Después de todo, no se puede luchar contra la burguesía con empatía o con simpatía, sino con una organización y una línea política deliberada desarrollada sobre la base de un análisis concreto de la situación concreta. Y esto es correcto, pero, aun así, cometen dos errores: juzgan mal el significado materialista histórico del sufrimiento y confunden la existencia genuina de la moralidad con el moralismo burgués.

El sufrimiento sobre el que estamos escribiendo aquí no es una categoría idealista, sino una categoría materialista histórica. No se trata de la enfermedad del amor o del dolor de muelas, sino del sufrimiento que se basa necesariamente en la organización de la sociedad y en sus relaciones de producción, por lo que debe ser aliviado y abolido. La voluntad de hacer precisamente esto es una propulsión esencial de la lucha de clases y la solidaridad; es parte integrante de la chispa del materialismo histórico. Descuidar el sufrimiento en la teoría marxista significa, en consecuencia, negar un elemento importante de su fundamento.

Incluso la política, en el mejor sentido marxista, está inicialmente motivada por la moral. Como hemos demostrado, el sufrimiento de la esclavitud (salarial) y la explotación son catalizadores de la búsqueda de posibilidades para abolir el capitalismo. La comprensión de que la explotación, la opresión, el imperialismo, etc. es inherente al capitalismo o, en otras palabras, que genera las condiciones en las que sufrimos, hace que los marxistas analicen y critiquen la sociedad y que, sobre esta base, hagan política revolucionaria.

Por lo tanto, podemos establecer que los marxistas también se ven motivados por un impulso moral, esencial para la decisión de volverse políticamente activos, así como para promover mensajes políticos. Sin embargo, no se detienen ahí. Más bien, detectan las limitaciones políticas y económicas de la empatía y hacen de la experiencia del sufrimiento el punto de partida de un análisis materialista histórico de la sociedad. Así deducen la necesidad política de organizarse no exclusivamente a partir de la experiencia colectiva de sufrimiento de los explotados. La deducen más bien de la comprensión de la posición objetiva que ocupan los trabajadores asalariados en el tejido social y de cuales posibilidades esto incluye para la lucha de clases desde abajo.

Esta es la diferencia entre la moral y el moralismo: la moral revolucionaria entiende que «una moral realmente humana que esté por encima de las contraposiciones de clase, y por encima del recuerdo de ellas, no será posible sino en un estadio social que

no solo haya superado la contraposición de clases, sino que la haya además olvidado para la práctica de la vida». (Engels)⁸.

XVII.

Mientras no se supere el antagonismo de clase, también persistirá la alienación de los trabajadores de su producto de trabajo, de sí mismos, del proceso social de producción y de la naturaleza. En la industria animal, esta alienación debe ser extrema para que los trabajadores asalariados puedan dañar a las criaturas capaces de sufrir en el proceso de producción y para procesarlas industrialmente, es decir, para matarlas. Dentro de la explotación capitalista de los animales, perdemos la conciencia de que compartimos una comunidad esencial con los animales: que también nosotros poseemos un cuerpo tormentoso y, en última instancia, ser un ser humano también significa ser un animal. La supresión de la naturaleza interna de los seres humanos es, al mismo tiempo, tanto una condición como una consecuencia del modo capitalista de organizar el trabajo social.

XVIII.

Si tenemos en cuenta todo esto, no hay razón para no concluir que la indignación que experimentamos ante la brutalidad del capitalismo que nos lleva a un análisis marxista de la sociedad y a la resistencia es la misma que experimentan los liberadores de animales ante el sufrimiento de los animales. El enemigo de los animales —el capital— es también enemigo de los humanos. Como marxistas, como anticapitalistas, debemos convertir este impulso de solidaridad en combustible para la vida y entender la posición objetiva de los animales dentro del proceso capitalista de producción, reconociendo que constituyen criaturas oprimidas a cuya costa la clase dominante acumula su riqueza. La lucha de clases por la liberación de los animales es, en sí misma, la lucha por la liberación del proletariado.

⁸ Engels, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, sec. 1, ap. IX. Moscú: Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso.

Bibliografía

Marx & F. Engels, “Carta a Jose Bloch” En Königsberg (1895), en *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. III.

Marx, K. (1843) “Sobre la cuestión judía” (Die Judenfrage), Braunschweig.

Marx, K. (1995) *El capital*, México, FCE.

Engels, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, sec. 1, ap. IX. Moscú: Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso.

XVIII TESES SOBRE MARXISMO E LIBERTAÇÃO ANIMAL¹

XVIII TESIS SOBRE MARXISMO Y LIBERACION ANIMAL

XVIII THESIS ON MARXISM AND ANIMAL LIBERATION

Bündnis Marxismus und Tierbefreiung
Alliance for Marxism and Animal Liberation
Aliança pelo Marxismo e a Libertação Animal
Email: mutb@riseup.net
Tradução: Monalisa Almeida Cesetti Gomyde
Revisão: Maila Costa e Sabrina Fernandes

¹ Primeira publicação na Alemanha: janeiro, 2017 / Edição inglesa: agosto, 2018.

Gostaríamos de agradecer a André e Keith pela tradução inglesa. Apesar de seu suporte toda a responsabilidade por eventuais erros é nossa. Contato: facebook.com/marxismusundtierbefreiung | E-mail: mutb@riseup.net

Apoio financeiro e doações podem ser feitos através das seguintes contas:

Alemanha: TAN, HypoVereinsbank, BIC: HYVEDEMM300 IBAN: DE13 2003 0000 0003 6034 38

Suíça: Aktion Tierrechte, 8000 Zürich IBAN: CH18 0900 0000 8574 1502 6

Nem a esquerda marxista nem os movimentos de defesa dos animais e de libertação decidiram unir-se à construção de uma sociedade socialista. No entanto, nós a defendemos: marxistas e ativistas de libertação animal têm o mesmo inimigo: a burguesia. As teses expostas neste artigo justificam porque devem se unir em nome de um projeto verdadeiramente revolucionário.

Palavras-chave: Marxismo; libertação de animais; classe trabalhadora.

Ni la izquierda marxista ni los movimientos de derechos y liberación animal han decidido unirse a la construcción de una sociedad socialista. Sin embargo, lo defendemos: los marxistas y los activistas de la liberación animal tienen el mismo enemigo: la burguesía. Las tesis expuestas en este artículo justifican las razones por las que deben unirse en nombre de un verdadero proyecto revolucionario.

Palabras clave: Marxismo; liberación animal; clase trabajadora.

Marxism and the liberation of animals are two things which, at first glance, do not seem to have much in common. Neither did the former make waves for being particularly animal-loving, nor are animal lovers known for taking up the cause of liberating the working class and the construction of a socialist society.

Key words: Marxism; animal liberation; working class.

Introdução

O marxismo e a libertação animal são duas coisas que à primeira vista não parecem ter muito em comum. Nem o primeiro é conhecido por ser particularmente a favor dos animais², nem os defensores dos animais são conhecidos por aderirem à causa da libertação da classe trabalhadora e à construção de uma sociedade socialista.

Muito pelo contrário: o marxismo clássico tem pouco apelo entre os ativistas pelos direitos dos animais, predominantemente autonomistas-anarquistas; é compreendido como uma teoria simplista e como uma ideologia autoritária que se tornou obsoleta com o fim do socialismo que de fato existiu. Apesar da crítica ao capitalismo e do vocabulário do movimento de trabalhadores ('companheiro', 'classe') estarem recuperando sua popularidade na esquerda radical, ainda não se sabe como lidar com marxistas tradicionais. Marxistas são considerados como pessoas que notoriamente são avessos aos animais e apenas discutem questões econômicas e que, por muitas vezes, são indistinguíveis de mesquinhos que não querem abandonar seu churrasco.

Por sua vez, marxistas também não veem com bons olhos os ativistas pela libertação animal: esses são vistos como estranhos ascéticos e burgueses moralistas que se engajam em causas insignificantes ao invés de focar em questões centrais. É esperado que se engajem em ações e alianças na luta de classes, mas que deixem sua 'loucura pelos animais' de fora. Muitos camaradas começam a suar frio ao ponderar uma sociedade em que ambos, humanos e animais estejam libertos da exploração e da opressão, já que isso significaria abrir mão de sua carne e de seu queijo. E, de qualquer forma, Friedrich Engels já havia zombado dos "Herren Vegetarianer"³, que subestimaram a importância do consumo de carnes na história da civilização humana e eram, no melhor dos casos, socialistas utópicos.

Todavia, nós rejeitamos essa oposição e acreditamos que a análise materialista histórica e a crítica da sociedade desenvolvida por Karl Marx e Friedrich Engels, que suas políticas correspondentes e que a luta pela libertação animal de um sofrimento socialmente produzido são necessariamente compatíveis. Por um lado, as demandas pela libertação animal são de fato moralistas se não analisarem as condições históricas específicas nas quais a exploração de animais acontece e quais mudanças sociais são

²Nota das revisoras: *Embora em português o termo preferido por ativistas da causa animal seja "animais não-humanos", nós mantivemos o uso simplificado de "animal" na tradução conforme a versão original.*

³"Senhores vegetarianos" – tradução literal. N. T.

necessárias para abolir essa exploração. Por outro lado, no entanto, toda crítica marxista da sociedade permanece incompleta se não considera o fato de que para gerar lucro as classes dominantes não apenas exploraram as classes oprimidas dentro da história da luta de classes, mas também os animais (e a natureza).

De um lado a exploração dos trabalhadores assalariados, de outro a dos animais: elas têm diferenças qualitativas na forma como foram desenvolvidas historicamente e suas relações com os meios de produção também permanecem diferentes atualmente. Mas apesar de todas as diferenças, no entanto, a classe trabalhadora e os animais têm uma história em comum na qual ambos enfrentaram as classes dominantes de formas antagônicas enquanto seres humilhados, oprimidos, sofredores e abandonados; a primeira como sujeitos, os segundos como objetos de libertação. Consequentemente, nós defendemos que a ideia da libertação animal permanece inconsistente quando repudia a crítica materialista histórica da sociedade. Simultaneamente, o marxismo permanece igualmente inconsistente ao se recusar a reconhecer que hoje a libertação animal deve ser integral à teoria e política marxista contemporânea. Em primeiro lugar, o atual estágio do desenvolvimento das forças produtivas não só torna essa libertação possível, mas também necessária. Em segundo lugar, qualquer um que aspire a criar um mundo sem exploração, dominação e sofrimento socialmente produzidos e objetivamente evitáveis deve também reconhecer o sofrimento dos animais e lutar pela sua abolição. Tentativas isoladas de unificar a libertação animal e o marxismo já aconteceram na história da esquerda e do movimento dos trabalhadores, mas elas ainda não foram amplamente aceitas até hoje. As teses a seguir explicam por que marxistas e ativistas pela libertação animal não devem ser compelidos a entrarem em um casamento forçado e sim se unirem em um laço para a vida.

Por que o antiespecismo deve ser marxista

I.

A sociedade capitalista moderna reconhece os animais apenas como portadores materiais de valor e como um meio de produção do capital, como meio de trabalho e como sujeitos de trabalho fornecidos pela natureza gratuitamente, desde que nenhum trabalho humano seja usado para captá-los.

Os executivos da indústria da carne, o coração do complexo da exploração animal, ganham bilhões através da matança de animais. Apenas na Alemanha, um faturamento recorde de até 40 bilhões de euros por ano é alcançado com a morte de mais de 60 milhões

de porcos, 3,5 milhões de vacas e 700 milhões de frangos, patos e gansos anualmente. Até mesmo na Suíça, o volume da venda chega à 10 bilhões de francos suíços. Em circos e zoológicos, animais “exóticos” são usualmente mantidos em condições atrozes para performar espetáculos dolorosos e atordoantes. Animais são mortos durante caçadas em nome da diversão de caçadores majoritariamente ricos. Eles servem como objetos de pesquisa e trabalho em experimentos, enquanto isso a indústria pet os procria e vende como brinquedos. Essas condições são horríveis e brutais e qualquer pessoa que as testemunha, e que não tenha uma relação completamente alienada com o meio ambiente, sente pelo menos algum tipo de empatia por seres sencientes ao ver seu sofrimento.

Como consequência, o comprometimento pelo fim da exploração animal muitas vezes começa com o reconhecimento do horror da matança de animais em grande escala e da sua degradação ideológica. Simultaneamente, tal comprometimento pode começar com um impulso de solidariedade na busca por uma explicação acerca dessa exploração e por uma forma de a abolir. A empatia com o sofrimento dos animais leva a uma reflexão teórica acerca da relação entre humanos e animais e produz a faísca do impulso de tornarmo-nos ativos na luta pela libertação animal. Mas como esse impulso acontece na prática? Vejamos a teoria e a prática do movimento pela libertação animal atual.

II.

Resumidamente e simplificadamente, o movimento pelos direitos dos animais e pela libertação animal em língua alemã é dominado pela corrente teórico-política que o filósofo marxista Marco Maurizi descreve como “antiespecismo metafísico”. Ela é composta por três principais escolas de pensamento:

- **Filosofia moral burguesa**, na tradição de Peter Singer, Richard Ryder, Tom Regan, Hilal Sezgin e outros.

- **Crítica jurídica liberal**, cuja figura principal por muito tempo foi Gary Francione. Autores como Will Kymlicka e Sue Donaldson se juntaram a ele recentemente.

- **Antiautoritarismo pós-estruturalista social liberal**, que se baseia nas ideias de Carol J. Adams, Donna Haraway, Birgit Mütherich, Jacques Derrida e outros.

A filosofia moral antiespecista burguesa é a linha predominante em muitas organizações e iniciativas, como a PETA, que fazem demandas políticas pelos direitos dos animais e bem-estar animal e apelam aos consumidores, ao Estado e às instituições

privadas por meio de petições, lobby, campanhas, oferecendo consultorias e assim por diante.

A crítica jurídica liberal faz uma ponte entre a filosofia moral e o antiautoritarismo. Dependendo de sua interpretação e da afinidade com uma das duas teorias políticas, ela pode se voltar para um ou para o outro lado. Isso também explica, até certo nível, o acordo geral entre os movimentos pelo bem-estar animal, direitos dos animais e libertação animal de que os direitos dos animais são um objetivo pelo qual lutar.

O antiautoritarismo pós-estruturalista social liberal antiespecista faz sua aparição política na forma da esquerda extraparlamentar, inspirado pelo autonomismo e pelo anarquismo, respectivamente. Esse autonomismo antiespecista representa o núcleo da ala abolicionista dos movimentos pelos direitos dos animais e pela libertação animal.

III.

A filosofia moral burguesa antiespecista lida com a questão dos motivos pelos quais o sofrimento dos animais é considerado diferente do sofrimento humano, ou, mais precisamente, por que tais diferenças fornecem a base moral para ações.

Consequentemente, essa linha critica as justificativas comuns para matar e utilizar animais – por exemplo, que animais não são racionais e não possuem habilidades cognitivas, que o sofrimento animal é diferente em qualidade e menos grave que o sofrimento humano, assim por diante. Ela também revela as contradições internas dos argumentos a favor da morte e uso de animais ao apontar que nem todos os animais carecem de habilidades cognitivas e que nem todos os humanos são igualmente capazes de executar tarefas cognitivas. Além disso, mesmo dentro da humanidade as formas de sofrimento diferem tanto que nós mal podemos falar de um sofrimento humano universal em oposição a um sofrimento animal universal. Como consequência dessas inconsistências, os defensores da filosofia moral antiespecista afirmam que não há justificativas razoáveis para fazer distinções morais significativas entre os sofrimentos animal e humano e, logo, questionam por qual motivo essas distinções ainda assim são feitas na prática. A resposta: pois a sociedade humana é permeada pelo especismo, isto é, a suposição ideológica de que a espécie humana é superior. O argumento é de que, assim como o racismo ou o sexismo, o especismo estabelece fronteiras normativas que não podem ser justificadas e, consequentemente, não possuem fundamento algum. Ao contrário, de acordo com Singer, o especismo, definido como “preconceito ou a atitude

tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros de sua própria espécie e contra os de outras”, é a razão pela qual os animais são discriminados.

O mérito dessa filosofia moral está no fato de que a ideologia especista é confrontada em suas próprias reivindicações inconscientes. No entanto, a filosofia moral antiespecista burguesa possui numerosos problemas: estritamente falando, ela não explica o por que dos animais serem explorados, por que são transformados em objetos de uso econômico; antes, ela explica como os diferentes tratamentos a animais e humanos são legitimados e protegidos sob as circunstâncias sociais atuais. Essa é uma distinção importante. Logo, a filosofia moral burguesa pode nos dizer que forma de pensamento justifica que humanos não sejam assassinados em abatedouros e por qual razão, no caso dos animais, o assassinato não é eliminado, por exemplo. Ainda assim, ela não pode contribuir substancialmente com nada no que concerne a origem e a função da exploração animal, ou, mais especificamente, explicar o significado do abatedouro enquanto uma atividade industrializada e para qual propósito os animais são mortos nele. Ao invés disso, ela reduz todas essas questões a atos, visões e práticas abstratas e individuais, tratadas em isolamento completo em relação ao funcionamento da sociedade capitalista. Além disso, tal filosofia moral é a-histórica: seu assunto é a ideologia especista da sociedade burguesa no aqui e no agora. Ela está interessada na história das relações entre humanos e animais apenas nos termos da história da ideologia, se é que está; ela não é capaz de nos dizer nada a respeito da origem social e da gênese da ideologia especista.

IV.

A teoria liberal dos direitos dos animais tenta explicar o motivo pelo qual os animais, diferente dos humanos, não possuem liberdades civis, por que são tratados como objetos, mas não como sujeitos da lei. Sua resposta é essencialmente tautológica: pois os animais são definidos como propriedade pela lei. Seguindo essa linha de argumentação, por serem normativamente determinados pela lei como propriedade humana, todo conflito de interesse sério entre espécies levará criaturas não-humanas à derrota. O status de propriedade conferido aos animais, então, prepara o caminho para a exploração institucionalizada dos animais. Dependendo da respectiva leitura político-científica, o problema concerne a falta de direitos básicos tanto negativos quanto positivos análogos aos direitos humanos. Defensores dessa teoria concluem que a lei atual é baseada em um preconceito moral que privilegia humanos sobre os animais, de forma similar a que

brancos eram favorecidos em relação a negros escravizados. A teoria jurídica exclui os animais da possibilidade de serem sujeitos de direito por definição.

A crítica ao fato jurídico de que animais são legalmente considerados “coisas” e/ou “propriedade” de pessoas físicas ou jurídicas não perdeu nenhuma validade atualmente. No entanto, nem normas legais nem as teorias do direito explicam por si mesmas a exploração animal. Animais não são apenas propriedade privada porque a lei o diz ou porque juristas presumem que eles são. A posse privada (dos meios de produção) é constitucional pois a lei é a expressão jurídica das relações burguesas de produção e troca. No curso da luta de classes, a classe dominante tem degradado a natureza no geral e os animais em particular como um meio de produção ao seu dispor, ela assegurou tal hierarquia juridicamente e a estipulou como universalmente aplicável. Por essa razão, é legal hoje um ser humano tratar um animal como sua propriedade. Normas legais permitem a exploração animal por serem burguesas, não apenas por serem especistas.

Contudo, há instâncias em que teóricos dos direitos dos animais também contribuíram com o enfoque na perspectiva analítica a despeito das mistificações legalistas e antiespecistas inerentes às suas posições. Em particular, entre as irrevogáveis conquistas da crítica jurídica antiespecista está a forma como ela ressalta as maneiras pelas quais o status jurídico dos animais permite uma exploração econômica deles mais eficiente e como, ao mesmo tempo, ele promove a cumplicidade política necessária da sociedade civil – em outras palavras, como as já existentes leis de bem-estar animal asseguram, ao invés de prevenir, a exploração e opressão dos animais.

Todavia, pesa ainda mais o fato de que a teoria dos direitos dos animais é subserviente às ilusões burguesas acerca do estado e da lei. Teóricos dos direitos dos animais rompem a conexão com a economia capitalista por um lado e pelo outro chegam a propagar o estado burguês e sua forma jurídica como uma referência para políticas progressistas. Certamente, é legítimo, até onde possível, recrutar instituições federais e leis como ferramentas na luta contra a indústria animal. Entretanto, a demanda por transformar animais em cidadãos ou sujeitos de direito é ideológica. Isso é especialmente verdade se considerarmos o contexto em que, mesmo entre humanos, a lei e o estado não garantem, e sim minam, a liberdade, igualdade e fraternidade.

V.

A crítica antiespecista pós-estruturalista do poder procede de forma bem parecida à filosofia moral burguesa, mas radicaliza as considerações éticas acerca das relações entre

humanos e animais. Ela levanta principalmente a questão de como os animais foram introduzidos no mundo como uma construção social e defende que essa construção é continuamente reproduzida através, por exemplo, das religiões, publicações literárias, publicitárias, e aquelas das ciências sociais e biológicas – desde a Bíblia, passando por Descartes a Kant. Ela afirma em uníssono que o especismo é o resultado de uma construção dualista da natureza e da sociedade, “o grande discurso ocidental” (Coetzee) sobre o humano e o animal. Além disso, defensores dessa linha ressaltam que enquanto todas as características que foram de alguma forma benéficas ao progresso da civilização humana – razão, ciência, ímpeto, racionalidade, etc. – são relacionadas à sociedade, o lado da natureza é relacionado a tudo que foi suplantado e abandonado neste processo – espiritualidade, intuição, afetividade, magia, etc. De acordo com essa interpretação, tal construção dualista continua na relação entre humanos e animais: humanos são construídos como razoáveis, racionais e sujeitos capazes de análise, que são colocados acima dos animais, esses últimos construídos como criaturas irracionais da natureza, controlados por instintos e seus efeitos. Argumentar contra esse dualismo é a base da crítica antiespecista pós-estruturalista ao poder, de forma a explicar a dominação política de humanos sobre animais, o controle dos humanos sobre os animais e a exclusão dos animais da democracia.

Ao proceder desta forma, a abordagem antiespecista pós-estruturalista pouco se difere das abordagens feministas antiautoritarismo e antirracistas que examinam as formas de sexismo e racismo de maneiras similares. De acordo com essa perspectiva, o sexismo existe pois a mulher é construída como uma criatura emocional controlada por sensações e que necessita de proteção, enquanto o homem é construído como racional e “equilibrado”, possuidor de uma mente forte e capaz de se defender; a raiz do racismo, por sua vez, está na construção de um outro, por exemplo, povos e religiões que são degradados como primitivos em contraste às supostas nações ocidentais superiores.

A radicalidade da crítica antiespecista ao poder busca desmascarar a dualidade existente na ideologia especista, nomeando essa dualidade como um instrumento de dominação política e rejeitando colocar a luta contra uma ideologia como mais importante que as lutas contra outras ideologias. Por essa razão, antiespecistas autonomistas se opõem à exploração animal com a mesma convicção com a qual se opõem ao sexismo, racismo, homofobia e outros mecanismos sociais de exclusão que evidenciam a mentira na qual consiste a promessa de uma emancipação dentro do modelo burguês. É por esse motivo que a abordagem da “unidade de opressões” – conhecida em sua forma atual como interseccionalidade ou libertação total – é tão popular entre eles.

Em termos puramente analíticos, muitas das observações do antiespecismo antiautoritarismo estão corretas. O problema é que elas produzem meras descrições do discurso dominante acerca das relações entre humanos e animais e outras formas de opressão, mas não oferecem explicações sobre os motivos dessas relações serem como são e por que o discurso que criticam é tão predominante. Um antiespecista pós-estruturalista antiautoritarismo pode elucidar o caráter do dualismo entre animais e humanos na ideologia burguesa, isto é, como ele se apresenta enquanto uma forma de pensar ideológica nos discursos; no entanto, não pode determinar a origem ou a função de tal ideologia. Ele não oferecerá explicação alguma do que exatamente criou e continua a mediar o dualismo ideológico entre animais e humanos e sempre que alude a esse ponto sua análise torna-se fraca. Por isso, essa abordagem permanece fenomenológica, puramente formal e, acima de tudo, idealista, por considerar o mero pensamento (errado) o motor da história. E mais, a abordagem da “unidade de opressões” confunde a questão da inter-relação qualitativa entre diferentes tipos de opressão e sua origem com sua avaliação político-normativa. Por fim, é capaz apenas de padrões tautológicos de explicação: o especismo surge de um discurso especista. Teorias materialistas históricas são vistas geralmente como um tabu. A questão da correlação inerente e funcional entre modos de produção burgueses e a ideologia racista, por exemplo, é confundida com a questão acerca de se o capitalismo como modo de opressão é normativamente pior que o racismo ou um tema mais importante – e vice-versa. Logo, a tentativa de análise já é, a priori, rejeitada.

VI.

Podemos então estabelecer que a filosofia moral antiespecista, e sua versão mais radicalizada, o antiespecismo antiautoritarismo, assim como a crítica jurídica liberal não oferecem explicações úteis acerca da exploração animal e sua ocultação ideológica. Elas podem descrever a ideologia especista e as normas legais detalhadamente, determinar seus paralelos e pontos em comum, além de elucidar contradições internas nessas ideologias e leis. Contudo, elas não podem nos dizer como o pensamento ideológico sobre os animais e seu status como propriedade passaram a existir e por que na sociedade capitalista burguesa a exploração animal tomou precisamente a forma altamente tecnológica e industrializada que possui atualmente. Resumindo, elas não nos ajudam a entender os motivos pelos quais, no interesse de quem e como exatamente os animais são explorados na sociedade capitalista.

Tais deficiências teóricas têm consequências imediatas para a prática política: as três abordagens lidam exclusivamente com a funcionalidade interna da forma de pensar especista. Logo, cada forma de exploração animal é entendida como resultado de uma consciência especista – para elas a prática política dirigida à libertação animal é em primeiro lugar uma questão de pensamentos, comportamentos morais e normas jurídicas adequadas: o círculo de amigos, o açougueiro, o produtor de carne, os laboratórios de teste animal e seus lobistas – segundo essas abordagens, todos devem abandonar seu pensamento especista para que os animais sejam libertos. A prática social é aqui, acima de tudo, uma questão de consciência social, que é a soma das consciências de todos os indivíduos separadamente. A exploração animal e a libertação animal são reduzidas a um problema filosófico, epistemológico e, no melhor dos casos, jurídico. Filósofos morais, teóricos da lei e antiespecistas antiautoritarismo não explicam que aqueles que lucram com a exploração animal possuem um forte interesse em perpetuar as formas atuais de exploração animais e não explicam o motivo pelo qual possuem esse interesse.

VII.

Aqui é precisamente onde entra o marxismo. Os escritos iniciais de Marx e Engels discutem a relação entre o ser e a consciência, natureza e sociedade e, também, de humanos e animais. Marx e Engels colocam a questão sobre as formas pelas quais maneiras historicamente específicas de cognição e consciência se relacionam com o modo pelo qual a sociedade é organizada – em outras palavras, a questão do elemento da mediação entre o ser e a consciência. Sua resposta, simplificando grosseiramente, é: através do trabalho social nas respectivas relações de produção historicamente específicas. Humanos produzem, por meio de sua existência material, sua própria consciência, assim como as condições pelas quais essa consciência pode e deve mudar. É o trabalho social – a alteração ativa de condições pré-existentes – que modela a natureza e a funcionalidade da sociedade, enquanto também cria as bases para a compreensão de ambas. Logo, Marx e Engels dizem: nós precisamos olhar para o que produz o suposto dualismo entre o ser e a consciência, entre a sociedade e a natureza, o que medeia e influencia isso, o que constitui a relação inerente entre humanos, sociedade e natureza – e esse algo é o trabalho social em sua respectiva forma historicamente específica. Assim, a contradição entre a sociedade e os animais e a natureza não é simplesmente desenvolvida na mente das pessoas: o capitalismo como uma forma historicamente específica de organização social

do trabalho produz essas contradições constantemente de novo e de novo - dentro do processo de produção capitalista os animais e a natureza literalmente são feitos meros recursos a serem explorados.

Essa forma de entender a relação entre humanos, sociedade e natureza é a materialista histórica. É uma perspectiva materialista pois parte do princípio de que a existência social forma as bases da consciência; e seu materialismo é histórico pois não considera a existência como fixa e invariável, e sim compreende a existência como produzida socialmente pelos próprios seres humanos. Também existe um materialismo a-histórico, do qual Marx e Engels se desassociaram vigorosamente. A relação entre o ser e a consciência não é determinista, no sentido de um simples esquematismo, como Engels enfatiza: "A situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura — formas políticas da luta de classes e seus resultados: constituições estabelecidas pela classe vitoriosa uma vez ganha a batalha, etc., formas jurídicas, e mesmo os reflexos de todas estas lutas reais nos cérebros dos participantes, teorias políticas, jurídicas, filosóficas, visões religiosas e o seu ulterior desenvolvimento em sistemas de dogma - exercem também a sua influência sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos preponderantemente a forma delas. Há uma ação recíproca de todos estes momentos, em que, finalmente, através de todo o conjunto infinito de casualidades [...], o movimento econômico se afirmar fundamentalmente como algo inevitável."

VIII.

Se quisermos explicar, criticar e abolir a exploração dos animais, ao invés de lidar exclusivamente com os padrões que a legitimam, devemos nos apoiar nas ferramentas do materialismo histórico.

Em um de seus mais importantes textos, *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels mostram como humanos trabalharam passo a passo para sair da natureza através da repressão da natureza interna e externa, como aprenderam a usar e a subjugar a natureza e como, conseqüentemente, humanos produziram a diferença entre natureza e sua própria sociedade. De acordo com essa análise, humanos se produziram e se domesticaram ao aprenderem a dominar a natureza externa e interna através do trabalho. Marx e Engels ressaltam que seres humanos eram originalmente animais e que assim

continuum. No entanto, através do trabalho social, do desenvolvimento social da produção e da distribuição e através de sua evolução sócio-histórica, seres humanos alcançaram gradualmente uma diferença em relação a outros animais. Nas palavras de Marx e Engels: “Os homens podem ser distinguidos dos animais pela consciência, pela religião ou qualquer outra coisa que se queira. Eles mesmos começam a se diferenciar dos animais assim que começam a produzir seus meios de subsistência, um passo condicionado pela organização física. Ao produzir seus meios de subsistência, os homens estão indiretamente produzindo sua vida material.” Ao mesmo tempo, não ocorreu a Marx e Engels “contestar a habilidade dos animais de agir de forma planejada, pré-mediada,” como Engels escreve na *Dialética da Natureza*, “mas toda a ação planejada de todos os animais nunca pôde imprimir na natureza o selo de sua vontade.” Humanos, criaturas da natureza, que precisam satisfazer necessidades naturais como comida, bebida, e assim por diante, fazem isso, logo, não diferem categoricamente, mas gradualmente dos animais, e essa diferença gradual é resultado de sua própria práxis social político-econômica.

IX.

Portanto, o materialismo histórico oferece uma prolífica abordagem para explicar a história e o desenvolvimento das relações entre humanos e animais: elas são o resultado de um processo civilizatório no qual humanos saíram da natureza através do trabalho social e, então, produziram a diferença entre si mesmos e os animais não-humanos. Diferente do antiespecismo pós-estruturalista, por exemplo, o materialismo histórico não pode apenas descrever o dualismo entre humanos e animais, mas também pode explicá-lo. Além disso, pode identificar o trabalho social como o elemento pelo qual esse dualismo é constantemente reproduzido na prática. Segue que as percepções ideológicas dos animais não são apenas invenções da imaginação, mas de fato uma verdade, já que possuem bases materiais reais. O pensamento especista acerca dos animais, consequentemente, não é a base da exploração animal, mas sim o reflexo ideológico desta exploração. Marco Maurizi chega ao cerne da questão: “Nós não exploramos animais porque os consideramos inferiores, ao contrário, nós os consideramos inferiores porque os exploramos.” Ainda assim, devemos determinar as formas históricas específicas nas quais essa relação é organizada. Afinal de contas, não há nenhum trabalho social universal

que impulsiona o processo civilizatório, mas sempre apenas o trabalho social em formas historicamente particulares de organização.

X.

Não foram apenas as relações político-econômicas da sociedade capitalista atual que culminaram em classes que confrontam umas às outras antagonisticamente, mas também relações precedentes. O conflito entre as classes, que resulta de seus interesses opostos, continua sendo o motor da história até hoje. De acordo, o Manifesto do Partido Comunista diz: “A história de toda sociedade existente até hoje é a história da luta de classes.”

Dentro da sociedade de classes -capitalista contemporânea, a organização do trabalho social se baseia em duas relações sociais, a organização do trabalho pelo mercado – o trabalho é uma mercadoria – e relações de classe: trabalhadores e capitalistas confrontam-se no processo da produção. Os capitalistas possuem os meios de produção (ou o capital necessário para adquiri-los), logo eles compram os instrumentos do trabalho, objetos de trabalho e força de trabalho (a última oferecida pelos trabalhadores assalariados que não possuem nada além de sua força para vender) e os utilizam no processo de produção. O produto reassume a forma de mercadoria, que é vendida para gerar lucro. No entanto, esse lucro, cuja acumulação é a razão e o propósito da produção capitalista, não cai do céu. Ele pode apenas ser obtido através da exploração dos trabalhadores que trabalham para além do ponto no qual teriam produzido um valor equivalente ao seu salário; eles, logo, produzem um excedente que não está à sua disposição, e sim à disposição dos capitalistas. Esses, escreve Marx no terceiro volume do Capital, constroem "uma verdadeira confraria maçônica diante do conjunto da classe trabalhadora".

Portanto, considerando que existem ambos exploradores e explorados na sociedade capitalista, não é toda a espécie humana que explora os animais. A exploração dos animais e dos trabalhadores assalariados acontece primordialmente seguindo os interesses e sob a direção da classe dominante. Evidentemente, a exploração dos animais e dos trabalhadores difere qualitativamente e os trabalhadores não necessariamente agem em solidariedade com os animais apenas por também serem oprimidos e explorados.

Trabalhadores de abatedouros até mesmo matam animais. Mas as relações capitalistas de produção não se baseiam apenas no antagonismo entre capitalistas e a classe trabalhadora, mas também entre a classe dominante e a natureza e os animais. A classe dominante conduz a exploração industrialmente organizada dos animais e lucra substancialmente com isso. Adequadamente, Marx escreve, "a visão que se obtém da natureza sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza". Isso, evidente, inclui os animais. Para responder a questão do por que animais, e não apenas trabalhadores, são explorados sob o capitalismo – mesmo que de uma forma qualitativamente diferente – deve-se examinar a posição e a função que os animais herdam nessa forma de organização social do trabalho, e, logo, a forma capitalista específica de exploração animal.

XI.

Os animais não participam das relações sociais características do capitalismo como indivíduos ativos – eles não compram nem vendem nada no mercado, nem mesmo sua força de trabalho, e quando gastam sua força no processo de produção não recebem salários em troca. Logo, animais não produzem mais-valia e não pertencem à classe trabalhadora. Sua exploração corresponde ao que Marx descreve como exploração da natureza: em virtude dos direitos burgueses de propriedade e do poder econômico à sua disposição, os capitalistas lucram com sua relação perniciosa com animais e natureza. Isso não é exploração no sentido da teoria do valor-trabalho. Ainda assim, Marx não limita a noção de exploração à produção de mais-valia. E ele certamente não concluiu desde a observação de que pessoas escravizadas não produzem mais-valia que essas não são exploradas.

Considerando que os animais não podem resistir de forma organizada, eles são apropriados como qualquer outro material natural enquanto meios de produção gratuitos, isto é, enquanto instrumentos de trabalho (como se fossem máquinas para a produção de ovos, leite, carnes, etc.) e enquanto objetos do trabalho (couro, carne processada, etc.). Trabalhadores assalariados executam essa violenta apropriação na prática. Eles executam, sob a ordem do capital, a produção da mais-valia, que na indústria animal inclui matar, ordenhar, assim como também executar vivisseções e atividades similares. Os produtos produzidos pelos animais ou que são feitos deles são ainda mais processados por trabalhadores e, finalmente, vendidos como mercadorias. A produção de lucro se faz não só desde a exploração dos trabalhadores assalariados, mas também particularmente dos animais e da natureza no geral. Capitalistas, com o propósito de

maximizar os lucros garantidos através da exploração animal, ambicionam integrar os animais nos processos de produção o mais eficientemente possível. Eficientemente significa fazê-lo a partir da abstração de suas qualidades, entre elas a capacidade de sofrer.

XII.

Portanto, podemos concluir que apenas um antiespecismo materialista histórico prova ser capaz de explicar e analisar as relações entre humanos e animais de forma abrangente, as quais sob uma inspeção atenta se revelam como relações de exploração e dominação entre o capital, de um lado, e o proletariado, animais e a natureza de outro. Um antiespecismo materialista histórico abre novas perspectivas de análise e crítica da sociedade de classes burguesa e identifica áreas nas quais a ordem capitalista é vulnerável e que podem ser atacadas de forma a libertar os animais da exploração que sofrem.

De fato, não se pode concluir a partir da crítica à economia política que os animais seriam automaticamente libertados dentro de uma sociedade socialista ou comunista. Ainda assim, a luta contra a dominação do capital e sua expropriação são condições necessárias para que seja possível que as pessoas coletivamente tomem a decisão: nós vamos libertar os animais!

Enquanto a relação do capital persistir, e com ela o controle da classe dominante sob o que é produzido, assim como a forma e por quais meios, o capital irá apropriar a natureza e incorporar tudo ao processo de valorização do qual ninguém pode salvar-se ou tomar uma posição contra.

POR QUE O MARXISMO DEVE SER ANTIESPECISTA

XIII.

Muito do que foi dito até aqui não é novidade para marxistas. O materialismo histórico e a crítica marxista da economia política são os princípios que guiam suas análises econômicas e políticas. Eles poderiam, então, dar de ombros e dizer aos ativistas pela libertação animal: bom ponto, agora parem com o moralismo e comecem a lutar contra o capitalismo conosco. E eles teriam boas razões para fazê-lo!

No entanto, nós pensamos que se alguém leva a sério o materialismo histórico, logo deve reconhecer que humanos e animais não compartilham apenas a mesma história, acima de tudo, as classes oprimidas e exploradas e os animais compartilham o mesmo inimigo, que lucra e é responsável por ambas as explorações e simultaneamente organiza,

de diferentes formas, ambas as opressões: a classe dominante. Além disso, marxistas precisam reconhecer que, devido aos efeitos sociais e ecológicos danosos, a dimensão atual de produção animal é objetivamente irracional e impede o progresso social.

XIV.

O nível atual de desenvolvimento das forças produtivas não apenas nos permite pensar sobre abolir o sofrimento socialmente produzido dos animais e colocar a questão de sua inclusão na luta por libertação. Uma olhada nas pegadas de carbono da indústria da carne ou no seu consumo negligente de recursos naturais também revela a necessidade urgente de que se desenvolva uma posição marxista acerca das relações sociais com os animais. A contradição entre o capitalismo e a natureza chegou a uma escala que atualmente ameaça a sobrevivência da espécie humana – situação com a qual a produção industrializada de animais contribui significativamente.

Hoje, a exploração animal não só é objetivamente desnecessária, mas também irracional e contra-progressista. Ela acarreta em um consumo excessivo e sempre crescente de recursos como água e soja, que não são usados para propósitos relevantes e sim utilizados na produção de carne, leite e ovos, e que não são distribuídos racionalmente. Os danos ecológicos causados por conta da destruição de florestas tropicais, por monoculturas e pela poluição da água já são parcialmente irreversíveis. Logo, quem quer que acredite que pode ignorar a produção de carne ou até mesmo transpô-la em uma operação socialista, está sendo levado por uma imagem ingênua e romantizada da produção industrial de alimento que os grupos lobistas estão promovendo. A conversão da indústria alimentícia e da carne em uma produção vegana, ecologicamente sustentável e socialmente planejada, em contraste, seria uma demanda socialista oportuna.

É sabido que o consumo e a utilização de animais têm um papel importante na história da civilização humana. No entanto, isso não justifica sua continuação nos tempos presentes: as forças produtivas atuais tanto permitem que tenhamos empatia com o sofrimento animal, quanto, conseqüentemente, tornam possível e necessária uma reestruturação das relações de produção. Marxistas, como as teses presentes nesse artigo devem provar, não possuem nenhuma razão para não aderirem à libertação animal.

O fato de que o potencial tecnológico do capitalismo desenvolvido permite o progresso histórico não esconde o fato de que esse potencial também permite uma enorme destruição: ele contém a possibilidade de libertação e, ao mesmo tempo, de

reificação total, descaso e aniquilação da vida. Se as forças produtivas modernas não devem mais ser forças destrutivas, e sim meios para o desenrolar do progresso e do bem-estar, aqueles que possuem interesses mútuos devem unir forças. Devem-se mudar as relações sociais para que as forças produtivas não sejam mais empregadas em nome do lucro de poucos, mas, em vez disso, desenvolvidas e aplicadas para o benefício de todos. É por isso que dizemos que marxistas e ativistas pela libertação animal devem unir forças em sua luta por um processo revolucionário verdadeiramente civilizatório – a libertação de humanos, animais e da natureza.

XV.

Em contraste com as concepções idealistas da história, o materialismo histórico considera que não são ideias, e sim a luta de classes que move a história humana. A luta é baseada no fato de que dentro das sociedades classistas os interesses das classes, que se opõem antagonisticamente, nunca podem ser conciliados – o antagonismo pode apenas ser disfarçado, ou, então, suprimido por meio de mecanismos ideológicos, religião, políticas, a lei, etc. A classe dominante se esforça para assegurar isso, por exemplo, impondo a predominância de suas ideias.

Assim como existem diferenças qualitativas nas funções que animais e trabalhadores assalariados têm dentro do processo de produção e no processo de sua exploração, o papel que os animais herdam na luta contra a classe dominante é diferente daquele dos trabalhadores assalariados. Esses podem se organizar para defender a si mesmos, planejar greves e passeatas ou pensar sobre uma sociedade livre. Acima de tudo, eles podem, diferente dos animais, analisar as condições sociais sob a qual estão sendo explorados, dominados e, conseqüentemente, planejar medidas concretas para organizar sua libertação. Por essa razão, a classe trabalhadora pode ser sujeito de sua própria libertação e os animais, em contraste, podem ser apenas objetos de libertação.

Quando chegamos à questão da libertação animal, marxistas tradicionais costumam apontar essa diferença entre trabalhadores assalariados e animais. Eles argumentam que nenhuma necessidade histórica de libertação animal pode ser deduzida de uma análise social sistematicamente refletida. Isso está correto, quando se trata de sua implementação, a libertação animal é essencialmente uma questão político-econômica – sua necessidade não pode ser imediatamente derivada de uma análise do capital. No entanto, da mesma forma, em relação à abolição da escravidão a situação não é significativamente diferente. A luta de classes organizada desde baixo, enquanto uma necessidade histórica, também não pode ser deduzida de uma análise das relações do

capital e da percepção de que a luta de classes é a força motriz da história. Ela também só existe se e quando trabalhadores assalariados decidem politicamente fazê-la acontecer.

Marxistas revolucionários não analisam apenas o modo moderno de produção. Eles também tomam a decisão política de lutar contra sua subjugação ao capital, baseados em suas experiências, seus sofrimentos, sua consciência acerca da exploração capitalista e de seu conhecimento das “condições materiais de produção que constituem as únicas bases reais possíveis de uma forma superior de sociedade, cujo princípio fundamental seja o pleno e livre desenvolvimento de cada indivíduo” como escreve Marx.

Qualquer pessoa que tenha aceito que a libertação é necessária (de qualquer modo) para acabar com o sofrimento e a exploração socialmente produzidos, não tem razão alguma – além de uma ideológica – para excluir os animais de seu esforço. A análise das relações do capital enquanto relações centrais de exploração e dominação na sociedade atual mostra que a produção do lucro capitalista não é apenas baseada na exploração de trabalhadores assalariados, mas também na exploração de animais e da natureza no geral. A produção capitalista, na qual a interação entre sociedade e natureza é organizada de forma a maximizar lucros, simultaneamente esgota as fontes originais de toda riqueza: “o solo e o trabalhador” (Marx). Uma luta inflexível pela abolição dessa relação deve incluir a luta pela libertação dos animais e da natureza.

XVI.

Deste modo, uma vez que alguém decida lutar pela libertação, não há razão para que se faça tudo para extinguir o sofrimento socialmente produzido, enquanto simultaneamente exclui-se os animais desse objetivo (de acordo com alguns marxistas esse é o caso mesmo no comunismo). Certamente, apesar de todas as diferenças qualitativas entre a exploração de trabalhadores assalariados e animais, ambos possuem a capacidade de sofrer, mesmo que de formas diferentes. Seria inconsistente e produto de uma falsa consciência estabelecer uma distinção clara e absoluta entre humanos e animais no que concerne tal capacidade, pois é algo que permanece comum entre ambos a despeito das diferenças graduais que foram desenvolvidas sócio-historicamente.

Muitos camaradas marxistas discordam nesse ponto, apontando que toda conversa acerca do sofrimento é moralismo e que a moral não pode fornecer a base para uma política desde uma consciência de classe anticapitalista, já que não se pode lutar contra a burguesia apelando à empatia ou simpatia, e sim com organização e uma linha política deliberadamente desenvolvida com fundamentos em uma análise concreta de

uma situação concreta. E isso está correto, mas ainda assim eles cometem dois erros: eles julgam erroneamente o significado materialista histórico do sofrimento e confundem a existência genuína da moralidade com o moralismo burguês.

O sofrimento sobre o qual escrevemos aqui não faz parte de uma categoria idealista, faz parte de uma categoria materialista histórica. Não é um tipo de sofrimento como dor de amor ou dor de dente, mas um sofrimento baseado necessariamente na organização da sociedade, em suas relações de produção e, logo, pode e deve ser aliviado e potencialmente abolido. A determinação para fazer exatamente isso é uma força propulsora essencial da luta de classes e da solidariedade – é parte da centelha do materialismo histórico. Negligenciar o sofrimento dentro da teoria marxista significa negar importantes elementos de seu alicerce.

Até mesmo a política, no melhor modo marxista, é inicialmente motivada pela moral, pela simples razão de que, como demonstramos, o sofrimento sob a escravidão (do salário) e a exploração são catalisadores da busca por possibilidades de abolição do capitalismo. A percepção de que a produção da exploração, opressão, imperialismo e afins é inerente ao capitalismo ou, em outras palavras, que ele cria condições sob as quais sofremos, levam os marxistas a analisar e criticar a sociedade e, desde esse local, fazer política revolucionárias.

Portanto, podemos estabelecer que marxistas também são motivados por um impulso moral, o qual é essencial à decisão de tornar-se ativo e promover mensagens políticas. Mas eles não param aí, eles notam as limitações políticas e econômicas da empatia e fazem da experiência do sofrimento o ponto inicial de uma análise materialista histórica da sociedade. Assim, eles não derivam a necessidade política de se organizar exclusivamente da experiência coletiva de sofrimento dos explorados, mas também de uma compreensão objetiva do local ocupado pelos trabalhadores assalariados no tecido social e de quais possibilidades para uma luta de classes iniciada desde baixo surgem dessa situação.

Essa é a diferença entre moralidade e moralismo: uma moral revolucionária entende que uma “moral verdadeiramente humana, que se elevará acima das contradições e das reminiscências de classes, só será possível na etapa do desenvolvimento social em que o antagonismo das classes tenha sido não apenas eliminado, mas em que até os seus vestígios tenham desaparecido da vida prática” (Engels).

XVII.

Enquanto o antagonismo entre as classes não for superado, a alienação dos trabalhadores em relação ao produto de seu trabalho, em relação a si mesmos, em relação ao processo social de produção e à natureza irá persistir. Na indústria animal tal alienação precisa ser extrema para que os trabalhadores assalariados, no processo de produção, sejam capazes de ferir criaturas com capacidade de sofrer e as processar industrialmente, isto é, matá-las. Nós perdemos a consciência de que possuímos uma comunalidade essencial com os animais dentro desse contexto de exploração capitalista dos animais: que nós também possuímos um corpo atormentável e que, em última instância, ser um humano também é ser um animal. A supressão da natureza interna dos humanos é uma condição e, simultaneamente, uma consequência do modo capitalista de organização do trabalho social.

XVIII.

Ao levarmos todos esses fatores em consideração também devemos concluir que a indignação que experienciamos face à brutalidade capitalista e que nos leva à uma análise marxista da sociedade e à resistência é a mesma que os ativistas pela libertação animal experienciam face ao sofrimento dos animais. O inimigo dos animais, o capital, é o mesmo inimigo dos humanos. Como marxistas e como anticapitalistas devemos transformar esse impulso de solidariedade em combustível para a própria vida e compreender e reconhecer a posição objetiva dos animais dentro do processo capitalista de produção, isto é, que eles fazem parte do grupo de seres oprimidos às custas dos quais a classe dominante acumula sua riqueza. A luta de classes pela libertação dos animais é a luta pela libertação do proletariado.

Bibliografía

Marx & F. Engels, “Carta a Jose Bloch” En Königsberg (1895), en *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. III.

Marx, K. (1843) “Sobre la cuestión judía” (Die Judenfrage), Braunschweig.

Marx, K. (1995) *El capital*, México, FCE.

Engels, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, sec. 1, ap. IX. Moscú: Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso.

ESTADO ESPECISTA: PROLETARIZACIÓN ANIMAL O SUSTRACCIÓN DE LA VIDA. REFLEXIONES MARXISTAS SOBRE LA CUESTIÓN ANIMAL

**ESTADO ESPECISTA: PROLETARIZAÇÃO ANIMAL OU SUBSTITUIÇÃO DE
VIDA. REFLEXÕES MARXISTAS NA PERGUNTA ANIMAL**

**SPECIESIST STATE: ANIMAL PROLETARIZATION OR LIFE SUBSTITUTION.
MARXIST REFLECTIONS ON ANIMAL QUESTION**

Enviado: 15/08/2019

Aceptado: 04/12/19

Juan José Ponce León

Psicólogo Clínico. Universidad San Francisco de Quito. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Sede Ecuador

Email: juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

El presente artículo discute la noción de *especismo* partiendo de la idea de dominación/instrumentalización/explotación animal en el marco de las teorías de la sociología política sobre el Estado y los Estudios Críticos Animales (ECA). El eje transversal de análisis es la cuestión animal en su imbricación analítica con las formaciones estatales o estatalidades. Algunas preguntas guía que articulan las reflexiones son: ¿es posible pensar un *Estado especista*? ¿Cómo el Estado posibilita y perpetúa el especismo? En dicha relación, Estado y especismo, se construyen los siguientes apartados del texto. Primero, se presentan nociones fundamentales sobre el Estado desde una postura marxista y post-marxista. Segundo, se presenta un ejercicio analítico para sociologizar la categoría de especismo. Tercero, se entrelazan analíticamente las nociones de estatalidad y especismo, y se analiza el caso del Estado de bienestar. Finalmente, se concluye con un análisis crítico sobre la posibilidad de reformar el Estado especista.

Palabras clave: Estado, especismo, marxismo, animales.

Este artigo discute a noção de especismo, relativa à ideia de dominação / instrumentalização / exploração animal no contexto das teorias da sociologia política sobre o Estado e os Estudos Críticos em Animais (ECA). O eixo transversal de análise é a questão animal na sobreposição analítica em relação às formações de estado ou estados. Algumas questões norteadoras que articulam as reflexões são: É possível pensar em um estado especista? Como o Estado permite e perpetua o especismo? Nesta relação, Estado e especismo, as seguintes seções do texto são construídas. Em primeiro lugar, noções fundamentais sobre o Estado são apresentadas a partir de uma posição marxista e pós-marxista. Em segundo lugar, um exercício analítico é apresentado para sociologizar a categoria do especismo. Terceiro, a noção de estado e especismo é analiticamente entrelaçada, e o caso do estado de bem-estar é analisado. Por fim, conclui com uma análise crítica da possibilidade de reformar o estado especista.

Palavras-chave: estado, especismo, marxismo, animais.

This article discusses the notion of speciesism, related to the idea of animal domination instrumentalization/exploitation within the framework of the theories of political sociology about the State and Animal Critical Studies (ECA). The transversal axis of analysis is the animal question in analytical overlap with state or state forms. Some questions that articulate the reflections are: ¿Is it possible to think of a speciesist state? ¿How does the State enable and perpetuate speciesism? In this relationship, state and speciesism, the following sections of the text are constructed. First, fundamental notions about the state are presented from a Marxist and post-Marxist standpoint. Second, an analytical exercise of sociologizing the speciesism category is presented. Third, the notion of state and speciesism is analytically intertwined, and the case of the welfare state is analyzed. Finally, it concludes with a critical analysis of the possibility of reforming the speciesist state.

Key Words: state, speciesism, marxism, animals.

1. Introducción

El propósito del presente artículo es discutir sobre la noción de *especismo* como una categoría enmarcada en la dominación/instrumentalización/explotación animal. Este artículo se presenta como una serie de reflexiones y discusiones en torno a una amplia revisión de literatura, pues la elaboración de la categoría de “Estado especista” y de “proletarización animal” se encuentra en construcción y sujeta a ajustes para futuros desarrollos teóricos. Por tanto, esta discusión articula, por un lado, las teorías de la sociología política sobre el Estado y, por otro lado, los Estudios Críticos Animales (ECA), con énfasis en la relación capital, trabajo y animales. El eje transversal de análisis será la cuestión animal en imbricación analítica con las formaciones estatales. Algunas preguntas que permitirán seguir las reflexiones son: ¿es posible pensar un *Estado especista*? ¿Cómo el Estado posibilita y perpetúa el especismo? A partir de dicha relación, a saber, Estado y especismo, se construirán los siguientes apartados. Primero, se presentarán nociones fundamentales sobre el Estado desde una postura marxista. Segundo, se presentará un ejercicio analítico para sociologizar la categoría de especismo. Tercero, se entrelazarán analíticamente las nociones de estatalidad y especismo. Además, se analizará como caso concreto e históricamente situado el Estado de bienestar. Finalmente, se concluirá con un análisis crítico sobre la posibilidad de reformar el Estado especista a través de regímenes de ciudadanía animal.

Primero, es importante recordar algunas advertencias metodológicas a propósito del ejercicio de pensar el Estado. Según Bourdieu (1994) pensar el Estado implica el riesgo de reproducir las categorías de pensamiento generadas por el propio Estado, pues una de las tareas fundamentales y fundacionales del Estado es producir y disponer el pensamiento de Estado. Esto es, se corre el riesgo de, al intentar pensar el Estado, ser pensados por el Estado (Bourdieu, 1994). En ese contexto, la propuesta de Bourdieu es aplicar una duda radical: “aplicar una suerte de duda hiperbólica del Estado y al pensamiento del Estado. No se duda nunca demasiado cuando se trata del Estado” (1994, p.1). Esta duda radical cobrará medular importancia cuando se analice la categoría de especismo en relación con el Estado. En especial, debido al poder estructurador del Estado en su despliegue de producciones

simbólicas¹: “las cosas en la cultura, y en particular las divisiones y las jerarquías sociales del Estado que, instituyéndolas a la vez en las cosas y en los espíritus, confiere a un arbitrio cultural todas las apariencias de lo natural” (Bourdieu, 1994, p.3).

Otra advertencia importante es la relativa al Estado-Idea de Abrams, pues concibe al Estado en su dimensión ideológica:

como el dispositivo en términos del cual se legitima el control (...) Del estado podemos saber, si queremos, que es un poder ideológico. (...) el mito es, obviamente, la interpretación de realidades no observadas, pero no necesariamente una interpretación correcta. No solo se trata de que los mitos hagan concreto lo abstracto; también hay sentidos en los que hacen existir lo inexistente (Abrams, 2015, p.88).

Es decir, cualquier ejercicio teórico-analítico a propósito del análisis del Estado requiere evitar aproximaciones sustancialistas al mismo. Esto es, evitar utilizar categorías prácticas como categorías de análisis, pues se corre el riesgo de reificar el concepto de Estado. En consecuencia, será fundamental no tratar al Estado como una *cosa*. Más adelante, las mismas advertencias metodológicas se aplicarán al análisis de la categoría de especismo. Las precisiones mencionadas (Bourdieu, 1994; Adams, 2015) son necesarias en términos del método; sin embargo, no son constitutivas de la reflexión que se presenta sobre el Estado especista dado que el eje nodular al respecto reposa en las perspectivas marxistas. A continuación se presentan algunas perspectivas marxistas respecto al análisis del Estado.

1.1 Perspectivas marxistas y post-marxistas sobre el Estado.

Según Marx, en la revisión *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, “las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida” (p.66). Esto implica que el

¹ Aunque el propósito de este artículo no se centra en realizar una lectura desde el pensamiento de Bourdieu al problema del especismo, en particular, y la cuestión animal, en general, el orden simbólico del Estado brinda herramientas para entender el especismo en su dimensión simbólica. En ese sentido, la reflexión de Bourdieu circula en torno al poder estructurante del Estado, en tanto vincula las relaciones de fuerza, de comunicación y de sentido. El Estado como “estructura estructurante” configura un *nomos*, principios de clasificación, que se despliega en estructuras sociales, y también cognitivas. Dicho orden simbólico del Estado reposa en el efecto de coherencia, entre las estructuras objetivas y subjetivas de la realidad social. El capital simbólico del Estado procura cierta eficacia en tanto y en cuanto el despliegue de la violencia simbólica no se percibe como tal. Ver Bourdieu (1994).

humano establece relaciones sociales de producción, por fuera de su propia voluntad, que responden a un determinado estadio de las fuerzas productivas materiales (Marx, 1859). Sobre estas relaciones se asienta la estructura económica de la sociedad, sobre la cual se construye la dimensión jurídica y política, desde la cual se despliegan diferentes formas de conciencia social (Marx, 1859).

La dominación política reposa, así, en el modo de producción material: “[e]l modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general” (Marx, 1859, p.66). Por tanto, el poder de clase residiría, principalmente, en las relaciones sociales de producción, debido al control del Estado (Jessop, 2001). La relación material capital/trabajo de la sociedad burguesa estaría determinada por la estructura económica dentro de la cual el Estado asegura la continuidad de dichas relaciones sociales de producción (Poulantzas, 1979).

Siguiendo a Marx (1859), “El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo” (p.57). Cuando los trabajadores venden su fuerza de trabajo por un salario transfieren el derecho y el control de cualquier plus-valor al capitalista (Jessop, 2001). En dicha transacción descansa la explotación económica.

La enajenación del trabajo humano será fundamental en la teoría marxiana:

El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en tanto categorías, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general, y como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como una particularidad suya. Este estado de cosas alcanza su máximo desarrollo en la forma más moderna de la sociedad burguesa (Marx, 1856, p.55).

La concepción de la dominación de clase directamente vinculada a la estructura económica no supone dejar fuera del análisis a la dimensión ideológica y política de la dominación de clase (Jessop, 2001). Bajo esta lectura, el análisis del Estado adquiere importancia para el marxismo, no solo en términos de pensar el poder político, sino en general el poder de clase. El Estado burgués es responsable de mantener la cohesión social en una sociedad dividida en clases antagónicas (Poulantzas, 1979), dado que si no fuera por el Estado los antagonismos y contradicciones podrían devenir en revolución: “[l]a emancipación, o la época de revolución social, surge cuando las relaciones sociales de producción entran en conflicto con las fuerzas productivas: el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción” (Marx, 1859, p.67). En este punto, es preciso introducir la cuestión animal al análisis marxiano del Estado, para

observar de qué forma se puede utilizar la concepción de dominación de Marx en lo que llamaré: *dominación/explotación/instrumentalización animal*.

2. Especismo: categoría sociológica de análisis.

Rychard Ryder acuñó el término especismo en 1970, definiéndolo como:

Especismo y racismo son dos formas de prejuicio basadas en lo aparente –si el otro individuo luce diferente, eso lo coloca por fuera del límite moral- (...). Especismo y racismo (y, de hecho, el sexismo) subestiman las semejanzas entre quien discrimina y entre los discriminados. Estos prejuicios suponen un interés egoísta por encima de los intereses de otros y por encima de su sufrimiento (Citado en Nibert, 2002, p.7).

Se puede decir que luego de Ryder (2010) la filosofía ética abordó la cuestión del especismo desde, al menos, dos posturas. La primera sería la del filósofo utilitarista Peter Singer, quien en 1975, con la publicación *Liberación Animal*, difundió la definición de especismo de Ryder, volviéndose el precursor ideológico del movimiento neo-bienestarista. Singer, influenciado por Jeremy Bentham, planteó la noción del *principio de igualdad* para la consideración moral de las especies. A continuación, se cita la clásica frase de Bentham, la cual sostiene dicho principio:

(...) puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del os sacrum sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos ¿pueden razonar?, ni tampoco ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir? (Citado en Singer, 2008, p.23).

Por tanto, siguiendo el argumento moral de Singer & Bentham, en términos de consideraciones morales es completamente irrelevante la condición de especie a la hora de tomar en cuenta los intereses de los animales en alejarse del dolor y experimentar placer. Según Singer (2018) el especismo podría definirse como: “[u]n prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (p.23). El principio de igualdad, en el contexto de una contraposición de intereses, demanda tomar en igual consideración los intereses

humanos y no-humanos. Dicho principio interpela el orden moral y normativo del especismo-antropocéntrico. Lo cual, en general, supondría rechazar “casi”² todas las prácticas de explotación animal.

La postura de Singer difiere de la segunda entrada filosófica a la cuestión del especismo: la postura deontológica del derecho de Tom Regan. El argumento principal se construye con base en el *principio de respeto*, el cual postula el valor inherente de los animales no-humanos. Por tanto, los demás animales serían concebidos como “sujetos de una vida” (Regan, 1999). Esta perspectiva de justicia de Regan subvierte la lógica utilitaria de las reglas o los actos de Singer.

Estas perspectivas de la filosofía ética, tanto desde el punto de vista utilitarista de Singer y Bentham como el deontológico de Regan, no solo implican concebir al especismo en términos de prejuicio, esto es, como actitudes individuales, sino también en términos meramente racionales. En ese sentido, los eco-feminismos han criticado la masculinización del movimiento y a los “padres fundadores” de la teoría animalista por descuidar la dimensión de los afectos, la sensibilidad y la empatía (Adams & Gruen, 2014). Una de las propuestas eco-feministas para comprender el especismo radica en la *ética del cuidado*.

Ahora bien, para los propósitos de este ensayo, conviene sociologizar el término especismo. Según Nibert, la tendencia sociológica al utilizar, en relación semántica, el sufijo -ismo tiene que ver con una ideología (2002). Esto implica que no hay prejuicio ni maltrato. Dado que “una ideología es un esquema de creencias que legitima un orden social existente (...), por otro lado, un prejuicio es una predisposición individual a desvalorar a un grupo” (Nibert, 2002, p.8). Es decir, siguiendo a Nibert, la diferencia entre ideología y prejuicio radica en que el segundo responde a una dimensión individual y psicológica, mientras que el primero se inscribe en una estructura social, cultural y económica. Sin embargo, aquí se entenderá la relación entre prejuicio e ideología de forma dialéctica. Ello implica aceptar que la dimensión individual y psicológica se encuentra inscrita e interactúa con la dimensión estructural. Cabe mencionar que el quehacer sociológico de pensar la opresión en términos estructurales e institucionales tiene un desarrollo reciente, pues antes de la década de los sesenta la

² Digo “casi”, pues la postura utilitarista de Singer ha sido ampliamente criticada por permitir, en su propia argumentación lógica y moral, la utilización de animales humanos y no humanos en tanto el fin sea superior y produzca mayor beneficio a un número significativo de seres.

mayoría de sociólogos concebían el racismo como consecuencia de un prejuicio individual e incluso adjudicaban sus causas a procesos psicológicos como, por ejemplo, desórdenes de personalidad (Feagin, Feagin 1994, citado en Nibert, 2002). En consecuencia, desconocer las causas estructurales (sociales y económicas) de cualquier forma de opresión tiende a naturalizar, normalizar y mantener la dominación. En la actualidad, los análisis institucionales de la opresión dan cuenta del prejuicio como una actitud individual/psicológica de discriminación que tan solo refuerza una ideología, pero que no la origina (Nibert, 2002). La relación entre prejuicio e ideología, en última instancia, remite a los dualismos conciencia y estructura. En este artículo se aborda una perspectiva sociológica relacional por fuera del holismo y del individualismo metodológico.

En ese orden de ideas, para el propósito de este artículo, se definirá al especismo, no solo como una condición moral o psicológica de discriminación, sino como una ideología, cuyas bases estructurales perpetúan la dominación de los demás animales. Aquello implica concebir al especismo tanto en sus manifestaciones simbólicas como estructurales. Las primeras aluden a todas las prácticas, discursos y esquemas cognitivos que reproducen la discriminación basada en la especie. Ello supone la cosificación, desindividualización y mercantilización de lo animal. En otro trabajo, “Reflexiones animalistas desde el Sur”, amplió esta definición:

El especismo es una estructura de pensamiento-acción, es decir un esquema de juicio práctico de aplicación universal (que se aplica para todas y cada una de las situaciones posibles de manera automática), que se caracteriza por tres cosas: es antropocéntrico; alcanza su forma más aguda en la modernidad-capitalista-occidental (...) Cuando decimos que el especismo es antropocéntrico nos referimos a que se funda en los presupuestos de que el ser humano es “esencialmente distinto” a los demás animales, “sustancialmente superior” a los demás animales, y “moralmente más valioso” que los demás animales (Ponce y Proaño, 2020, pp. 20-21).

Lo segundo responde a la economía-política detrás de la explotación, instrumentalización y dominación de los animales no-humanos. Esto se da a través de la institucionalización del especismo, principalmente en términos de jurisprudencia. El estatus de propiedad animal hace plausible, desde el punto de vista legal, la explotación animal. En el centro de dicho derecho institucional se encuentra el Estado moderno-colonial. Por tanto, el especismo adquiere su expresión más aguda en la modernidad-capitalista, en la medida en que la matriz civilizatoria de occidente, mediante la razón

instrumental, objetualiza, subordina y degrada al otro (Ponce y Proaño, 2020). El presupuesto epistemológico de que el especismo se agudiza en la modernidad, implica plantear que, en los márgenes de la modernidad, las relaciones humano-animal operaban por fuera del despliegue especista detallado anteriormente. Prueba de aquello es lo que Descola (2002, 2001) llama “ontologías relacionales” de las sociedades alter-modernas, en donde los animales no humanos, y los seres vivos y “no-vivos” son considerados sujetos en el entramado social, dado que se desdibuja el dualismo naturaleza/cultura.

Finalmente, dichas dimensiones, simbólicas y estructurales, interactúan entre sí. Las dos adquieren y refuerzan un sustrato de apropiación material, simbólica y bio-física de los animales no humanos. Aquí reposa la lógica del especismo como un mecanismo de reproducción de las desigualdades inter-especie.

Ahora bien, algunas autoras, desde los estudios interseccionales, en especial desde el eco-feminismo (Adams & Lori, 2014), han vinculado la opresión y dominación de los demás animales, utilizando el especismo como categoría de análisis, con la opresión y dominación de las mujeres, de los negros o afrodescendientes, y de las personas con diversidad funcional. A continuación, se describe el entrelazamiento analítico entre especismo, racismo y sexismo. Esto con el objetivo de complejizar y ampliar la categoría de especismo, bajo la lógica comparativa.

2.1. Especismo, racismo, sexismo: el problema del otro.

Carol Adams, en su libro *La política sexual de la carne* (2016), describe las conexiones entre la dominación masculina y la opresión animal. Se expone la construcción de la masculinidad hegemónica y hetero-normada vinculada al consumo de animales: “[l]a política sexual de la carne es también suponer que los hombres necesitan carne que tienen derecho a la carne que comer carne es una actividad masculina asociada a la virilidad” (Adams, 2016, p.29). La comida que excluye los animales muertos de los platos, siguiendo a Adams, es “comida de chicas”: débil, frágil, sentimental e irracional.

Bajo una perspectiva similar, Derrida apunala el concepto de “carnofalocentrismo” para describir el conjunto de “prácticas primarias sociales, lingüísticas y materiales que incluyen hacerse y seguir siendo sujeto genuino en Occidente. Él sugiere que, para ser reconocido como sujeto completo uno debe ser un ser que come carne, un hombre, y un ser hablante autorizado” (Citado en Adams 2016, p.31). En

suma, Adams expone un marco analítico que permite entender las conexiones entre la opresión animal y la dominación masculina: especismo y sexismo, como ideologías que producen y reproducen la dominación de un grupo sobre otro. La feminización de los animales, y la animalización de los cuerpos feminizados dan cuenta de la interacción entre el especismo y el sexismo. Lógicas de dominación que se cristalizan y son reproducidas por el Estado, en su dimensión simbólica y material.

Margorie Spiegel (1997), en su libro *The Dreaded Comparision: human and animal slavery*, compara la esclavitud de los cuerpos racializados como negros y la esclavitud de los animales no humanos. Para ello, describe la interrelación en las prácticas simbólicas y materiales que subyacen a la opresión de los cuerpos racializados como negros y los animales no-humanos. Pues como plantea Alice Walker: “[l]os animales existen por sus propias razones, no fueron hechos para el humano del mismo modo que los negros no fueron hechos para los blancos ni las mujeres para el hombre” (citado en Spiegel 1997, p.14). Por tanto, Spiegel revisa las prácticas y discursos de la opresión y cómo se refuerzan unas a otras: especismo y racismo, dos formas de dominación en común (1997). La similitud entre la explotación animal y la esclavitud de los cuerpos racializados como negros ha sido ampliamente analizada por los estudios interseccionales y los estudios críticos animales (Brueck, 2017; Polish, 2016; Adams & Lori, 2014). Un tema común en cuanto a dicha interacción se concentra en la animalización de la alteridad para justificar y legitimar la opresión.

En términos analíticos, Spiegel (1997) define al racismo como una ideología que plantea la diferencia de características de ciertos humanos de respectivas culturas, diferencias que otorgan la superioridad racial de una sobre otra, y en consecuencia, el derecho a dominar a la “inferior”. Sobre esta ideología hay políticas y arreglos institucionales que cristalizan en sistemas de gobierno y sociedades configuradas sobre la base de aquello. En paralelo, Spiegel (1997) define al especismo como una ideología que plantea que diferentes especies de animales son significativamente disimiles en la capacidad de experimentar placer y dolor, y vivir una vida autónoma. Dichas diferencias descansan sobre la idea de que una especie “superior” tiene el derecho de dominar a las “inferiores”. De la misma manera, existen arreglos institucionales y políticas que se sostienen en sistemas de gobierno y sociedades configuradas sobre la base de dicha explotación. Es decir, se habla de una configuración del Estado en clave racial, patriarcal y especista. Relaciones de dominación que se intersectan y perpetúan mutuamente.

Según Twine (2011), existe una importante intersección entre la explotación animal y el racismo, que se da cuando los animales y las nociones de animalidad son utilizadas para el proceso de racialización. La animalización de ciertos grupos oprimidos es corrientemente utilizada en el proceso de racialización y deshumanización³. Esta construcción animalizada y racializada reposa sobre la dicotomía: blanco igual a humano y civilizado, y negro igual a animal y barbarie⁴. Paradigmas fundamentales de la modernidad que acentúan la dicotomía humano/animal, la cual reposa sobre la asunción antropocentrista de lo animal como diferente y, en consecuencia, como inferior.

3. Estado especista: proletarianización animal o sustracción de la vida.

Con base en lo antedicho, conviene vincular el especismo con los estudios post-marxistas⁵ sobre el Estado en relación con el poder y la dominación de clase. Esto con el objetivo de desentramar las lógicas de dominación subyacentes al especismo. Pues, siguiendo la definición sociológica del especismo, dicho mecanismo de reproducción de la desigualdad se asienta en arreglos institucionales que se cristalizan en el Estado. Por tanto, se presentarán algunas categorías y relaciones analíticas para entender lo que hemos llamado *Estado Especista*. Primero, se presentará la noción de grupos oprimidos (Nibert, 2002). Esto implica un ejercicio analítico y conceptual para reconocer el lugar de subalternos de los demás animales. Segundo, se explorarán las relaciones analíticas entre capital, trabajo y especie. Finalmente, se explicará lo que resulta de dichas categorías, en el sentido de la cuestión animal: instrumentalización, explotación y dominación animal.

³ En América Latina, es referente el relato historiográfico de James [1938] (2010) en *Los jacobinos negros*, a propósito de la revolución haitiana.

⁴ Previa a esta dicotomía, procedente de la modernidad, se encuentra la dicotomía entre civilizado versus bárbaro o humano versus animal procedente del mundo helénico de la antigüedad. Se sostiene en la dualidad *logos* versus *phoné* (es decir discurso versus voz) para indicar que solo los griegos (civilizados) poseen la capacidad del pensamiento y la articulación discursiva de ideas mientras que los animales, los esclavos y las mujeres (y los extranjeros) poseían “voz”. Es decir que podían hacer ruido con la garganta mas no tenían la capacidad de expresar discurso racional en el “lenguaje”. De ahí la palabra “bárbaro” que quiere decir “alguien que no habla griego”.

⁵ Con estudios post-marxistas me refiero a los inscritos en la tradición de los Estudios Críticos Animales que complejizan la categoría de clase. Pues cierta vertiente del post-marxismo renunció a la clase como categoría analítica. En especial Laclau y Mouffe (2004) en *Hegemonía y estrategia socialista*, así como Hardt & Negri (2002) en *Imperio* renuncian a la categoría de clase, por la categoría de multitud.

3.1 Capital, trabajo y especie.

Primero, resulta importante definir lo que se entenderá por *grupos oprimidos*, pues la línea principal de la teoría sociológica concibe a los grupos oprimidos como estrictamente humanos. Por tanto, “un grupo oprimido comparte características físicas, culturales, económicas; y está sujeto, por razones sociales, políticas y económicas que beneficia a un grupo privilegiado, a un sistema social que institucionaliza su explotación, marginalización y lo hace vulnerable a la violencia” (Nibert, 2002, p.7). Esta definición permite ampliar la categoría de oprimidos o condición de subalternidad para incluir a los demás animales.

Segundo, la relación capital, trabajo y especie, desde la perspectiva marxista, es la que permitirá entender la idea de dominación animal. El trabajo de Jason Hribal (2014) en su libro *Los animales forman parte de la clase trabajadora*, cuestiona la noción antropocéntrica de Marx en torno al trabajo, y plantea que los animales no humanos, históricamente, han trabajado y continúan haciéndolo de la misma forma que los trabajadores humanos bajo el sistema capitalista. Según Hribal (2014), existen posturas divergentes respecto de la condición de los demás animales en el marco de la relación capital/trabajo: 1) concebir a los animales no-humanos como formas vivas de tecnología, bio-tecnología, debido a su incapacidad de auto-dirección inicial, 2) concebir a los animales no humanos como mercancías vivas super-explotadas, es decir, “[c]omo ni son exactamente como los esclavos humanos, ni son exactamente como los trabajadores asalariados humanos, los animales ocupan una posición diferente dentro del capitalismo: son *mercancías vivas superexplotadas*” (Torres, 2014, p.38). Según Marx, los “animales domésticos”, en las relaciones sociales de producción y en los medios de producción, adquieren diferentes roles. Es decir, la alienación para los animales, que supone el especismo bajo la lógica del modo de producción capitalista, cubre un amplio espectro y rango de explotación que usa a los animales como instrumentos de la producción o mercancías.

El valor de la fuerza de trabajo, como el de toda mercancía, se determina por la cantidad de trabajo necesaria para su reproducción: el hecho de que esta cantidad de trabajo dependa del valor de los medios de vida necesarios para el sustento del obrero, siendo, por tanto, igual al trabajo necesario para la reproducción de sus propias condiciones de vida, es característico de esta mercancía (de la fuerza de trabajo), pero no más característico que el hecho de que el valor del ganado de carga se determine por el valor de los medios de vida necesarios para su sustento y

consiguientemente, por la masa del trabajo humano necesario para producirlos (Marx 1885, pp.283-284).

Los animales no-humanos, históricamente, han producido bienes básicos como leche o huevos. Incluso su cuerpo se ha convertido en mercancía, es decir, siguiendo a Hribal “los animales realizan trabajo no remunerado y han cumplido una función clave en el desarrollo del capitalismo” (2014, p.38). Bajo el modo de producción capitalista, los animales no humanos son relegados tanto al estatus de máquinas de producción en las granjas factorías, como materia prima para la producción. Por tanto, retomando a Marx en su Teoría del valor/trabajo, los animales no humanos pueden ser considerado tanto capital fijo, como capital circulante.

Un buey, considerado como ganado de labor, es capital fijo. Si se le mata para comerlo, ya no actúa como medio de trabajo y deja de ser, por tanto, capital fijo. El ganado, considerado como ganado de labor, es capital fijo; considerado como ganado de matanza es materia prima, destinado en último resultado a entrar en la circulación y actúa, por tanto, no como capital fijo, sino como capital circulante (Marx 1885, pp.126-127).

Sin embargo, según Torres, existen dos diferencias respecto a la clase trabajadora y los demás animales. Los últimos 1) se encuentran sujetos al capital productivo por completo; no hay separación entre casa y trabajo, 2) el término clase trabajadora alude a un potencial revolucionario, y esto supone la capacidad de resistir y auto-organizarse (citado en Hribal, 2014). Es decir, la diferencia sustantiva entre la clase trabajadora y los animales no humanos super-explotados tendría que ver con: el rol multifacético que ocupan los segundos en las distintas etapas de la producción, y en la intencionalidad subjetiva, a propósito de la resistencia, la auto-organización y la mentalización del trabajo propias del ser humano.

En ese sentido, Clark (2014) analiza la noción de trabajo de Marx, que se define como la capacidad de transformar la naturaleza para cubrir las necesidades. El proceso de trabajo para la especie humana forma parte de la relación metabólica con la naturaleza. Dicha acción metabólica es dialéctica, el humano transforma la naturaleza, y en el proceso se transforma a sí mismo. Marx, citado en Clark (2014) describe tres formas que constituyen el trabajo exclusivamente humano: 1) actividad con propósito, el trabajo en sí mismo, 2) el objeto a través del cual el trabajo es realizado y 3) los instrumentos de dicho trabajo. En consecuencia, lo que clasifica al objeto o al

instrumento es la función en el proceso de trabajo. Siguiendo a Marx, respecto de la noción exclusivamente humana del trabajo:

(...) partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal (Marx, 1867, p.516).

En la comparación que realiza Marx respecto al arquitecto y a la abeja, la diferencia exclusivamente humana que distingue los dos tipos de trabajo está mediada por la intencionalidad subjetiva. En la actualidad, la etología cognitiva y los estudios sobre la conciencia animal han cuestionado ampliamente aquello (Ingold, 2000, citado en Clark, 2014). Sin embargo, la perspectiva materialista de Marx permite estudiar no solo los cambios en la relación Naturaleza-sociedad, sino también en la dialéctica humano-animal, desde la mirada del desarrollo de las condiciones ecológicas, incluyendo lo que Marx llamó “la degradación de la vida animal en el capitalismo” (Foster, 2018, p.3). Parece que la ontología social del trabajo que desarrolló Marx, con base en los avances en psicología animal de su tiempo (Foster, 2018, p.7) limitan la noción de trabajo, en cuyo subsuelo ontológico reposa la intencionalidad. Cabría preguntarse: ¿es la intencionalidad subjetiva la condición necesaria que posibilita el trabajo, o se trata de una condición contingente? Al respecto, los cuestionamientos a las visiones antropocéntricas del trabajo permiten concluir que: 1) los animales no humanos, históricamente, han trabajado y forman parte de las relaciones sociales de producción junto con los obreros humanos; 2) el trabajo no es exclusivamente humano, si se considera la capacidad metabólica para transformar la naturaleza, y a 3) los animales no humanos, bajo el esquema de Marx, desde una lectura no antropocéntrica, son trabajadores, pues se les roba su fuerza de trabajo; pero también, son instrumentos y objetos de trabajo (Torres, 2014).

Los animales ocupan un rol complejo en el proceso productivo, pueden ser capital fijo, capital variable, mercancías, fuerza de trabajo. Incluso, retomando el tercer punto de este acápite, los animales no-humanos pueden ser considerados trabajadores en la medida en que su trabajo implica la transformación metabólica de la naturaleza, por

fuera o en los márgenes de la intencionalidad. Ahora bien, ¿la agencia en tanto resistencia es un presupuesto ontológico de la intencionalidad subjetiva, o puede pensarse como condición contingente de posibilidad? Al respecto, el argumento de este artículo permite situar a los animales como parte de la clase trabajadora a propósito de: 1) la transformación metabólica de la sociedad y 2) la categoría de agencia por fuera de lo estrictamente humano. Pues, constreñir la capacidad de resistencia, y con ello de agencia, de los demás animales supone negarles su propia subjetividad y muestra, al contrario, la incapacidad del animal humano para escuchar y observar las resistencias de los demás animales ante sus condiciones de explotación y dominación (Hribal, 2007). De esta manera, se cuestiona la noción de agencia y especie. En ese orden de ideas, Jason Hribal (2011) en su texto *Miedo al planeta animal: la historia oculta de la resistencia animal*, situándose en el marco de la historia desde abajo, estudia cómo los demás animales, históricamente, han resistido a su situación de explotación y dominación. En muchos casos esta resistencia ha implicado el asesinato de sus propios captores, como es el caso de las ballenas en cautiverio (Hribal, 2011). La noción de agencia y resistencia animal podría funcionar como un antídoto a la intencionalidad subjetiva como formación exclusivamente humana.

3.1. Dominación, explotación e instrumentalización: proletarización animal. Categoría en construcción.

Nibert (2013), acuñó la categoría de *domesecreation*, la cual designa la violencia estructural y sistemática que sufren los demás animales, producto del proceso de domesticación. En este artículo, se toma dicho concepto, para trabajar la categoría de *proletarización animal*. Entiéndase como el proceso a través del cual se vacía de sustancia a alguien, es decir, el despojo de lo vital que resulta de la dependencia absoluta y la condición permanente de subalternización. La proletarización animal tiene sus bases en la economía especista, por tanto, en el Estado moderno, donde el especismo que adquiere su fase aguda en la modernidad capitalista, base ideológica de la proletarización animal, opera:

en un nivel práctico, material y cotidiano por relaciones sociales de producción (interacción económica entre personas) que tiende a maximizar la tasa de ganancia, tiende a reproducir la vida material mediante el intercambio de mercancías (bienes estimados según su valor de cambio y no según su valor práctico), tiende a la extorsión de la plusvalía (robo del valor sobrante del trabajo del trabajador para

subvencionar la inactividad del patrón o propietario de los medios de producción) y tiende a sobreponer todas estas intenciones subjetivas (propósitos) a la viabilidad real del modelo global (es decir que es irracional). Esto es el capitalismo entendido como mercantilización de la vida y explotador de la vida (no solo se extrae plusvalía del trabajador sino de toda forma de vida animal o vegetal) (Ponce y Proaño, 2020, p.22).

La proletarianización animal se despliega a través de tres mecanismos: 1) dominación, 2) explotación, 3) instrumentalización.

En ese sentido, se puede argumentar que la *dominación, explotación e instrumentalización animal*, siguiendo a Torres (2014), sucede tanto a nivel ideológico como material. A propósito de lo ideológico, Melanie Joy (2013) acuñó el término *carnismo* para referirse a un sistema violento e invisible de creencias que condiciona nuestra relación arbitraria con los demás animales. Este sistema, a través de una serie de mecanismos psicológicos, sociales e institucionales, perpetúa la violencia en contra de los animales, volviéndola invisible. Entre los dispositivos institucionales se encuentran: 1) la iglesia, como productor y reproductor de la lógica antropocéntrica judeo-cristiana; 2) el gobierno, a través del cual se refuerza la lógica antropocéntrica moderna-colonial; 3) el sistema económico-capitalista, principalmente, a través de las corporaciones, las cuales requieren de la proletarianización humana y animal; 4) las leyes, que legitiman la explotación animal a través de la figura de propiedad animal; 5) la escuela y el discurso médico y nutricional hegemónico, los cuales se constituyen y responden a los intereses de la agro-industria. Según Navarro (2016), quien tomó el modelo analítico de Joy (2013) y lo expandió al introducir y ampliar el concepto de *educación especista*, los mecanismos de socialización primaria y secundaria naturalizan y estructuran las representaciones sociales subyacentes al especismo-antropocéntrico con base en los macro-relatos sobre la ‘carne’. Dichos mecanismos posibilitan, retomando a Bourdieu, conferir “a un arbitrio cultural todas las apariencias de lo natural” (1994, p.3). Aquello legitima e instituye la dominación, explotación e instrumentalización animal.

Se entiende por *dominación animal* una relación de poder, cuya base material opera en el trabajo. Esta es la perspectiva marxista que antagoniza a los capitalistas y a los trabajadores, en la relación capital-trabajo dentro de la estructura económica (Jessop, 2001). La noción *trabajadores* incluye a los demás animales; según Hribal: *La división social del trabajo (...) es una división*

que, por un lado, coloca a las humanas y a los demás animales juntos como una misma mano de obra. Hoy en

por virtud del mismo proceso que les imbuye valor: el trabajo. En ese sentido, Sierra Freire (2010), a propósito del pensamiento de Bolívar Echeverría, plantea:

(...) el primer aporte fundamental de Bolívar a la teorización sobre el valor de uso, mientras los seres humanos damos forma al sustrato material para satisfacer nuestras crecientes necesidades a través de la creación de objetos útiles, también configuramos el mundo simbólico dentro del cual esos objetos tendrán sentido y significación, es decir, utilidad simbólica. Con la ligazón del fenómeno semiótico al fenómeno productivo, Bolívar amplía la comprensión marxiana sobre la reproducción material de la vida humana. La producción de la subjetividad humana se da en dos momentos complementarios que se suceden en un mismo proceso, tanto el momento de producción de su mundo material, cuanto el momento de producción de su mundo simbólico (p.84).

Es decir, el humano, al transformar la naturaleza, no solo la “humaniza”, sino que se transforma a sí mismo. La inscripción del capital en los cuerpos no-humanos implica un consumo material y simbólico. La dimensión simbólica de la reproducción material de la vida también supone valoraciones éticas del mundo. En ese sentido, cabe recordar que tratar analíticamente al especismo implica abordar dos expresiones: estructurales y simbólicas.

Finalmente, a propósito del concepto de *Estado especista*, tomando en consideración a los animales como parte de la clase trabajadora y bajo la categoría de proletarianización animal, entendida como la *dominación/explotación/instrumentalización animal*, según Nibert “el poder del Estado es muy importante para quienes se benefician de la opresión de los humanos y de los demás animales (...). El Estado ha sido utilizado para facilitar la opresión” (2002, p.146). Esta concepción del Estado especista, por tanto, se suscribe a la tradición marxista que entiende que la dominación política de clase inicia con el Estado, la cual estaría directa o indirectamente relacionada con el ejercicio de asegurar las condiciones económicas para la dominación (Jessop, 2001). Es decir, “el Estado ayuda a asegurar la dominación política y económica de clase (Jessop, 2001, p.10). Con base en lo antedicho, se entiende cómo el modelo del carnismo de Joy (2013) articula los arreglos institucionales que reproducen el especismo: iglesia, gobierno, corporaciones, leyes y educación a través del Estado especista. En esa misma línea, Winders & Nibert (2004) describen el vínculo entre las políticas de Wstado, el mercado

y la opresión animal, en tanto el Estado impulsó, a partir de 1945, el consumo de “carne”. A continuación, se expone un análisis concreto e históricamente situado del Estado especista en el contexto de los regímenes de acumulación fordista y el Estado de bienestar.

3.2. Estado especista y régimen de acumulación fordista: el origen de la granja factoría.

La sociología económica del capitalismo supone dar cuenta de: 1) las lógicas del capitalismo como un sistema económico y 2) la dimensión social de la maquinaria capitalista (Swedberg, 2005). Esto implica un análisis en el nivel macro (estructural), sin olvidar los actores y las instituciones. En el nivel macro, las cadenas de producción de la industria animal suponen complejas relaciones de producción en el contexto de la globalización. En la agricultura intensiva, ello se visibiliza en la expansión de la frontera agrícola y extractiva en el sur, lo cual implica escenarios de conflictividad en los territorios, dinámicas de despojo y asesinato de líderes campesinos y ecologistas populares por parte de la agro-industria (Fowks, 2018). La pregunta que surge a propósito de un análisis de la cuestión animal a través de la sociología económica es: ¿cómo se modificó la explotación animal en el Estado de bienestar?

Los Estados de bienestar implicaron, por un lado, la incorporación de las masas a la vida política con derechos sociales, derechos civiles y derechos políticos; por otro lado, una redistribución de la riqueza a través de un Estado grande e intervencionista. En el presente apartado, se argumentará que “el Estado de bienestar para el que trabajan los animales dentro del capitalismo es particularmente explotador” (Torres, 2014, p.36).

Se podría definir al Estado de bienestar, siguiendo a Offe (1990) como la obligación del aparato estatal de proveer asistencia y apoyo a los ciudadanos que se encuentran en riesgo y cuyas necesidades no han sido satisfechas, lo cual es característico de las sociedades capitalistas. En primer lugar, la crítica de derecha al Estado de bienestar, siguiendo a Offe (1990), radica en: 1) los impuestos y la regulación del capital desincentivan la inversión, y en que 2) la asistencia estatal desincentiva la capacidad productiva de los trabajadores. En segundo lugar, la crítica de izquierda al Estado de bienestar y a la intervención en el riesgo social radica en que dicha configuración matiza, aminora y finalmente paraliza el conflicto de clase, pues procura equilibrar la histórica relación asimétrica capital-trabajo (Offe, 1990). En última instancia, el Estado de bienestar sería la salida reformista a propósito de la contradicción capital-trabajo, pues no trastoca las estructuras de dominación política y explotación económica: el mercado y la propiedad, sino que a través del Estado se limita a regularlas. En tercer lugar, la crítica ecologista al Estado de bienestar radicaría en la

agudización de día (...) el trabajo de los demás animales ya no se considera dentro del mismo marco que el trabajo humano. Pero hace siglos la separación no estaba clara (Hribal, 2014, p.128).

Se entiende por *explotación animal* la concepción, y trato, hacia los demás animales como: 1) un grupo explotado u oprimido y 2) un grupo alienado. Es decir, ni los trabajadores humanos ni los demás animales reciben el valor completo de su actividad productiva, pues el capitalista extrae el plusvalor del trabajo de ambos (Cochrane, 2010, p.105). Según Barbar Noske (1997) en *Beyond Boundaries: Humans and Animals*, “los animales son alienados del producto de su trabajo, al igual que los trabajadores humanos: ‘los animales son alienados de sus propios productos que consisten en partes de su cuerpo o en su propia vida’ (...) Al darle al capitalista sus cuerpos y su vida, la alienación se vuelve total” (Citado en Cochrane, 2010, p.106). Aquello expone la lógica bidimensional de los demás animales en el proceso de producción, en tanto trabajadores y mercancías. Al respecto, Marx, en cuanto al valor y al plus-valor del trabajo, plantea:

No sólo son trabajadores productivos sus jornaleros, sino que también es productivo el ganado de labor (...) Los trabajadores y el ganado que se emplean en la agricultura no sólo reproducen un valor igual al de su propio consumo, como los operarios de cualquier manufactura, o bien un valor igual al capital del que los emplea, conjuntamente con los beneficios correspondientes, sino que producen un valor mucho mayor” (Marx, 1885, p.269).

En ese sentido, se plantea que si bien la sobre-explotación animal no necesariamente genera plus-valor, la generación de plus-valor, bajo la lógica productiva de la economía especista global, sí tiene como requisito necesario la sobre-explotación por parte de los animales no-humanos. Siguiendo a Wrenn (2011) la extracción del plus-valor del trabajo y la vida de los animales no-humanos es un aspecto fundamental de la economía global.

En este punto es importante considerar la propiedad privada de los medios de producción por parte de los capitalistas, determinada por dichas relaciones de clase en el marco de la explotación económica (Jessop, 2001). Pues del mismo modo que con la clase obrera humana, “la propiedad privada implicada en la producción animal para fines humanos tiene características parecidas y también ayuda a prolongar la dominación. Los animales trabajan para producir mercancías o para ser mercancías, y lo

hacen como mera propiedad de los humanos” (Torres, 2014, p.125). Se comprende así que los no humanos pueden ser al mismo tiempo mercancías y capital (Hribal, 2014).

Otros dos aspectos que asemejan la explotación humana y la de los demás animales son: 1) los animales son obligados a concentrarse en una sola actividad productiva y 2) los animales son alienados de sus pares, privándolos de su interacción social y natural. Finalmente, algo que no consideró Marx. Siguiendo a Cochrane, los animales son alienados de la *naturaleza* y de su propia condición de animal (2010, p.106). Estas dimensiones necesariamente suponen un ejercicio instrumental sobre los animales, similar a la razón instrumental ejercida sobre los trabajadores humanos.

Por tanto, se entiende por *instrumentalización animal* volver a los no-humanos medios para los fines del capital. En este orden de ideas, la diferencia entre la instrumentalización humana y la de los demás animales se basa en la radicalización y profundización del proceso: la domesticación animal puede entenderse como la forma más radical de proletarianización de un ser vivo. A continuación, se presenta una breve lectura económico-política de la economía especista, la cual es el cimiento estructural de la proletarianización animal.

Bajo una lectura económica-política, Bob Torres (2014) en su libro *Por encima de su cadáver: la economía política de los derechos⁶ animales*, realiza un análisis de la explotación animal con relación a la organización económica y social del capitalismo: “[a]l mirar cómo se producen nuestros recursos, sitúo la ganadería y las industrias relacionadas (las cuales obtienen beneficios del uso de animales) dentro de la amplia dinámica de explotación capitalista” (2014, p.22). Detrás de la explotación animal subyace un complejo sistema de producción y consumo.

Para la agricultura intensiva capitalista los animales son considerados mercancías, su instrumentalización llega al límite de utilizar sus cuerpos y su propia vida para obtener capital. Siguiendo a Torres (2014) el capital se imprime en los cuerpos de los animales, tanto a través de la manipulación genética como en los procedimientos industriales cría, transporte y “faenamiento” o “sacrificio” (eufemismos utilizados por la industria para invisibilizar el asesinato). Esto conlleva una configuración específica: los valores, los códigos sociales, los elementos de la dimensión simbólica de la cultura están

⁶ Cuando Torres (2014) se refiere a “Derechos” no alude a derecho legales que suponen la intervención del Estado, sino: “al reconocimiento de que los animales tienen intereses que merecen ser respetados” (p.38).

inscritos en su dimensión física, material. Dichos elementos son imbuidos en los objetos la crisis ecológica debido a, por un lado, los altos niveles de consumo y, por otro lado, la base productiva del Estado de bienestar que se configuró en detrimento del despojo y explotación violenta, de la Naturaleza, animales y mano de obra, de los países del sur global.

En ese mismo sentido, según Jessop (1991), el Estado, en el periodo fordista de las economías capitalistas avanzadas, jugó un rol fundamental para integrar el capital con las industrias de los bienes de consumo. Según Harvey: “la legitimación del poder estatal dependía de la capacidad de difundir los beneficios del fordismo” (1998, p.162). Todo aquello ligado al pleno empleo. Luego, la crisis del fordismo relativa al Estado de bienestar y su déficit fiscal, transformaría tanto al Estado de bienestar como las demandas políticas del mismo (Jessop, 1991).

En síntesis, el Estado de bienestar supuso: 1) ampliación de derechos sociales y garantías contra los riesgos de la vida en el capitalismo; 2) incremento de la capacidad de consumo de los sectores populares; 3) re-configuración de las relaciones capital-trabajo, y 4) burocratización, clientelismo y cierta racionalidad legal dirigida a la prevención del riesgo social (Jessop, 1991). En cuanto a la explotación animal, el encadenamiento productivo y las líneas de montaje agravaron la condición de los animales utilizados para el consumo. La lógica fordista de producción dio lugar a la ganadería intensiva. El Estado especista jugó un rol fundamental en los incentivos para proteger y modernizar el agro-negocio, principalmente a través de los subsidios a la agricultura (Nibert, 2003).

Peter Singer, en el clásico libro *Liberación Animal* (2018), en el capítulo *En la granja industrial*, describe los procedimientos de la ganadería intensiva para con los animales. Estos procedimientos, guiados bajo la lógica productiva, significan abaratar costos y mejorar la producción, lo que omite por completo cualquier interés mínimo en los no-humanos: las jaulas batería; el confinamiento intensivo; el uso de anti-bióticos y drogas para mantener vivos a los animales no-humanos en las condiciones de encierro y poca o nula movilidad; los procedimientos quirúrgicos sin anestesia (como cortar el pico de los pollitos para evitar que se auto-mutilen debido al estrés, o cortar los testículos de los cerdos recién nacidos); la selección genética, la lógica de engorde rápido y acelerado; el aislamiento social de su especie; la pronta separación de sus madres, y el aburrimiento. Esto es, la lógica del capital inscrita, no solo en la vida de los demás

animales, sino en sus propios cuerpos. Pues, siguiendo a Hribal, para satisfacer todo el suministro de trabajo provisto por los no-humanos se requirió: “varios siglos y mucho esfuerzo el modificar la manera en la que éstas criaturas vivían” (2014, p.28). Se trata de la dimensión física del ejercicio del poder, una suerte de ejercicio del bio-poder a través de la domesticación.

Según Torres (2014), la lógica económica detrás de la producción animal consistía en: “tratar a los animales como los productores que son, invierte la menor cantidad de dinero en ellos y extrae de ellos el máximo rendimiento posible. Hacerlo de otra manera sería un suicidio económico” (p.51). El “crece o muere” suponía la agudización de la explotación animal y laboral de la industria de la carne. En este contexto, el monopolio del capitalismo perpetuó e incrementó la injusticia social, incluida la que sufren los no-humanos. De acuerdo a Hribal: “las parcelas cerradas y establos dan paso a un sitio de producción permanente: la fábrica” (2014, p.23) o granja factoría. El fordismo dio paso a un sistema de matanza animal, industrializado, cuantificado y estandarizado: la ganadería intensiva.

Melanie Joy (2013) en su libro *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: introducción al carnismo*, describe la condición de explotación laboral de los trabajadores de la agro-industria, lógica de explotación directamente relacionada con el modo de producción capitalista del régimen fordista:

Los trabajadores de las plantas de despiece de carne pasan prácticamente todas sus horas de vigilia en fábricas atestadas con suelos cubiertos de sangre y grasa. El ritmo incansable de las líneas de despiece los mantiene en riesgo constante de accidentes graves (...) no es sorprendente que, al igual que el resto de animales a los que hay que espolear cuando se resisten a cumplir órdenes, los trabajadores de las fábricas de animales sufran maltrato físico y psicológico si no responden como se espera de ellos (2012, p.78).

Siguiendo a Harvey (1998), es “la producción en masa del fordismo, vinculada al consumo masivo, un nuevo sistema de reproducción de la fuerza de trabajo, una nueva política de control y dirección del trabajo, una nueva estética y una nueva psicología” (p.148). Habría que desarrollar incentivos para que el trabajador se adecue a la línea de montaje. Según Nibert (2002), la producción bajo el método de la línea de ensamblaje redujo la necesidad de trabajadores especializados; esta táctica hizo a los trabajadores fácilmente reemplazables y facilitaba su explotación. Estos métodos fueron pioneros y luego refinados en las granjas factoría y los mataderos, con consecuencias terribles para

los animales (Nibert, 2002). Los trabajadores de la industria de la carne, en el caso de Estados Unidos, eran inmigrantes usualmente provenientes de Asia y América Latina que carecían de formación: “estos empleados suelen encontrarse con condiciones laborales de explotación, peligrosas, anti-higiénicas y violentas”; no hablaban el idioma del lugar, no se les permitía realizar sindicatos (Joy, 2013, p.83). Ya se conocía cómo el modelo fordista, debido a las relaciones de clase en el capitalismo, requería del trabajo de inmigrantes que se pudieran adaptar a largas horas de trabajo rutinario (Harvey, 1998). La industria de la carne se beneficiaba de la reserva de trabajadores de la América rural, pues los trabajadores no se adaptaban fácilmente a la dimensión mecánica y programática de la producción:

La regla de oro en las plantas de despiece de carne es: “La cadena no para”. Nada puede entorpecer la producción, ni fallos mecánicos, ni averías, ni accidentes. Las carretillas elevadoras chocan, las sierras se sobrecalientan, a los trabajadores se les caen los cuchillos, se cortan, se desmayan y caen inconscientes al suelo... y cadáveres sanguinolentos pasan por encima de ellos mientras la cadena sigue su camino... Un trabajador me dijo: “He visto a matarifes al borde del desmayo, sangrando a borbotones porque se han cortado una vena, y entonces, llega el encargado de limpieza con la lejía para limpiar el suelo, pero la cadena nunca se para. Nunca se para (Joy, 2013, p.84).

La línea de producción de las granjas factorías es devastadora para los trabajadores, como para los animales no humanos. El uso de pistolas de aturdimiento, sierras eléctricas, sierras craneales, herramientas de pinzamiento, cuchillos, químicos como el amoníaco, dióxido de carbono, está vinculado a accidentes o heridas graves para los trabajadores, como descargas graves, perforaciones, amputaciones, heridas oculares, caídas de cadáveres, exposición a sustancias tóxicas, lesiones en espalda y hombros, problemas respiratorios (Joy, 2013). Esto debido a la línea de producción y al tiempo mínimo requerido: “matar a más de cien pollos por minuto” (Joy, 2013, p.84).

Por otro lado, las repercusiones psicológicas⁷ para los trabajadores de las plantas de “despiece de carne” están relacionadas a trastornos de estrés post-trauma, trastorno de estrés agudo, ansiedad, depresión y drogodependencias “como resultado de la exposición prolongada al proceso de matanza de animales: tienen pensamientos

⁷ Todo este proceso conlleva dos mecanismos psicológicos conocidos como *desensibilización sistemática* que, en suma, consiste en “aprender a no sentir”; y el desplazamiento, esto es re-dirigir la angustia hacia el otro. Aquello está relacionado al sadismo y una suerte de psicopatía adquirida. Por ello, los vínculos entre la violencia hacia los animales y la violencia intra-personal son altamente relacionados.

intrusivos, pesadillas, *flash-backs*, dificultades para concentrarse, ansiedad, insomnio” (Joy, 2013, p.38).

Según Taylor & Twine (2014), la explotación de los humanos trabajadores forma parte de una suerte de ‘animalización’ que acentúa la dicotomía naturaleza/cultura, pues los trabajadores considerados más cercanos a la animalidad: inmigrantes, negros, mujeres, son menos pagados y más explotados.

Al contrario de los trabajadores, los animales no humanos y lo que producían (leche, huevos, piel, o su propia vida a través de sus cuerpos vueltos “carne”), todo ello,

era el producto del trabajo de los animales, un trabajo que los animales explotados eran obligados a hacer en horribles condiciones (...) Los animales no son trabajadores que regresan a sus hogares cuando termina su jornada laboral; por el contrario, son propiedad de alguien, esa persona puede disponer de ellos y deshacerse de ellos según le parezca oportuno, al igual que puede hacer una herramienta o cualquier otro objeto (Torres, 2014, p.52).

Esto señala la condición de esclavitud en la que se encuentran los animales no-humanos, debido a las relaciones de propiedad amparadas en el sistema legal, bajo la figura de *propiedad animal* (Francione, 2008). Esta posición –la situación de esclavitud– como se ha mencionado anteriormente, ha sido debatida por Hribal (2014): “[l]os animales no se convierten ‘naturalmente’ en propiedad privada, al igual que las humanas no venden naturalmente su fuerza de trabajo. Más bien, existe una historia activa, acerca de la expropiación, la explotación y la resistencia” (2014, p.11).

El capitalismo corporativo impulsó, por un lado, la producción en masa (procedimiento de línea de montaje) y, por otro lado, el consumo masivo (asociado al incremento en los niveles de vida). Estas dos condiciones agravaron la condición animal. Según Torres (2014) “alimentamos el ciclo vendiendo nuestro trabajo (producción), a su vez emplearemos el dinero para obtener los productos que necesitamos (consumo)” (p.45). Aquello sin tomar en cuenta las relaciones de producción detrás del consumo, las cadenas de mercancías que subyacen al “producto animal”. En este caso, el lado oculto detrás de la industria cárnica.

En dicho contexto, según Nibert (2002), el capitalismo corporativo intensificó la opresión animal, pues el crecimiento generalizado de los estándares de vida en virtud del incremento del consumo de las masas produjo una forma específica de acumulación

de capital. El crecimiento acelerado de la industrialización y la urbanización minó la economía de subsistencia de los granjeros y agricultores, al ser arrasados por la concentración del capital: “[d]urante este periodo las élites económicas dominantes, tales como los propietarios de plantaciones, grandes operadores de molinos, propietarios de fábricas y mataderos, banqueros y especuladores financieros dominaron la economía americana” (Nibert, 2002, p. 59). Esto es lo que Gramsci llamó *hegemonía*; los intereses de la clase capitalista fueron dominantes debido al consenso entre el capital corporativo, el Estado nacional y el trabajo organizado (Harvey, 1999). El aumento del salario y las relaciones corporativistas de los sindicatos con el Estado facilitaron su propio disciplinamiento.

En el análisis interseccional de Nibert (2002) sobre la opresión se plantea la necesidad del capitalismo corporativo de contratar a mujeres, inmigrantes o niños y niñas, los cuales carecían de un legado sindical u organizativo que les permitiera defender sus intereses vitales frente a la patronal. Aquello facilitaba la explotación humana y animal.

El impacto del fordismo, siguiendo a Harvey (1999), en el ‘tercer mundo’ era la contradicción entre las promesas modernizadoras (mejora en el estilo de vida y servicios sociales) del fordismo y el aniquilamiento cultural, la radicalización de la opresión de los sub-alternos y la reinención de nuevas formas de dominación capitalista que favorecían a los intereses trans-nacionales y a las élites locales. Según Huber & Niedzwiecki (2015) los sistemas sociales de protección en América Latina fueron altamente estratificados y fragmentados, protegiendo a las élites, luego las medias y finalmente las populares. Todo ello, en el contexto de economías dependientes, en situaciones democráticamente inestables, y el debilitamiento o desaparición de los movimientos obreros o partidos de izquierda.

En ese sentido, el trabajo de David Nibert en su libro *Animal oppression and human violence: domestication, capitalism and global conflict* (2013), desde un enfoque metodológico de corte materialista-histórico analiza las prácticas de la opresión animal relativas al pastoreo, la ganadería tradicional y las granjas factoría en relación al desarrollo de las élites locales en América Latina. La instrumentalización de los animales no humanos para producir recursos, fuerza de trabajo o comida jugó un rol fundamental para las élites en sus lógicas de apropiación y despojo de los sub-alternos. En ese sentido, la ‘domesticación animal’ será traducida y acuñada por Nibert (2013)

como ‘domeseccration’, pues dicho proceso, históricamente, ha servido para la masacre de los animales y de los demás grupos devaluados. Aquello tiene relevancia en el contexto regional de Latinoamérica. En especial, los terratenientes y las relaciones de explotación humana y animal detrás de una economía primario-exportadora. En ese orden de ideas, es ilustrativo, tanto analítica como teóricamente, la categoría ‘punto de vista animal o locus animal’ (*the animal standpoint*), la cual, según Best (2014), se utiliza para develar los orígenes, dinámicas y desarrollo de las culturas dominantes, así como para redefinir la disfuncionalidad de dichos sistemas de poder que jerarquizan el mundo *natural* y las especies. Aquello implica, fundamentalmente, entender que “la dominación de los humanos sobre los demás animales articula y refuerza la dominación humana sobre otros humanos (devaluados o subalternos, así como del mundo natural)” (Best, 2014, p.1). En fin, en el contexto del desarrollo industrial, según Torres: “[l]os animales han jugado un papel importante en el desarrollo del capitalismo industrial, funcionando como nuestra propiedad (como esclavos) y a este respecto, deberían ser considerados parte de la clase trabajadora” (Torres, 2014, p.34).

4. Conclusión: ¿reformular el Estado especista a través de la ciudadanía animal?

La discusión pendiente del presente artículo residiría en situar la categoría del Estado especista desde una perspectiva instrumental o estructural de los análisis marxistas sobre el Estado, sin que implique reificar la noción de Estado y de aplicar las categorías del propio Estado al pensarlo. La perspectiva instrumental del Estado, siguiendo a Ralph Miliband, considera que “la clase dominante en la sociedad capitalista es quien controla y posee los medios de producción, por tanto, es capaz debido a su poder económico de utilizar al Estado como un instrumento para dominar a la sociedad” (Citado en Jessop 2001, p.11). Esto es pensar el Estado en una sociedad capitalista. La perspectiva estructural supone entender un Estado inherentemente capitalista, lo que implica una correspondencia entre la forma y la función del Estado (Jessop, 2001).

Por tanto, se abren algunas preguntas fundamentales para los animalismos anti-especistas y las luchas por la liberación animal: ¿es posible reformar el Estado especista? ¿Cuál es el valor de las disputas institucionales por los ‘derechos animales’? ¿El neo-bienestarismo, cuya expresión político-institucional reside en el reformismo, es funcional al capital y al Estado especista? Reformulando la pregunta de Arguello (2014)

sobre el Estado patriarcal: ¿Cómo es posible interpelar, desde las propias normativas del Estado, las prácticas y discursos constitutivos del especismo antropocéntrico? Aquello supone desentramar las configuraciones que generan órdenes y regímenes políticos y jurídicos –estatales– anclados al especismo y la animalidad (p.113).

A continuación, se presentan algunas reflexiones finales sobre dichas preguntas. Una de las interrogantes más importantes respecto a la reforma del Estado especista es si la ciudadanía, en el marco de la democracia burguesa-liberal, la cual responde a la construcción del Estado moderno, es un medio real no formal para disputar los derechos animales.

Algunos autores sugieren que sí. Donaldson & Will Kymlicka (2011), en su libro *Zoopolis: A political theory of animal rights*, amplían el marco de ciudadanía hacia los animales no humanos apelando a una noción de derechos positivos en interrelación a los ya conocidos derechos negativos, ampliamente elaborada por la teoría deontológica de los derechos animales de Regan (1999) o el trabajo sobre las capacidades de Nussbaum (2007).

Las teorías de ciudadanía se pueden sintetizar en: 1) nacionalidad, es decir, los individuos situados en un territorio estatal; 2) soberanía popular, el Estado pertenece al pueblo, y 3) agencia política democrática, la capacidad del individuo para ejercer sus derechos políticos. Los autores enfatizan en que la ciudadanía usualmente se reduce al tercer elemento, según el cual ni los demás animales, así como las personas con discapacidad intelectual, cumplirían dicho requisito: “los ciudadanos tienen el derecho a una nacionalidad y ser miembros de la comunidad política de un Estado soberano, por fuera de las limitaciones en su capacidad de ejercer sus derechos políticos (...) los derechos de ciudadanía son independientes de su capacidad de agencia política” (Donaldson & Kymlicka, 2011, p.57). En consecuencia, la pregunta es: ¿quién es un ciudadano? ¿Quién pertenece a la comunidad política? Si se aplica el mismo criterio de discriminación a los demás animales, a propósito de la agencialidad, debería aplicarse también para los niños o personas con capacidades diferentes, pues aquellos no están capacitados para ejercer sus derechos políticos.

Según Donaldson & Kymlicka (2011), ciertos animales no-humanos, dependiendo de la relación de interdependencia que tengan con los humanos, por ejemplo los animales domesticados, son sujetos de derechos que contienen ciudadanía. En ese mismo sentido, Tavera (2016) explora la noción de derechos territoriales para los demás

animales, apelando a la noción de “naciones animales”, en virtud de los animales silvestres circunscritos a sus territorios. La crítica a esta ampliación de ciudadanía sería que aquello implica insertar a los no-humanos en una relación paternalista de dependencia y obligarlos, al menos simbólicamente, pero con consecuencias materiales, a participar legalmente bajo criterios humanos. Aunque esto no es reciente, Hribal (2011), a través de estudio de archivo, explora cómo en la edad media los demás animales eran llevados a juicio, defendidos por abogados del Estado y absueltos o condenados.

Una postura contraria argumenta que los animales no son ciudadanos, sino sujetos políticos. Pelluchon (2018) dice: “[l]os animales no son nuestros conciudadanos por que no se consideran a sí mismos, miembros de nuestra comunidad política (...) no sienten que pertenecen a una comunidad política particular ni a un Estado”. El problema de Pelluchon es que cae en el reduccionismo del criterio de ciudadanía relativo a: 1) la agencialidad de ejercer derechos políticos y 2) la percepción subjetiva de pertenecer a dicha comunidad política. Lo cual, como se mencionó, excluye también a ciertos humanos. Aunque para la autora las personas con capacidades diferentes y los niños sí tienen aquella conciencia de sí que constituye la ciudadanía. Esto es debatible. Sin embargo, importa mencionar que para Pelluchon (2018) “los animales son sujetos políticos porque tienen intereses y preferencias individuales y son capaces de comunicarlos, aunque por lo general sus condiciones de vida no les permiten hacerlo” (p.61). En ese sentido, según esta línea los humanos no podríamos ser representantes políticos de los demás animales, pero sí procurar estructuras sociales y políticas que les garanticen justicia.

Al respecto, Francione (2008) problematiza al sector pragmático o neo-bienestarista, expresión de los animalismos que simpatiza con ciudadanizar a los demás animales. Argumenta que este sector no cuestiona el estatus de propiedad animal, sino que con sus medidas legislativas lo refuerzan. Nociones bienestaristas como “matanza humanitaria” o “sufrimiento innecesario” resultan un oxímoron y contradicen la teoría de los derechos animales. Francione resalta, en el capítulo 5 “Defectos empíricos y estructurales de la teoría del Bienestar Animal” del libro *Lluvia sin truenos*, que mientras la propiedad animal no se derrumbe, quienes tienen derechos de propiedad sobre los animales determinarán su existencia, amparados por la ley: es su propiedad y la utilizan del modo más rentable para extremar su valor (Francione, 2008).

Entonces, todo intento institucional que pretenda reformar al Estado especista en términos reales, como requisito mínimo, debería demandar la abolición de la condición de propiedad de los animales no humanos. De otra manera, el neo-bienestarismo y reformismo animalistas sería funcional al Estado especista, perpetuando y reforzando las relaciones de dominación inter-especie, ancladas en la economía-especista, cuyo cimiento es la propiedad animal. E incluso la abolición de la propiedad animal podría implicar que dichas demandas cristalicen supuestos emancipatorios, estrictamente formales. Quizás, la consecución de los ‘derechos animales’ refuerce los paradigmas epistémicos y políticos de la modernidad capitalista, aunque, “la defensa de las instituciones normativas de la modernidad resulta hoy tan necesaria como insuficiente” (Lang, Aráoz, Ibañez, 2019, p.347) en el contexto de la crisis civilizatoria y la consolidación del pacto geo-político de las derechas. Ello supone un enorme esfuerzo intelectual y político para pensar otros horizontes civilizatorios, y otras formas de defensa de la vida.

El debate no está cerrado. Cierta configuración estatal que incorpore las demandas animalistas, como muestra la historia con los demás sectores sub-alternos, supone que el Estado traduzca ciertas demandas y no otras. Lo cual, en el caso animalista, podría reforzar las condiciones de sub-alternidad de los no-humanos. Pero, ¿cuál fue la posición de Marx al respecto? Marx en *Sobre la cuestión judía* (1844) ya distinguía la diferencia entre libertad real y libertad formal. Tanto la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* como la *Declaración Universal de los Derechos de los Animales* en 1978, están más cerca de la libertad formal que de la real. Además, según Gunderson (2011) Marx se refirió explícitamente a las sociedades protectoras de animales en el Tomo I de *El Capital*, y en el *Manifiesto del Partido Comunista* escrito junto con Engels. En el último situaba a los animalistas, de la época, como parte de los socialismos conservadores y burgueses.

A esta categoría pertenecen los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los protectores de animales, los fundadores de las sociedades de templanza, los reformadores domésticos de toda laya. (Marx y Engels, 2011, p.67).

Es decir, desde el punto de vista marxista, el bienestar animal está comprendido como parte del reformismo social, que no pretende cuestionar el estado de la sociedad, sino mantener las condiciones sociales y estructurales existentes. En ese sentido, la reforma animalista es reaccionaria y conservadora. Para Marx, además, las protectoras

de animales de la época reproducían la hipocresía de la moral burguesa, en la medida en la que se preocupaban por el sufrimiento animal, mientras explotaban trabajadores (Gunderson, 2011). Argumento que puede aplicarse hoy a ciertas fracciones elitistas y coloniales, carentes de conciencia de clase, de los veganismos.

Aquello no necesariamente supone que las demandas universalistas del animalismo o animalismo universalista⁸ no permitan articular un proyecto político hegemónico, sino al contrario, requiere una práctica de política de alianzas con los demás sectores subalternos. Al contrario del animalismo reformista, el animalismo abolicionista cuestiona la posición de subalternidad de los animales en la modernidad capitalista, pero también esa misma posición dentro de la izquierda marxista. El animalismo abolicionista interpela el supremacismo humanista cuestionando las perspectivas fracturadas de la izquierda reformista. Esto se refiere al reduccionismo típico de la izquierda marxista que subordina toda lucha particularista a un único horizonte de emancipación de clase, como lo demuestran experiencias históricas concretas, en donde aquello ha servido para perpetuar y encubrir opresiones particulares (sexo-genéricas, étnicas y por supuesto, de especie). Como ya he planteado en otro texto, “El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda” (Ponce y Proaño, 2020) esto supone un reto para las izquierdas:

Este desafío representa, para la izquierda, ir de la crítica del trabajo enajenado a la crítica de la domesticación; de la crítica de la propiedad privada a la crítica de cualquier propiedad sobre alguien; de la crítica de la sustracción de plusvalía a la crítica de la sustracción de vitalidad; de la crítica del despojo de la sustancia a la crítica del despojo del instinto. Entender a la esclavitud animal no como una consecuencia del capitalismo, sino como una de sus fuentes, y entender a la domesticación del cuerpo no como consecuencia de la racionalidad científica, sino como el antecesor directo de la domesticación de la mente operada a través de la racionalidad moderna-capitalista de la tecno-ciencia, son las bases para una

⁸ Con universalismo animalista realizo un símil a la experiencia que permite dar cuenta de cierto pragmatismo e instrumentalización de las nociones republicanas en la ‘revolución haitiana’. Pues, visibilizar esta revolución supuso situar en la historia la esclavitud racial en América y su resistencia (James, 2010). Una revolución que se gestaba en virtud de la Revolución francesa de 1789. Con base en este ejemplo histórico se advierte una suerte de republicanismo periférico, en tanto los ideales de la revolución francesa de libertad, igualdad y fraternidad implicaron un sentido político real para las colonias francesas. Pues, “en aquellas colonias donde se profesaba que los negros no eran ni siquiera humanos, tales ideales tuvieron consecuencias telúricas (...). Si se aceptaba la igualdad, la esclavitud habría de ser condenada” (James, 2010, p.12). Por tanto, se puede leer a la independencia de Haití como un momento de ruptura y surgimiento del atisbo de cierta modernidad (¿modernidad barroca o transmodernidad?), posiblemente anti-capitalista, y sin duda anti-colonialista y anti-imperialista. Sin embargo, es preciso llevar cierta vigilancia crítica a esta suerte de apología de la “re-significación de las instituciones y discursos opresivos”.

verdadera transformación política de la sociedad. La actualización o superación de un sujeto privilegiado, encargado de llevar la revolución por la expansión, diversificación y articulación de otros/as sujetos/as emancipatorios/as: mujeres, indígenas, negros/as, Naturaleza y por supuesto animales no humanos (y humanos/as animalizados/as). (Ponce y Proaño, 2020, p.52).

En consecuencia, se plantea -siguiendo a Best (2014)- la necesidad de articular un proyecto radical de liberación total, que incluya la lucha por la liberación humana, animal y de la Tierra. Dichos proyectos exceden lo estatal, y quizás encuentran mayor sentido en una lógica de *multitud* como Hardt y Negri (2002) exponían frente a un imperio rizomático que ya no puede ser, solamente, localizado en estructuras de poder específicas.

Finalmente, el análisis presentado muestra cómo la categoría de especismo se articula con la matriz política de dominación que se materializa en el Estado. En ese sentido, una sociología crítica de la especie que expanda las nociones de lo societal y lo estatal y que irrumpa en los binarios humano-animal, supone cuestionar el estudio de la sociedad en términos estrictamente humanos. Como plantea Cudworth en “Beyond Speciesism: Intersectionality, critical sociology and the human domination of other animals”, la sociología necesita de los estudios críticos animales como una suerte de correctivo a las limitaciones de lo social exclusivamente humano. Lo cual permitiría dar cuenta de una imagen amplia y compleja de la vida social y política, en términos multi-especie. Esto supone expandir la trilogía interseccional del análisis de la dominación: clase, “raza” y género hacia los estudios sobre la explotación animal (Nibert 2002, 2013).

Los estudios críticos animales (Nocella, Sorenson, Socha, & Matsuoka, 2014), y una sociología crítica de la especie pueden aportar, tanto en términos teórico-analíticos como metodológicos, para complejizar la estatalidad y las concepciones mismas de lo político. Además, el esquema de análisis de la opresión de Nibert (2002), que sitúa como centro la explotación animal con relación a otras formas de dominación, podría expandir los límites antropocéntricos del estudio sobre el Estado de la sociología política.

Bibliografía

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Abrams, P. (2015). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado. En Phillip Abrams, Akhil Gupta y Timoty Michell, *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Argüello, S. (2014). ¿Tiene sexo el Estado? Imbricaciones entre las luchas políticas transgénero y el Estado en Ecuador, 2002-2013. En Estrada, M. (ed.), *Formas reales de dominación del Estado. Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política* (pp.111-149). México D.F: El Colegio de México.
- Best, S. (2014). *The politics of total liberation: Revolution for the 21st century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, P y Wacquant, L. (1994). Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Sociological Theory*, Vol. 12, No 1.
- Brueck, J. (2017). *Veganism in an oppressive world. A vegans of color community project*. Sanctuary Publishers.
- Cochrane, A. (2010). *An introduction to animals and political theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Clark, J (2014). Labourers or lab tools? Rethinking the role of lab animals in clinical trials. In Taylor, N, & Richard T. (eds.), *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre* (pp.139-164). New York: Routledge.
- Cudworth, E. (2014). Beyond Speciesism: Interseccionalidad, critical sociology and the human domination of other animals. In Taylor, N, & Richard T. (eds.), *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre* (pp.19-35). New York: Routledge.
- Donaldson, Sue & Will Kymlicka. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. New York: Oxford University Press.
- Descola, P. (2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Ifea.
- Descola, P. (2001). Construyendo Naturaleza: Ecología Simbólica y Práctica Social En Descola y Palson. *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Francione, G. (2008). *Lluvia sin truenos*. Recuperado desde: [https://iniciativaanimalista.cat/pdf/Lluvia sin truenos.pdf](https://iniciativaanimalista.cat/pdf/Lluvia_sin_truenos.pdf)

- Foster, J. B. (2002). Marx's ecology in historical perspective. *International Socialism*, 71-86.
- Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and Alienated Speciesism. *Monthly Review An Independent Socialist Magazine*, 70(7), 1-20.
- Fowks, J (2018). Defender la tierra costó la vida a 207 personas en un año. *Elpais.com*. Recuperado el 18 de abril 2019 desde: https://elpais.com/elpais/2018/07/23/planeta_futuro/1532363870_921380.html
- Gunderson, R. (2011). Marx's comments on animal welfare. *Rethinking Marxism*, 23(4), 543-548.
- Hardt, M y Antonio, N. (2002). *La multitud contra el Imperio*. Osal (7), 164.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Huber, E, and Sara, N. (2015). Emerging welfare states in Latin America and East Asia. *The Oxford handbook of transformations of the state*. New York: Oxford University Press.
- Hribal, J. (2014). *Los animales forman parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Hribal, J. (2007). Animals, agency, and class: Writing the history of animals from below. *Human Ecology Review*: 101-112.
- Hribal, J. (2011). *Fear of the animal planet: The hidden history of animal resistance*. California: AK Press.
- James, C.L.R. [1938] (2010). *Los jacobinos negros*. La Habana: Casa de las Américas.
- 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: Plaza y Valdés Editores.
- Jessop, B. (2001). *Developments in Marxist Theory*. En Kate Nash & Alan Scott (ed.), USA: The Blackwell Companion to Political Sociology.
- Jessop, B. (1991). The welfare state in the transition from Fordism to post-Fordism. *The politics of flexibility: Restructuring state and industry in Britain, Germany and Scandinavia*, 82-105.

- Marx, C. (1859). Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política. *Obras escogidas*, 1, 518.
- Marx, C y Engels, F. (2011). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx.
- Marx, C. (1844). *Sobre la cuestión judía*. Recuperado desde: <http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Sobre%20La%20cuestion%20judia.pdf>.
- Marx, C. (1867). *El Capital, Tomo I*. Recuperado desde: <http://www.ataun.net/bibliotecagratis/Cl%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Karl%20Marx/El%20capital%20I.pdf>
- Marx, C. (1885). *El Capital, Tomo II*. Recuperado desde: http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/el_capII.pdf
- Navarro, A. (2016). Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.
- Nussbaum, M. (2007). *Frontiers of Justice: disability, species membership*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nibert, D. (2002). *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Reino Unido: Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Nibert, D. (2003). Humans and other animals: Sociology's moral and intellectual challenge. *International journal of sociology and social policy*, 23(3), 4-25.
- Nibert, D. (2013). *Animal oppression and human violence: Domestication, capitalism, and global conflict*. New York: Columbia University Press.
- Nocella, A, Sorenson, J, Socha, K & Matsuoka, A, eds. (2014). *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang.
- Lang, M, Aráoz, H, M, Ibañez, M, R (2019). Trascender la modernidad capitalista para re-existir. Reflexiones sobre derechos, democracia y bienestar en el contexto de las nuevas derechas. En *¿Cómo se sostiene la vida en América latina? feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad* (pp. 343-386). Gabbert, K, Lang, M. (Eds.), Quito: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo, Ediciones Abya-Ayala.

- Laclau, E., & Moffeu, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. USA: Fondo de Cultura Económica.
- Offe, C. (1990). *Contradicciones en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. México: Siglo XXI.
- Ponce, J. J., Proaño, D. (2020). Reflexiones animalistas desde el Sur. En Ponce, J.J, Calle A. (eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur* (pp.16-32). Quito: Editorial Abya-Ayala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. (Artículo/manuscrito entregado para la publicación).
- Ponce, J. J., Proaño, D. (2020). El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda. En Ponce, J.J, Calle A. (eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur* (pp.33-48). Quito: Editorial Abya-Ayala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. (Artículo/manuscrito entregado para la publicación).
- Polish, J. (2016). Decolonizing Veganism: On Resisting Vegan Whiteness and Racism. In *Critical Perspectives on Veganism* (pp. 373-391). Palgrave Macmillan, Cham.
- Regan, T. (1999). Poniendo a las personas en su sitio. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 17-37.
- Ryder, R. D. (2010). Speciesism again: The original leaflet. *Critical Society*, 2, 1-2.
- Swedberg, R. (2005). The economic sociology of capitalism: An introduction and agenda. *The economic sociology of capitalism*, 3-40.
- Sierra Freire, W. (2010). Teoría crítica ex-céntrica. Valor de uso, modernidad barroca y utopismo. Aproximaciones al pensamiento de Bolívar Echeverría. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*. 32, 81-103.
- Singer, P. (2008). *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus.
- Spiegel, M. (1997). *The Dreaded Comparision: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books
- Torres, B. (2014). *Por encima de su cadáver: La economía política de los derechos animales*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.
- Twine, R. (2014). Chapter 11: Ecofeminism and veganism: revisiting the question of universalism. *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the*

- earth. En Adams, C., and Lori G. (eds.), *Ecofeminism: Feminist Intersections with other animals & the earth* (pp.191-209). USA: Bloomsbury Publishing.
- Winders, B., & Nibert, D. (2004). Consuming the surplus: Expanding “meat” consumption and animal oppression. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 24(9), 76-96.
- Wrenn, C. L. (2011). Resisting the globalization of speciesism: Vegan abolitionism as a site for consumer-based social change. *Journal for Critical Animal Studies*, 9(3), 9-27.

Juan José Ponce León

Psicólogo Clínico por la Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. Candidato a Maestro de Investigación en Sociología Política (2018-2020) por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Co-editor y autor del libro *Reflexiones animalistas desde el Sur* (2020) (Editorial Abya Ayala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo). Co-fundador y miembro del colectivo anarquista y anti-especista Activistas por la Defensa y Liberación Animal-ADLA. Co-fundador de la Escuela Política y Grupo de Estudio “Café Animal: una tertulia desde la alteridad”. Sus líneas de investigación son: Estudios Críticos Animales, subjetivación política, sociología de las emociones y del cuerpo.

RELECTURA MARXISTA DE SINGER Y FRANCIONE: DOS POTENCIALIDADES ANTIESPECISTAS FRENTE A LA CRISIS SOCIOECOLÓGICA DEL CAPITALISMO

**RELEITURA MARXISTA DE SINGER E FRANCIONE:
DUAS POTENCIALIDADES ANTIESPECISTAS FRENTE A CRISE
SOCIOECOLÓGICA DO CAPITALISMO**

**MARXIST NEW READING OF SINGER AND FRANCIONE:
TWO POTENTIALITIES ANTISPECIESIST FACING THE
SOCIOECOLOGICAL CRISIS OF THE CAPITALISM**

Enviado:03/11/2019 Aceptado:09/12/2019

Sergio Chaparro Arenas

Estudiante de Filosofía en proceso de grado, Universidad del Rosario. Email:
sergio.chaparro@urosario.edu.co

Eduardo Rincón Higuera

Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario. Licenciado en Filosofía de Uniminuto. Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas (GinTRANS2). Email: eduardorinconhiguera@gmail.com

Partiendo de la crisis socioecológica del capitalismo, en este artículo realizamos una relectura marxista de dos potencialidades antiespecistas del principio de igual consideración de intereses y del principio de derecho a no ser cosa-propiedad. Para ello se retoma el capítulo dos de nuestra investigación *El concepto de 'Liberación animal' en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* (2019). La primera potencialidad de los autores es una crítica ética a la reificación animal del capital y la segunda potencialidad consiste en una desnaturalización teórica y ética del esencialismo del especismo capitalista. Al final, se explica la materialidad relativa de estas potencias antiespecistas y se defiende que la idea de la liberación animal de los autores no es del todo una utopía sino una topología signada en el desarrollo asimétrico de las fuerzas productivas y las fuerzas destructivas del capitalismo en crisis y su posible colapso.

Palabras clave: Peter Singer, Gary Francione, crítica e interpretación, Marxismo.

A partir da crise socioecológica do capitalismo, neste artigo, este artigo, fazemos uma leitura marxista de duas potencialidades antiespecistas do princípio da igual consideração de interesses e do princípio do direito de não ser uma coisa-propriedade. Para fazer isso, é retomado o capítulo dois de nossa pesquisa sobre *O conceito de 'Libertação animal' em Peter Singer e Gary Francione, visto de uma análise Marxista* (2019). A primeira potencialidade dos autores é uma crítica ética da reificação animal do capital e a segunda potencialidade consiste em uma desnaturação teórica e ética do essencialismo do especismo capitalista. No final, a materialidade relativa desses poderes antiespecistas é explicada e argumenta-se que a idéia de libertação animal dos autores não é inteiramente uma utopia, mas uma topologia marcada pelo desenvolvimento assimétrico das forças produtivas e pelas forças destrutivas do capitalismo em crise e seu possível colapso.

Palavras-chave: Peter Singer, Gary Francione, crítica e interpretação, Marxismo.

Starting from the socio-ecological crisis of capitalism, in this article we carry out a Marxist new reading of two antiespeciesist potentialities of the principle of equal consideration of interests and of the principle of the right not to be a thing property. For this, chapter two of our research *The concept of 'Animal Liberation' in Peter Singer and Gary Francione seen from a Marxist analysis* (2019), is retaken. The first potentiality of the authors is an ethical critique of the animal reification of capital and the second potentiality is a theoretical and ethical denaturation of the essentialism of capitalist speciesism. In the end, the relative materiality of these speciesists powers is explained and it is argued that the idea of animal liberation of the authors is not entirely a

Relectura marxista de Singer y Francione

Sergio Chaparro Arenas

Eduardo Rincón Iñiguera



utopia, but a topology marked by the asymmetric development of the productive forces-destructive forces of capitalism in crisis and its possible collapse.

Key words: Peter Singer, Gary Francione, critique and interpretation, Marxism.

1. Introducción

En la tradición marxista existe un déficit de estudio de los antiespecismos y de los animalismos. Algunos autores se han concentrado en una hermenéutica de la teoría de Marx y Engels, y otros, en sus visiones de los animales y la naturaleza (cf. Foster & Clark, 2018; Stache, 2018, 2019; Llorente, 2011). De igual manera, otros se han preocupado por aplicar conceptos marxistas a problemáticas de opresión animal y de destrucción ambiental (cf. Sanbonmatsu, 2011; Nibert, 2002, 2011). Pese a estos acumulados, se ha obviado estudiar a Singer y Francione, autores fundacionales que han influido en los *Animal Studies*, los *Critical Animal Studies* y los movimientos a favor de los animales y la naturaleza. Ante este vacío, una de las máximas que guía el artículo es la siguiente: “siempre es más agradable tratar con los fundadores de una u otra concepción que con los revendedores de mercancías sin salida” (Engels, 1976, p. 9).

Nuestro artículo retoma el capítulo dos de nuestro trabajo *El concepto de ‘Liberación animal’ en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* (2019)¹. La pertinencia de releer estos dos autores estriba en la necesidad de analizar las potencialidades del concepto *antiespecista* de ambos, de cara a la crisis socioecológica del capitalismo (cf. Riechmann et al., 2014; Rincón, 2016; Taibo, 2017; Montoro, 2018). Entendemos esta crisis como una crisis sistémica de valorización del capital, su modo de producción y forma moderna de vida, que integra la crisis social y la crisis ambiental en todas sus manifestaciones (naturales, humanas, animales) en una totalidad histórica concreta.

La tesis del artículo sustenta la existencia de dos potencialidades de la noción de liberación animal singeriana y francioneana. Para nosotros, estas potencialidades son claves para afrontar la crisis socioecológica del capitalismo. La primera consiste en una crítica ética antiespecista a la reificación capitalista de los animales no humanos, esto es, una crítica a la desconsideración de la sintiencia de los animales en las sociedades contemporáneas. La segunda potencialidad implica una desnaturalización del esencialismo especista, a saber, de un supuesto ontológico que asume la existencia de un orden natural de la cultura de la modernidad-contemporaneidad capitalista que legitima

¹ Tesista: Sergio Chaparro. Director de Tesis: Eduardo Rincón. Disponible en *Repositorio Institucional EdocUR*: <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/20432>

la explotación y opresión de animales no humanos en función de las necesidades humanas.

Para llevar a cabo nuestra exposición seguimos el siguiente orden. En un primer momento, exploramos el concepto marxista de reificación capitalista y trazamos su relación con los trabajos de Singer y Francione. Para ello, interpretamos los textos de estos dos autores ahondando por un lado, en la relación instrumental que el capital entabla con los animales no humanos y, por otro lado, en la crítica que las posturas antiespecistas (utilitaria y deontológica) le han dirigido a dicha relación de instrumentalización. En un segundo momento, mostramos la existencia de una crítica antiespecista por parte de los autores al esencialismo del especismo capitalista, es decir, exponemos cómo los autores cuestionan la justificación “socionatural” de instrumentalizar animales para el beneficio humano. Esta desnaturalización que ponen en marcha Singer y Francione, la explicamos a partir del influjo contradictorio tanto de las fuerzas productivas como de las fuerzas destructivas del capital.

En un tercer momento, se defiende que la idea de liberación animal de los autores, al cuestionar la reificación y el esencialismo, no es del todo *utópica* (un “sin lugar” irrealizable) sino más bien es una *tópica* que está basada en la comprensión de fuerzas reales productivas-destructivas. De modo que la topología de avizorar una sociedad democrática post-especista o no reificada puede ser clave para comprender la magnitud de la crisis socioecológica del capitalismo, sus peligros y posibilidades. Por último, hacemos una conclusión provisoria, por un lado, de nuestras hipótesis de relectura marxista sobre las dos potencialidades que emanan del trabajo de Singer y Francione, y por otro lado, de la crisis socioecológica del capitalismo.

2. Primera potencialidad

Para empezar, entendemos la reificación capitalista de los animales no humanos, impugnada por el neobienestarismo de Singer y el abolicionismo de Francione, como un proceso no solo diferenciado del fetichismo de la mercancía teorizado por Marx, sino también como su máxima expresión (cf. Sanbonmatsu, 2011). Para Marx, el fetichismo de la mercancía es un fenómeno propio del capitalismo y de las ciencias modernas que hacen ver las relaciones sociales como relaciones estrictamente cuantitativas, medibles, a-humanas y ahistóricas entre datos y *cosas* (cf. Marx, 1991, pp. 37-38). En esta medida, el

fetichismo de la mercancía se encarga de *velar* las contradicciones, las relaciones sociales de explotación y, en últimas, la lucha de clases que atraviesa a dichas relaciones.

La noción de reificación capitalista en Marx surge del análisis de la economía moderna de producción y de su respectiva circulación y reproducción de mercancías. Para Marx, este proceso de producción, reproducción y circulación es un proceso *social* entre seres de carne y hueso, y no un simple flujo de datos y cosas que, en últimas, representan el intercambio de capital abstracto y de *trabajo cuantificado*. A este ejercicio de reducción y *ocultamiento* del trabajo real y de las relaciones sociales de producción concretas a representaciones estáticas y cuantitativas, Marx lo denominó el *fetichismo de la mercancía* (cf. Marx, 1991, pp. 37-38). En otras palabras, el fetichismo de la mercancía ocurre porque la relación capital y trabajo es reificada, pues se oculta el proceso que la dinamiza, las condiciones materiales sobre las que se sedimenta y la explotación que acarrea. Ahora bien, lo que queremos señalar en este artículo, partiendo de la crítica al fetichismo de la mercancía realizado por Marx, es que los animales no humanos no solo hacen parte de la relación capital-trabajo, al aparecer ya sea como *materia*, instrumentos de trabajo, medios de producción disponibles y propiedad para el capital (cf. Marx, 1991, pp. 130-137), sino que su vida, cuerpo y labor se haya aún *más* reificada que el trabajo estrictamente humano (que sí tiene la posibilidad, o al menos de “escoger”, de “reproducir” su vida).

Primero, los animales son mercancías sometidas al fetichismo y a la reificación del capital en un sentido desgarrador, no porque tengan la condición jurídica análoga a la de los esclavos, ni porque sean parte de la clase trabajadora o productores de valor con la posibilidad de producir mercancías y cambiarlas (cf. Stache, 2019, pp. 9-15). Lo son, más bien, por ser reducidos a ser tratados como instrumentos de trabajo y medios productivos sobreexplotados como parte de la “naturaleza” disponible (materia prima) (cf. Rincón, 2016a). Inclusive, al ser su labor y sus productos algo que no se compra ni se pone en venta de manera “voluntaria” (por parte de los animales), es más bien su propia vida y cuerpo de lo que se dispone en el proceso productivo y lo que se pone a circular en el mercado como productos del trabajo humano, a saber, como mercancías procesadas tales como, leche, carne, piel, criaderos, entretenimiento, comercio, servicios de vigilancia, taxidermia, caza, vivisección, etc.

Los cuerpos animales no humanos son mucho más inmunes a las leyes burguesas que prescriben el control legal de los cuerpos, ya que desde ellas se establece un control

absoluto sobre sus vidas. La reificación capitalista de los animales no humanos, como fetiche mercantil, involucra la explotación intensificada de estos como mercancías y como productos del trabajo humano, al punto de la licitud de atentar contra su vida y legitimar dicha violencia a través de prácticas legales y socio-culturales que naturalizan la vida animal no humana como una *vida-producto disponible* para la producción y el consumo humano. Esta situación la critican Singer y Francione. Para hacerlo, los autores invitan a reconocer la “sintiencia” de los animales no humanos. Para estos autores, la capacidad de sentir es una propiedad común de humanos-animales y, en esa medida, se ocupan de no reificar a los animales no humanos ya que, al igual que los humanos, son seres con la capacidad de sentir placer y dolor (tanto Singer como Francione, orbitan en una ontología sensocéntrica diferenciada como criterio de consideración moral)².

Por otro lado, el fetiche mercantil y su reificación ocurre también porque en la circulación de capital los cuerpos de los animales no humanos, al ser productos, son despersonalizados y se vuelven “referentes ausentes” (cf. Adams, 2010, pp. 13, 66-67): mercancías desprovistas de cualquier rastro de vida más allá ser un mero producto para el consumo humano. Este proceso de producción y consumo es naturalizado y normalizado. Frente a este proceso de reificación, Singer y Francione proponen un ejercicio de desnaturalización: reconsiderar a los animales no humanos como seres con intereses sintientes o incluso personas no-humanas con derechos.

Consideramos que los principios de igual consideración de intereses de Singer y el principio de derecho a no ser cosa-propiedad de Francione, cuestionan la reificación capitalista de los animales. Estos principios refieren, por un lado, a la igualdad interespecies que, para Singer, es propuesta bajo la forma de un cálculo moral basado en la minimización sustancial-radical del dolor y, por otro lado, para Francione, en la reconsideración de los intereses animales sin discriminación de especie, lo cual implica la

² Singer y Francione pregonan una sintiencia basada en los intereses animales de sentir dolor-placer, con diferencias en la noción de autoconciencia (cf. Chaparro, 2019, pp. 18-25). Su potencia antiespecista revaloriza la corporeidad animal frente a la sobreexplotación del capital a sus cuerpos, ya que el capitalismo es la banalización del dolor del otro y es incapaz de una protección digna de la sintiencia interespecies. Aunque reconozcamos la potencia sintiente de los autores, no compartimos su ontología sino la categoría de Marx en *La ideología alemana* y los *Manuscritos* sobre las “condiciones materiales de vida” (cf. Marx, 1987, p. 19) y el “no dañar lo que puede ser dañado” de los *Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)* (cf. Riechmann, 2012, pp.185, 176; cf. Rincón, 2016b, pp.76-82) que involucran no solo la sintiencia animal, humana y no humana, sino también la vida material “no sintiente” de las especies vegetales y la biosfera.

no instrumentación de los animales para fines humanos y, en esa medida, llegar a reconocerlos como personas no-humanas con derechos morales y jurídicos inalienables (cf. Chaparro, 2019, pp. 25-30, 41). Estos principios y teorías pueden ser leídas como propuestas críticas frente a la crisis socioecológica del capitalismo como sistema totalizante y reificador. Ciertamente, el concepto deontológico y utilitario³ de la liberación animal está en permanente tensión con las sociedades industriales y su reificación del otro: vivisección; entretenimiento y comercialización; producción de comida y ropa; destrucción de hábitat y ecosistemas; desanimalización ideológica, etc. Aunque no sean anticapitalistas, la potencia objetiva antiespecista cuestiona a una parte de la reificación capitalista, es decir, a la razón instrumental moral e ideológica del capital y a la cosificación económico-política de los animales no humanos.

El pensamiento de Singer y Francione constituye una apuesta liberal superadora de la frontera de especie y, a la vez, una crítica al funcionamiento del capital en su relación instrumental con los animales, de ahí la propuesta de reformarlo. Aun cuando omitan superar la frontera y determinación de clase, los autores apuntan a un trato no instrumental de los animales humanos hacia los no humanos en las sociedades actuales. La primera potencialidad antiespecista estriba en reconsiderar de raíz los intereses igualitarios de los sintientes animales (Singer) y en afirmar el derecho de los animales sintientes a no ser usados como cosas-propiedades (Francione) (cf. Chaparro, 2019, pp. 25-30) en el espacio-tiempo dominado por la reificación capitalista.

El antiespecismo de los autores y su crítica de la reificación animal es una cuestión que guarda cierta concordancia objetiva (más no subjetiva) con la crítica marxista a la reificación capitalista y a la cosificación de clase⁴. Por ejemplo, Francione, basado en el libro *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England* (1985) de las huelga obreras de 1907, escribe:

Los trabajadores objetaron el uso de animales en experimentos porque no les fue difícil "ver a esos animales como imágenes de sí mismos". Sobre la base de que los pocos deben sufrir

³ La ética utilitarista de Singer, lejos de plantear derechos morales, busca maximizar la preferencia animal por su bienestar sintiente, a la par que pregona minimización del dolor, en pos de la liberación animal. La ética deontológica de Francione postula normas prohibitivas de no-uso de animales y derecho fundamental a no ser propiedad (cf. Chaparro, pp. 16-18).

⁴ La cosificación de clase es un fenómeno humano de la sociedad burguesa, en el que el proletariado se vuelve un objeto de la historia, no un sujeto, igualmente, es una expresión de las crisis cíclicas, que dominan el cuerpo y psique, no solo del proletariado sino también la burguesía (cf. Lukács, 1970). Por mor de esta realidad cosificada, los animales también serían despersonalizados y naturalizada su destino productivo.

por los muchos, la clase trabajadora y los desempleados se utilizaron como "sujetos experimentales" sin consentimiento, y los cadáveres de los pobres a menudo se acumularon en la sala de disección del anatomista (Francione, 1993, p. 3).

Esta concordancia se debe a la existencia diferenciada de una reificación común de las relaciones sociales, dentro de las cuales están los procesos del *Complejo Animal Industrial*, entendido como una red de producción económica, política, cultural y legal. Singer y Francione le llaman "sistema especista", en su connotación moral-ideológica discriminatoria, a una dimensión institucional (legal y económica) de prácticas de tiranía y explotación (cf. Chaparro, 2019, pp. 14-16), entre las que se encuentra el Complejo Animal Industrial. Sin embargo, el especismo no es una realidad aislada sino que hace parte de algo mucho más complejo: el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa en su totalidad, las cuales se reproducen a partir de la triple explotación de la "naturaleza", los humanos y los animales no humanos. De esta manera, se podría afirmar que la reificación, como práctica totalizante del sistema capitalista, involucra, aunque de manera desigual y diferenciada, a los seres humanos, a la "naturaleza" y a los animales no humanos.

Claramente, Singer y Francione no interpelan a *toda* la industria capitalista y a los efectos totalizadores que su reificación pone en marcha, pero sí a una *rama* de ella: el Complejo Animal Industrial. Sin embargo, el capital no es solo *especista*, sino que es en esencia *clasista*, algo que obvian los autores, no sin denunciar la injusticia laboral y ecológica. Por eso los planteamientos de estos autores no transgreden la totalidad capitalista en su planteamiento de la liberación animal. No obstante, la potencia de sus planteamientos radica en que por medio de ellos es posible criticar partes constitutivas y fundamentales del modo de producción capitalista, específicamente, el fenómeno común de la mercantilización de la vida.

En este artículo vemos cómo Francione y Singer cuestionan el *eidos* (ideologías), la *praxis* (políticas) y las economías de sus propias sociedades reificadas, a saber, la sociedad estadounidense y australiana. El archivo de análisis de los autores parte de países como Inglaterra, Estados Unidos, Australia, Japón, Francia, Alemania, India y China. Como ya lo sugerimos, lo que increpan es la industria de explotación de los animales en dichos países. En el fondo, lo que buscan sus planteamientos es transformar y reformar una parte de la totalidad capitalista, a saber, su dimensión especista. Al cuestionar la discriminación entre especies y el estatus de propiedad animal, los autores, sin ser anticapitalistas,

impugnan al especismo constitutivo del modo de producción capitalista y sus prácticas normalizadas de explotación y opresión de los animales no humanos.

Por su parte, para llevar a cabo su crítica, Francione usa dos términos: *institución de la propiedad animal e industria de la explotación animal* (cf. Rincón, 2016a, p. 154). Con estos términos, el autor expone cómo las sociedades contemporáneas están sustentadas en la institucionalización de ciertas vidas animales como propiedad privada y, a la par, en la explotación industrial de las mismas. Por su lado, Singer cuestiona dos prácticas que a su juicio utilitario producen la mayor cantidad de dolor, pero que se hayan en el centro del modo de producción capitalista: a) las granjas industriales y de alimentos, y b) la investigación médica, comercial, científica y militar con cuerpos animales (Singer, 1985; 1990, p. 59). Pasaremos, en las siguientes secciones, a exponer las singularidades de cada una de estas dos propuestas.

1. 1. Crítica antiespecista de Singer a la reificación animal del capital

En *Animal factories* (1980), Singer (junto a Jim Mason, autor de *An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*, 1993) analiza y critica las sociedades industrializadas por las altas cuotas de sufrimiento innecesario e injustificado al que someten a los “sentientes”. Del mismo modo, en *Animal liberation*, Singer hace una síntesis crítica que cuestiona los beneficios del capital que desconsidera los intereses básicos no solo de los animales no humanos, sino también de los humanos trabajadores y de los cuerpos precarizados.

Los capítulos 2 y 3 de *Animal Liberation*, escritos en 1975 y 1989, constituyen registros de una fenomenología del dolor animal en la industria contemporánea capitalista, la cual es juzgada desde el principio ético de la igual consideración entre especies y de su respectiva racionalidad utilitaria antiespecista. Esta fuerza teórica de Singer ha inspirado y acompañado a sectores del movimiento en defensa de los animales que han puesto trabas muy relativas a la acumulación del capital: “Aquellos [capitalistas] que viven de explotar animales están ahora a la defensiva (...) el movimiento de liberación animal está aquí para quedarse” (Singer, 1985).

Para Singer, un fenómeno inicial de la reificación, entendida como el acto de transformar a los animales de seres sintientes con intereses a meros seres cosificados sin valía moral, se expresa en la investigación con animales –en gran parte, con la fabricación

de bienes no necesarios para la vida humana y sus necesidades prioritarias—. El autor muestra que existe una serie de incentivos y complicidad de las instituciones educativas, privadas y públicas, dependientes del mercado neoliberal, con la explotación de las vidas animales. En estas instituciones abundan no pocos productos comerciales testeados que tienden a ocultar su proceso productivo. Más allá de hacer preguntas retóricas, Singer inquiere alarmado sobre la cantidad de dolor tolerado, innecesario e injustificado⁵ que se produce al momento de testear productos de moda, de aseo y aditivos, entre otros, por parte de los grandes conglomerados industriales y científicos:

¿Deben sufrir miles de animales para que se pueda comercializar un nuevo carmín de labios o cera para suelos? ¿Acaso no hay ya un exceso de la mayoría de estos productos? ¿Quién se beneficia de su introducción en el mercado, excepto las compañías que esperan obtener beneficios? (Singer, 1990, p. 89).

Prima la acumulación de capital y las necesidades naturalizadas del mercado, razón por la cual la vida animal pasa no solo a un segundo plano, sino que pasa a ser totalmente cosificada. En este plano, Singer cuestiona como los animales no humanos, en función de la experimentación científica-industrial de productos, pasan a convertirse en meras “herramientas de investigación” (cf. Singer, 1990, pp. 61-133). De este modo, siguiendo algunos estudios de caso, Singer cuestiona la ética profesional de investigadores, empleados y agentes. El autor se refiere a una “ceguera ética condicionada” frente a las cantidades ingentes de sufrimiento hacia los animales, a cambio de incentivos y escalafones que en ocasiones ni siquiera denuncian las irregularidades e injusticias del medio investigativo:

[A]l igual que se puede condicionar a una rata para que apriete una palanca a cambio de un premio en comida, un ser humano puede ser también condicionado por premios profesionales para ignorar las cuestiones éticas que presentan los experimentos con animales (Singer, 1990, p. 109).

Según Singer, en el mundo de la academia prima un pensamiento reificador de los animales que trunca la ética profesional más elemental. Al hacer uso de un lenguaje

⁵ Para el cálculo utilitarista de Singer, habría situaciones justificables de “sufrimiento necesario”, animal o humano, si ello beneficiara a una mayoría sintiente, se considerara los intereses sintientes por igual y si, finalmente, no existiera otra alternativa. Sin embargo, para este es injustificable el actual funcionamiento de la experimentación animal y la agroindustria capitalista, por la suma global de sus costos negativos y las alternativas de consumo y experimentación, de modo que se muestra favorable a su abolición gradual a largo plazo (cf. Chaparro, 2019, pp. 50-51).

técnico y behaviorista ocurre algo paradójico: aunque los agentes no se inmuten frente al dolor de otros animales, no es que no reconozcan o sean inmunes a su existencia, sino que más bien tratan de minimizar y justificar sus índices de dolor en función de la recopilación de datos. Las supuestas necesidades legítimas humanas, su comportamiento, vida y dolor, sí se toman en cuenta con una alta ponderación, mientras que el dolor animal solo es considerado como una mera función técnica e instrumental. No existe, pues, una real preocupación moral por la integridad de los cuerpos e intereses sensitivos de los animales. El condicionamiento conductista nubla la agencia y es propio de una sociedad reificada, de modo que el mundo de las mercancías parece trastocar y nublar la propia acción humana y sus respectivos límites morales. En palabras de Singer:

[L]os animales se han convertido, para los psicólogos y otros experimentadores, en meros instrumentos. Un laboratorio puede tener en cuenta el precio de estos «instrumentos», pero una cierta indiferencia hacia ellos se hace aparente...en el lenguaje de los informes [...] Los psicólogos, influidos por la doctrina conductista...han desarrollado una cuantiosa colección de términos para referirse al dolor sin que parezcan hacerlo [...] [L]os peligros de incurrir en antropomorfismo sentimental son menos preocupantes que el riesgo contrario de que nos domine la creencia conveniente y útil de que los animales son pedazos de barro que podemos moldear como queramos (Singer, 1990, pp. 87, 107, 273).

De esta manera, en el caso de los protocolos de laboratorio, Singer manifiesta que hay un ejercicio permanente por evitar el “sesgo cognitivo” de antropomorfizar a dos entidades distintas (i.e. humanas y animales), ya que implicaría un acto lesivo para la investigación –y para sus respectivos beneficios humanos–, al otorgarle muchas más capacidades intelectuales o sensoriales a los animales. Así, tan solo se tolera el acto de testear y realizar pruebas bajo los términos comparativos de reacciones conductuales y exteriorizaciones medibles.

Al mismo tiempo, Singer constata el carácter especulativo de las grandes compañías de experimentación, la primacía de los intereses del capital en las legislaciones y el derecho civil comercial. En esta industria hay un derroche de cientos de miles de pruebas inocuas y no pocas vidas perdidas y desvaloradas, de modo que se puede hacer una genealogía de

“la historia de la inutilidad” (Singer, 1990, p. 81) de muchos experimentos. Se trata del frío cálculo de la tasa de ganancia que prima sobre el dolor animal, que además permea e influye en la ley, en los códigos de las empresas y en las bolsas de financiación.

Debido a esta tiranía hacia los animales, Singer es consciente que la lucha por la liberación animal y contra la reificación capitalista de sus cuerpos será titánica y larga (cf. Singer, 1990, pp. 295, 132-133). El objetivo ético-político es hacer primar y equilibrar los intereses de los sintientes en una sociedad democrática por encima de la todopoderosa ganancia impersonal, es decir, del capital. Sin embargo, debido a la asimetría de fuerzas entre el capital y los defensores de los animales, sumado al limitado su utilitarismo liberal, los cálculos de la ética neobienestarista de Singer se adaptan al plano de los cambios graduales de la institucionalidad capitalista, a la que no cuestiona de raíz (cf. Chaparro, 2019, pp. 94-97, 102-104). Por ende, en la búsqueda de un mundo con menos dolor posible, no reificado, el autor no plantea una alternativa post-capitalista. En sus palabras: “¿cuál es el mejor sistema para avanzar? No parece probable que ninguna democracia occidental vaya a abolir la experimentación animal de un plumazo. Los Gobiernos, simplemente no funcionan así” (Ibíd., p. 133).

Pese a esto, el autor ve necesario una serie de cambios utilitarios que minimicen el dolor en ciertas prácticas de testeo, al igual que reformas profundas que le pongan fin a la vivisección como práctica indiscriminada y, de esta manera, den paso a regulaciones racionales de las prácticas experimentales que se alejen radicalmente del carácter masificado e indiscriminado que tienen en la actualidad. Así, Singer aboga por prácticas de experimentación que partan del reconocimiento de los intereses de los sintientes y que se limiten a estar en función de auténticas necesidades materiales humanas.

El principio de igual consideración de Singer tiene el objetivo de minimizar radicalmente el sufrimiento innecesario y estructural de los animales, cuestión que riñe con la lógica reificadora del complejo industrial capitalista. Lo que se busca es develar la irracionalidad de la gran agroindustria y sus soluciones tecno-especistas. Estas reformas especistas de la industria naturalizan e invisibilizan el dolor proyectando, más bien, una ideología de un proceso rural idílico y un proceso tecnificado urbano con sellos de bienestar animal. En lo que atañe al uso de suelos, pastos, comida y recursos, Singer sostiene que hay una inviabilidad utilitaria de las llamadas granjas agroecológicas de menor escala y de la ganadería extensiva reformada a gran escala (vg. sistemas silvopastoriles, carne orgánica, carnicería ética, etc.). La razón radica en los altos costos

medio ambientales (e.g. deforestación, cambio climático, pérdida de biodiversidad, etc.) y sociales (e.g. precios de los alimentos, brechas Norte-Sur, salud pública, etc.), principalmente en lo que concierne al nivel de vida en países subdesarrollados. Además de ello, la principal limitación está en que no se suprimen las altas cuotas de sufrimiento animal e instrumentalización.

Pese a sus limitaciones liberales y reformistas, sostenemos que la racionalidad utilitarista de la ética antiespecista propuesta por Singer persigue o exterioriza una lógica no reificada de la vida, en la que ya “no solo” se toman en cuenta los costes-beneficios del capital y de las clases dominantes, sino que se focaliza mucho más en proteger los intereses morales de los sintientes más afectados en las dinámicas de producción de capital: por un lado, los animales no humanos⁶ (que no son una clase, pero sí vastos grupos de oprimidos y explotados) y, por el otro, los sectores populares y la clase trabajadora. Puntualmente, Singer discurre críticamente al examinar la agroindustria y propugnar por su abolición gradual. El autor coteja las alternativas tecno-especistas de las fuerzas destructivas del complejo animal industrial y llega a las siguientes conclusiones:

Ningún sector de la explotación animal queda a salvo de las incursiones de la tecnología y de las presiones para intensificar la producción...La granja industrial [capitalista e intensiva] no es más que la aplicación de la tecnología a la idea de que los animales son un medio para nuestros fines...los modernos métodos de producción son incompatibles con una inquietud [éticamente] auténtica por el bienestar de los animales. (...) En la práctica, es imposible criar animales a gran escala para que nos sirvan [de alimento y vestido] sin hacerles sufrir bastante. Incluso si no se utilizan métodos intensivos, la cría tradicional comprende la castración, la separación de la madre de sus crías, la destrucción de manadas y rebaños, el marcado, el transporte al matadero y, por último, la propia muerte de los animales. Es difícil imaginar una producción animal dirigida a alimentarnos sin estas formas de sufrimiento...si se pudiera hacer [una industria comercial de una ganadería extensiva y “ecológica”], esa carne animal sería muchísimo más cara que ahora, y la cría de animales es ya una

⁶ Una diferencia de este “grupo” oprimido animal, frente a un grupo humano, como el proletariado, sería que: “Los animales son incapaces de exigir su propia liberación”(self-liberation) (Singer, 1990, p. 299).

forma costosa e ineficaz de producir proteínas. La carne de animales criados y sacrificados con igual consideración por el bienestar de los animales mientras estaban vivos, sería una golosina accesible tan solo a los ricos (...) Pero será la dilapidación de los bosques la que termine siendo la mayor de las locuras causadas por la demanda de carne. Históricamente, el deseo de hacer pastar a los animales ha sido motivo dominante de la tala de bosques. Todavía lo es hoy. En Costa Rica, Colombia, Brasil, Malasia, Tailandia e Indonesia se están talando las selvas húmedas [como el Amazonas] para proporcionar pastos al ganado. Pero la carne que produce este ganado no beneficia a los pobres de estos países. En cambio, se vende a los ricos en las grandes ciudades o se exporta (Singer, 1990, pp. 185-186, 204, 214; corchete nuestro).

Esta forma de producir carne y demás productos derivados de animales tiene un elemento compartido y es la afectación diferenciada en la vida material de los sintientes. Para el caso de los humanos está el estrés laboral, la inestabilidad del empleo, los accidentes causados por los ritmos alienantes, los salarios precarios, la psicología de los mataderos y sus imágenes de muerte normalizadas (cf. Joy, 2010, pp. 73-93). Los animales también padecen estrés, miedo y ansiedad por la previsión de la muerte en la cadena del matadero, al igual que por los gritos de otros animales y la atmósfera alienante de dolor que implican los espacios de sacrificio. De una manera contundente, la crítica de Singer logra articular y tejer puentes de solidaridad entre este fenómeno de explotación doble, humano y animal, propio del capital:

El deseo de disminuir costes laborales ha sido una de las principales razones del cambio hacia el confinamiento [de animales y el aumento de la productividad laboral] (...) Gran parte del sufrimiento que tiene lugar en los mataderos es el resultado del frenético ritmo que debe seguir la cadena de la matanza. La competencia económica significa que los mataderos tratan de sacrificar más animales por hora que sus competidores...La presión de tener que trabajar más deprisa significa que se pone menos cuidado –y no sólo con los animales–. En 1988, un comité del Congreso de Estados Unidos informó que ninguna otra industria de este país tiene esa tasa de accidentes o de enfermedades tan alta como la industria de los

mataderos... Otro grave problema de esta industria es que, al ser tan desagradable, los empleados no duran mucho... Si se tiene tan poco cuidado con los humanos, ¿cuál es el posible destino de los animales? (Singer, 1990, pp. 166, 196; corchete nuestro).

Para finalizar, en *El especismo*, hoy, Singer cierra su *Opus magnum* denunciando las trabas impuestas por el gran capital y sus agentes a la minimización del dolor animal. Incluso revela la promoción de un discurso negacionista para manipular el público sobre temas de maltrato y tortura, cambio climático, etc. Existen poderosos intereses capitalistas en juego que pagan el precio y beneficio de desconsiderar los intereses básicos y esenciales de los animales, de modo que se sobornan las instituciones y se trunca la ficción liberal de la independencia de poderes en un Estado capitalista. Así, en función de hacer prosperar la industria reificada de explotación irracional de billones de animales:

Hemos visto que la eliminación de las actividades especistas amenazaría los intereses de las grandes corporaciones de la agroindustria y de las asociaciones profesionales de investigadores y veterinarios. Cuando lo consideran necesario, estas grandes sociedades y organizaciones están dispuestas a desembolsar millones de dólares en defensa de sus intereses [en instituciones como el poder legislativo y judicial] y a bombardear al público con publicidad [engañosa] que niega las alegaciones de malos tratos (Singer, 1990, p. 295; corchete nuestro).

1.2. Crítica antiespecista de Francione a la reificación animal del capital

Francione también realiza una crítica ética de la industria de explotación animal, esta vez, desde otro principio de no reificación. La apuesta del autor es por la “descosificación”⁷ de los animales no humanos en la sociedad en la que vive, Estados

⁷ La descosificación, en sentido marxista clásico, es la superación de las relaciones reificadoras burguesas de explotación de clase, opresión política y enajenación que imposibilitan la realización de las potencialidades humanas del proletariado y con él, toda la especie humana, su ser genérico y liberación (cf. Marx, 1968). En cambio, en el sentido antiespecista de Francione, la descosificación es la superación de toda instrumentación de los animales como propiedad-cosas en función de los intereses discriminatorios humanos y el reconocimiento igualitario de su carácter de

Unidos. El autor apunta al fuerte arraigo de la propiedad privada y la libre empresa en el capitalismo estadounidense, su uso agroindustrial de los animales y el *status* jurídico reificador imperante. En *Introduction to Animal Rights: Your Child or The Dog?*, escribe: “Esto es particularmente cierto en países como Estados Unidos, que considera la propiedad como un derecho natural [constitutivo y eterno] (...) es considerado y es una piedra angular de la organización social” (Francione, 2000, pp. 67-68).

Para esta ética abolicionista, hay un nexo importante entre la explotación animal y el derecho de propiedad en los estados y mercados donde es guarecido este derecho individual de primera generación reconocidos por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1945), la *Declaración de los Derechos del Hombre* (1789), la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* (1777) y otros textos jurídicos del siglo XVIII hasta hoy. Lejos de ser una excepcionalidad de América del Norte, en un sentido más desterritorializado, Francione hace referencia a la democracia burguesa y el capitalismo como sistema universal de la reificación de los animales a través de la ley gubernamental y del valor protegido de la propiedad como derecho humano inalienable (cf. Francione, 2000, pp. 50-51). El *status* de los derechos de propiedad domina todo el espacio tiempo contemporáneo; la reificación de los animales no humanos se traslada del mundo del derecho a los Estados y de éstos a todos los sujetos propietarios al momento de “proteger” sus mercancías animales y los derechos sobre estas.

La lógica desreificadora de Francione, si bien reconoce la distinción entre personas y cosas, transgrede el significado del derecho civil capitalista. No solo para no darle prelación a la tasa de ganancia del capital y su derecho de propiedad, sino también para cuestionar el carácter de la personalidad jurídica-moral de individuos humanos propietarios. El objetivo es descosificar a los animales, esto es, el reconocimiento de su cualidad de sujetos vivos con derechos y no de ser cosas-propiedades. De esta manera, subvierte las categorías tradicionales de las sociedades industriales y, a la vez, sus prácticas reificadoras que se amparan en el *status* legal del derecho de propiedad vigente, inmanente a todo el edificio social capitalista. Este principio de no reificación animal se opone a la cooptación de los gobiernos y las empresas, ya que estos últimos al tener un nexo en la defensa de los derechos de propiedad de una minoría humana privilegiada. Dice Francione: “La posición [abolicionista] de los derechos es esencialmente una

personas sintientes con derechos inalienables, en una sociedad democrática post-especista (cf. Chaparro, pp. 27-30, 62, 88-89).

posición afuera [*outsider*]; es la posición de la protesta social que enfrenta las instituciones sociales básicas que han facilitado la explotación de los no humanos” (Francione, 1996, p. 164; corchete nuestro). Francione da cuenta del carácter de clase de los gobiernos y de la importancia del sector agropecuario para el capital, y adicionalmente interpela el carácter marginal de las preocupaciones morales sobre los animales en las leyes. En *Thunder Without Rain: The Ideology of Animal Rights Movement*, manifiesta sus diferencias y críticas a la institucionalidad:

Nuevamente, nadie duda seriamente de que una de las funciones principales del gobierno, especialmente en una economía capitalista, es proteger los derechos de propiedad. Y los animales son una de las especies de propiedad más importantes. Es improbable que cualquier sociedad con fuertes nociones de propiedad, se inclinara a comprometer los derechos de propiedad única o principalmente por preocupaciones morales (Francione, 1996, p. 164).

En esa línea argumentativa no ya escéptica sino de certeza sobre la parcialidad del sistema judicial frente a la defensa de intereses de clase ajenos y desfavorables a la mayoría de los sintientes animales no humanos y humanos precarizados, Francione responde a *Vegan Choice* (cf. Francione, 2006), acerca de si es posible o no reformar la institucionalidad de la explotación animal. Por su forma argumentativa, se ve cómo el autor antiespecista se apropia del lenguaje marxista sobre la interrelación de estructuras. Francione critica al fetichismo jurídico que sostiene que se pueden lograr cambios sustanciales vía reformas bienestaristas legales y regulaciones.

El principio de Francione y su posición anti-propiedad es de algún modo iconoclasta frente a las autoridades judiciales y empresariales, pues reconoce, por una vía jurídico-moral, el carácter de clase de la rama judicial y la defensa de las relaciones de producción capitalista al servicio de las clases más adineradas, las cuales son, a la vez, agentes especistas. El derecho de propiedad privada, en general, y el derecho sobre la propiedad animal, en particular, resultan ser una garantía de los procesos de acumulación de capital al estar protegidos y justificados en nombre de la riqueza social y el bien común, más no en función de las necesidades sociales y el bienestar interespecies. Este funcionamiento reificado iría en detrimento de las reformas significativas de la situación material de animales y trabajadores:

Muchos tienen demasiada fe en el sistema legal [imperante] y no reconocen que solamente refleja la estructura económica de la sociedad, y que la ley refuerza la estructura de la propiedad existente. Este no es un mero asunto teórico, sino que muy acertadamente describe la realidad [objetiva del capitalismo]: que un sistema legal que existe para proteger la propiedad privada no va a ceder mucho ni muy fácilmente hacia una posición abiertamente anti propiedad [i.e. abolicionista]...La ley es una institución política que existe para servir a los intereses de hombres ricos y da nada o casi nada a todos los demás [a los otros: animales sintientes, trabajadores y sectores oprimidos] (...) Aunque la sociedad puede regular el uso de la propiedad animal, tal como lo regula el uso de cualquier propiedad, fuertes nociones del derecho natural de propiedad abogan por la deferencia al dueño de la propiedad [i. e. al capitalista] (Francione, 2006; 1996, p. 221; corchetes nuestros).

Por otra parte, la distinción entre la apariencia humanitaria de mitigar el sufrimiento animal y la esencia material de la propiedad y su cosificación real se expresa en el andamiaje social. Existe un abismo entre las creencias y los hechos de la producción mercantil, de modo que se corre el velo de la ética animal y se muestra la realidad tal cual es. A pesar de las leyes proteccionistas y la cultura progresista, muchos animales domesticados criados para ser comida, lo mismo que los animales salvajes cazados y pescados, no son *alguien* sino *algo*, es decir, valen según su *valor económico* acumulativo. En el mundo del capital, aunque los animales se nos presenten como seres vivos, en los hechos son mercancías para satisfacer la oferta y la demanda. Más allá de los valores de uso (alimentos, ropa, salud, etc.) con los que la explotación justifica su proceso, el propósito de la industria no es el mero avance de la ciencia, las necesidades sociales y la cultura, sino *esencialmente* la ganancia privada, recubierta por el barniz de *otra* necesidad (cf. Francione, 2000, p. 70).

El principio francioneano sobre el derecho a no ser cosa-propiedad es quizás una de las pocas posturas que más hincapié hace en el carácter cosificado de los animales. Más allá de todo discurso bienestarista y los principios abstractos de la filosofía, Francione no pierde de vista la condición fundamental no solo de los animales sino de un mundo regido

por la mercancía, esto es, el capitalismo. En este punto, Francione concuerda con David Nibert, ya que no es reduccionista ni determinista sostener la tesis de que la explotación-opresión de los animales está motivada principalmente por intereses económicos y que, debido a ello, *estos son mercancías*, postura que refleja la realidad sin ninguna mediación jurídica o discursiva (cf. Nibert, 2002, pp. 14-24). Respecto a la valía económica de los animales, despersonalizados y desmembrados en la producción de alimentos, material vivisección, caza legal y furtiva, dice Francione:

[A] pesar de lo que decimos acerca de nuestras perspectivas morales de respeto a los animales, la realidad social, legal y económica [del capitalismo y su especismo] es que los animales son simplemente [más bien, esencialmente] propiedades (...) Anualmente, traemos a la existencia miles de millones de animales [criados] con el único fin de matarlos. Los animales tienen precios de mercado (...) Haciendo la explotación más eficiente e incrementando la demanda de carne no hay nada que reconocer de un valor inherente de los animales o hacer cualquier cosa que tratar a los animales estrictamente como mercancías económicas (Francione & Charlton, 2015, p. 27; Francione, 2000, p. 79; 2018, p. 24; corchetes nuestros).

Una muestra de esto es la obra *Introduction to Animal Rights* donde Francione cita las revistas *Hog Farm Management* y *Agricultural Research*. Estas publicaciones emplean un lenguaje behaviorista, impersonal o reificado, en los reportes de producción, algo poco envidiable a la visión maquínico-cartesiana de los animales identificada por Karl Marx en *El Capital* (cf. Marx, 1991, p. 319, nota 27): “Olvídese de que el cerdo es un animal. Trátelo como a una máquina en una fábrica. Programe tratamientos como lo haría con lubricación. La temporada de cría es como el primer paso en una línea de ensamblaje” (En Francione, 2000, p. 80).

La reificación fabril se exterioriza entonces en la manipulación de cerdos y gallinas, en la negación de su condición mamífera y ovípara. Todo esto para priorizar los ritmos antinaturales de producción, siendo los animales auténticas máquinas artificiales, sobreengordadas y hacedoras de huevos y leche, lechones y crías. Si la escuela de Frankfurt se refirió a la vivisección y el costo contradictorio del descubrimiento de la anestesia con el lema inmunizador de “toda reificación es un olvido” (Adorno &

Horkheimer, 1998, p. 275), entonces habría un déficit de reconocimiento de la sintiencia biológica animal por el capital y, en cambio, sí una despersonalización reificada de los animales, y ya no solo de los trabajadores.

Frente a los ritmos automatizados y el choque con las leyes, Francione es consciente que el margen de cambio es mínimo y que la competencia económica exige la desregularización y la reificación. Pese al moralismo liberal vegano de Francione en la corresponsabilidad del productor, consumidor y propietario, la explotación de animales es un asunto que traspasa la moral del capital individual pues, como diría Marx en *El Capital*, el capitalista no tiene responsabilidad, es algo ajeno a su voluntad (Marx, 1991, p. 212). La reificación estructural no es cuestión de buena o mala voluntad de los capitales y trabajos. Aunque fluctúa, el sujeto capitalista debe explotar, sí o sí, a sus obreros, a los animales y a los recursos naturales. A la vez, el sujeto trabajador es un “peón” que cumple su labor enajenada para vivir y por ello debe trabajar para el capital, lo cual lo lleva a explotar en el proceso de trabajo con violencia normalizada a los animales y la naturaleza.

Lo anterior quiere decir que, en el reinado de la reificación y la tasa de ganancia, si bien el capital y el trabajo son clases enemigas, no solo el trabajador sino también el propio *agente* capitalista, hasta cierto punto es un *paciente* (enriquecido) del caos del sistema de producción y de vida en el movimiento cosificado de las mercancías, de las que no tiene control pleno. El producto animal muerto y los valores de cambio dominan al productor laboral y al poseedor del capital. Las fuerzas anárquicas mercantiles dan poco margen a los medios de presión social. Por eso Francione concuerda en algo con Singer, al desestimar un tipo de optimismo de las soluciones tecno-especistas (high-tech). Antes bien, recalca la inexorabilidad de la reificación animal y su impacto negativo en la vida de los campesinos y granjeros:

A medida que la tecnología [agroindustrial] continúe desarrollándose, la imposición de sufrimiento animal solo aumentará, y la creación de mercados regionales y globales se vendrán en contra de cualquier esfuerzo para tratar a los animales como algo más que mercancías [commodities] económicas (...) Los países que adoptan prácticas agrícolas más restrictivas, por ejemplo, ya no podrán competir con aquellos que no lo hacen, y los agricultores locales que adoptan tales prácticas se ponen en desventaja competitiva con otros que no lo hacen (Francione, 2000, p. 76).

En *Animal, Property and Law* (1995), Francione estudia las legislaciones y muestra la tendencia reificadora de la ley burguesa. A causa de ello, realiza una distinción entre leyes anti-crueldad (*Against Cruelty*) y leyes de bienestar (*Animal Welfare*). En el ámbito de la tenencia de mascotas, la ley tipifica como un acto cruel y maltrato el hecho de que un humano ejerza violencia física, sexual y económica a un animal en el criadero comercial, en la casa del amo, en la calle u otro lugar, al torturarlo, abusar de él, dejarlo encadenado, no proveerle alimentos, etc. Mientras que, en el ámbito productivo, el trato dispensado y tipificación de otros animales domésticos es diferente: “[L]as leyes anti-crueldad a menudo eximen explícitamente las prácticas normales o regulares de un particular uso animal institucionalizado, tal como la agricultura animal” (Francione & Charlton, 2015, p. 54). En la ganadería no se considera cruel ni maltrato el hacinamiento, el estrés y finalmente la muerte vía choques eléctricos, cuchilladas y golpes, pistolas de aturdimiento, etc. La razón de esta distinción yace, al parecer, en la “intencionalidad”, ya que no existe un placer sádico de los trabajadores ni del capitalista, porque solo se estaría produciendo comida para consumo ciudadano.

Pero las cosas van más allá de esta valoración. La reificación de los animales de granja es legal y no constituye maltrato ni tortura debido a la utilidad alimentaria del cuerpo animal y también porque es un enriquecimiento bien habido (*plusvalía legal*). La utilidad y la ganancia capitalista tienden a fundirse en una sola justificación natural especista sobre la vida de los animales y los trabajadores. Las leyes de bienestar animal no constituirán ningún acto ilegal de hecho y de derecho “si el tratamiento facilita el uso del animal [doméstico industrial] para el propósito previsto y aumenta su capacidad de comerciabilidad” (Francione, 2000, p. 59; corchete nuestro). Es decir, si el producto cumple con los protocolos y si es justificado dicho trato, en pos de mejorar la eficiencia y calidad del producto final.

El trato “humanitario” involucra las condiciones habituales de explotación de los animales, una violencia promedio en el nicho alimentario. Sin embargo, increpa el autor: “toda la explotación animal implica someter a animales a un trato que, si se aplicase a los humanos, constituiría [una forma grave y punible de tortura [y maltrato]]” (Francione, 2015, p. 48; corchetes nuestros), por no decir homicidio y esclavitud. La distinción legal y moral entre maltrato doméstico y el uso agroindustrial y experimental resulta ser especista, debido a una diferenciación de prácticas y prohibición de algunas modalidades según el miembro sintiente. En última instancia, la ley del capital consiente la distinción

entre crueldad-no crueldad y es permisiva en los estándares de bienestar, lo cual muestra que se trata de una reificación parcelada y graduada. Habría entonces un mínimo de protección de los animales por el capital, pero con una forma de violencia estructural legalizada y económicamente justificada hacia un segmento mayoritario de animales domésticos y salvajes (caza y pesca insostenible, actividades extractivas, etc.).

Francione no solo impugna las leyes bienestaristas impuestas al capitalismo por mor de la presión social y la influencia institucional, esto es, por la lucha de clases. Para el autor, la desnaturalización del especismo implica cuestionar el movimiento de las mercancías y las teorías jurídicas y éticas inherentes a su lógica. De esta manera, es una postura que trasciende la ética de Singer, la politología de Robert Garner y el cabildeo animalista (cf. Francione, 1996, p. 133). Existe una ideología especista oficial que tiene más arraigo y el nombre que acuña el autor es el *bienestarismo legal* que refleja los intereses de clase de los *businessmen* y *lawyers* de los CEO's. Si la rentabilidad es su objetivo, incluso el bienestar del cuerpo animal debe entenderse y defenderse en el proceso de explotación, pero solo en términos de su calidad y eficiencia. Todo el dolor gratuito y el bienestar excesivo que no dé réditos de ganancia será ilegal y costoso para este derecho económico y para esta práctica empresarial (cf. Francione, 2007, pp. 4-5).

Francione denuncia el conjunto de teorías hegemónicas (éticas, políticas, jurídicas, culturales y científicas, etc.) a las que caracteriza de instrumentales. Muchas de ellas son ideas bienestaristas legales, cuyo propósito es generar mayores ganancias mediante la mejora de la productividad y los estándares para mantener en *buen estado* el cuerpo animal de los animales. Pese a la rigidez normativa de la ética francioneana en el no-uso *per se* de los animales, el autor no desestima las teorías y normas porque sean inherentemente inmorales. Más bien, Francione las critica porque reflejan parte del proceso estructural de la reificación de la naturaleza y la vida humana por el capital. Lo que el autor llama de modo abstracto el "status de propiedad" y de modo material la "explotación animal" expresa este *a priori* discursivo y poderío material:

Generalmente utilizo el término "instrumentalismo" para designar la opinión de que los animales son medios para fines humanos, sin importar qué nivel de consideración se otorgue a los animales según lo requiera una teoría instrumental particular. También es mi opinión que la ley encarna la visión instrumentalista de los animales, que se consideran propiedad de las personas (Francione, 1996, p. 25).

Para finalizar, aunque Francione no reconoce la lucha de clases como condicionante de las sociedades capitalistas, sí es categórico en denunciar el hecho de que la ley propietarista tenga un soporte en el modo de producción capitalista que conjura la resistencia e impone restricciones a las reformas, tanto abolicionistas como bienestaristas. La explicación del autor, más allá del antropocentrismo milenarista (cf. Chaparro, 2019, pp. 43, 93), es que hay una relación entre el *status* y el paradigma de la propiedad animal con la protección de los derechos de propiedad imperantes. Por ello, en un sinnúmero de fragmentos de su obra, el autor alcanza a reconocer esa fuerza legal, *extralegal* y extramoral de la explotación animal, emparentada con otras fuerzas sociales, política y económicas (cf. Francione 2000, p. 100; 2015, p. 53; 2007, pp. 32, 55, 82, 5). El autor denuncia, entonces, las fuerzas violentas que estructuran la sociedad y denuncia la fuerza omnimoda del capital en todos estos procesos estructurales con animales:

Existen poderosas fuerzas sociales, económicas, legales y políticas que militan en contra de tratar la propiedad como cualquier otra cosa que no sea propiedad (...) Cualquier intento de desalojar a los animales de su condición de propiedad se encontrará, como mínimo, con la feroz resistencia de los explotadores de animales, que cuentan con el apoyo del establecimiento político y legislativo (Francione, 2007, p. 38; 1996, p. 192).

2. Segunda potencialidad

Una segunda potencia antiespecista de Singer y Francione es la crítica a la naturalización del especismo capitalista, es decir, su esencialismo de especie. Independiente de la preferencia por un capitalismo democrático post-especista y las insondables limitaciones liberal de su proyecto ético-político (cf. Chaparro, 2019, pp. 39-46, 87-109), la potencialidad emerge cuando Singer y Francione realizan una crítica al esencialismo de las prácticas productivas, políticas, culturales y discursivas de las sociedades capitalistas.

Este esencialismo lo entendemos como una naturalización capitalista de las *ideas*, *acciones* y *producciones*, es decir, todas las relaciones instrumentales de humanos con los animales, de la clase capitalista hacia la vida animal. La racionalidad neobienestarista y abolicionista desafía la razón tradicional de la ciencia, de la técnica, de la economía, de la política y de la cultura en su instrumentación “socionatural” de los animales como esencia histórica fija. Esta desnaturalización de Singer y Francione asume la posibilidad de una sociedad democrática post-especista como una suerte de *tópica* alternativa. Dicha alternativa topológica no es totalmente *utópica* (en su connotación negativa: un “sin-

lugar”, fuera de la historia social y nunca materializable) ya que su validez radica en el desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad existente. Aunque el impacto sea asimétrico debido al peso superior de las fuerzas destructivas de la crisis socioecológica del capitalismo, lo cual pone en peligro la lucha por liberación (humana y animal).

En nuestra relación instrumental con los animales solemos hablar de uso legítimo, sostenible y recreativo; trato humanitario y cuidado de la fauna; sufrimiento minimizado; protección y reciprocidad; muerte indolora, digna, heroica o necesaria; bien cultural y comercial, etcétera. Para Singer y Francione, la naturalización del uso instrumental y la justificación se dan gracias a la discriminación humana de especies, una suerte de esencialismo que naturaliza e ideologiza prácticas estructurales de tiranía y explotación (cf. Chaparro, 2019, pp. 14-16). Esto quiere decir que la explotación material del capital y sus agentes se valen del discurso naturalizado del especismo.

En esta medida, la segunda potencialidad antiespecista de Singer y Francione que analizamos en este capítulo consiste en someter a examen la matriz de estos términos esencialistas y, por tanto, en cuestionar la necesidad sicionatural de explotar animales como algo innecesario e irracional. En otras palabras, mostramos cómo los autores desnaturalizan el especismo capitalista y muestran una tópica ético-política: la sociedad democrática post-especista o idea de liberación animal.

2.1. Desnaturalización teórica y ética del especismo capitalista

En *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation* (1999), Singer asume una actitud desnaturalizadora de la genética, la biología y la economía, sin negar su *status* científico, y a la vez defiende una naturaleza humana de competencia-cooperación (cf. Singer, 2000, pp. 85-89, 58-21). Para el autor, algunas tergiversaciones derivadas de estas ciencias debieran ser replanteadas, teniendo en cuenta los descubrimientos ecológicos, etológicos y naturales.

Al desarrollar un giro cooperativo enraizado en las ciencias naturales y comportamentales, el darwinismo de izquierda singeriano busca superar el exceso de la pulsión dominadora-egoísta de los inicios de la civilización y la modernidad. Por eso Singer llama a una reforma de la ciencia, la economía y la cultura. El autor sostiene que ya *no necesitamos* instrumentalizar a los animales y la naturaleza de la forma en que veníamos haciéndolo: “Reconocer que la forma en que explotamos a los animales no humanos es una herencia del pasado predarwiniano [o premoderno] que exageró el abismo [sicionatural] entre los humanos y los demás animales” (Singer, 2000, p. 87;

corchete nuestro). Este abismo se expresa en la supervivencia del más y el menos apto, en la selección natural de especies según su medio y, finalmente, en el dominio de una parte de la especie humana sobre otra, como intuición de la lucha de clases. En contraste, Singer está a favor de desarrollar socialmente la pulsión cooperativa-democrática, por ello sostiene que “[hay que] procurar un mejor estatus moral para los animales no humanos y una visión menos antropocéntrica de nuestro dominio sobre la naturaleza” (Ibíd, p. 87).

De manera similar, Francione, al poner en entredicho el avance de la civilización democrática, cuestiona también el esencialismo especista del capital, el cual no está fundado en una biología innata sino que es, más bien, producto de una institución histórica “joven”: la propiedad. El sacrificio de los animales y de la naturaleza en función de la propiedad privada reside en razones de interés económico. Para él, estas necesidades podrían ser satisfechas sin la necesidad de explotar animales por doquier. En *Animals As Persons: Essays of the Abolition of Animal Exploitation*, Francione impugna la racionalidad liberal-burguesa de Occidente:

En realidad, el hecho de que nos consideremos una sociedad “humana” [democrática y racional], sin embargo, todavía toleremos y apoyemos el horrible sufrimiento animal por razones triviales [tales como: moda, deporte, entretenimiento, gastronomía, avances bélicos, etc.] es una prueba de que el estatus de propiedad de los animales es fundamental para nuestras percepciones (Francione, 2008, p. 19; corchetes nuestros).

Al igual que Francione, aunque por diferentes medios, Singer, al apostar por la minimización del dolor y la reconsideración del sufrimiento, innecesario y evitable, busca la abolición gradual de la propiedad animal que ostentan los humanos y la industria explotadora. Pese a esto, ambos cuestionan la noción de un supuesto orden especista natural, atemporal y eterno, preexistente a la moral, a la política y a la cultura. Ambos autores cuestionan el liberalismo antropocéntrico, que naturaliza el libre mercado de granjas industriales, el omnivorismo cárnico, la experimentación, la vivisección y la crianza comercial, etc.

Por otro lado, Francione y Singer, a diferencia de la mayoría de las teorías y corrientes de izquierda del siglo XIX al XXI⁸, se oponen directamente a la idea de

⁸ Las más representativas: el materialismo histórico de Marx y Engels; el anarquismo de Kropotkin y M. Bookchin; los estalinismos y maoísmos; los trotskismos heterogéneos de Trotsky, Mandel, Moreno, otros; el populismo de Chávez y Evo Morales; los neoreformismos de Errejón, Ocasio Cortez e Iglesias; el post-marxismo de Žižek y neomarxismo de

socializar las prácticas estructurales especistas en un sistema post-capitalista. Como es sabido, estas izquierdas hegemónicas han adoptado de manera heterogénea la tesis naturalizada de una economía planificada de los bienes comunes naturales. En otras palabras, debido a complejas razones históricas, materiales e ideológicas, no han cuestionado de raíz el especismo ni han planteado la liberación animal; al contrario, han ignorado, relativizado o, incluso, promovido su existencia.

En contraste, para los autores antiespecistas, las prácticas capitalistas que se sostienen en el uso indiscriminado de las vidas animales tendrían el carácter, arbitrario e innecesario, de promover el ánimo de lucro, el gusto gastronómico, etc., una serie de “razones triviales” (cf. Singer, 1990, pp. 30, 45, 56, 86, 89, 103, 111, 206, 216, 261, 265, 290). Para ellos, la reificación animal de las sociedades capitalistas obedece a intereses económicos vacuos y extrínsecos. Se trata de un consumismo social y de un lucro privado antes que de verdaderas necesidades naturales y genéricas humanas.

Aunque Francione no defiende que la investigación biomédica sea innecesaria, él sí expresa un razonamiento desnaturalizador cuando distingue entre la justificación moral y la necesidad plausible de usar a los animales para fines médicos. Para él, la justificación y la necesidad guardan independencia lógica, una no se sigue de la otra (cf. Francione, 2007, pp. 242-248). La desnaturalización radica en ponerle límites a la práctica médica con animales, debido a que así sea aparentemente “útil” hacerlo, es una acción de tortura. A falta de alternativas, se realiza esta experimentación como parte de una contradicción irresoluble, pero de ningún modo justificada. En *The Use of Non Human Animals in Biomedical Research: Necessity and Justification* (2007), el autor no naturaliza la práctica científica, sin que, por ello, denigre románticamente de esta. Tampoco consiente la supremacía cognitiva como argumento válido *natural* para desestimar la sintiencia animal comparativa, antes bien, ve en esta supremacía una arbitrariedad *social* (cf. Rincón, 2016b, pp. 76-82; Riechmann, 2012, pp. 185, 176).

El interrogante llega a ser entonces: “¿es en sentido estricto *necesario* utilizar un animal para algo?” (Rincón, 2016a, p. 153). La respuesta abolicionista tenderá a ser desnaturalizadora de la necesidad “objetiva” del especismo y su justificación por la industria capitalista. La reificación animal es una “esquizofrenia moral” (cf. Francione

Negri; la economía marxiana de Harvey y P. Sweezy; el ecosocialismo de Löwy, Bensaïd y J. O'Connor; el decrecimiento de M. Lodeiro; la filosofía de la liberación de Dussel; colapsismos, primitivismos, indigenismos, etc. De ahí la necesidad de un *marxismo no-especista* (cf. Llorente, 2011, pp. 121-135; Chaparro, 2019, 7-10).

2000, pp. 1-30; 2008, pp. 25-28, 135, 150, 163, 172) o según Melanie Joy, una disonancia cognitiva no empática entre creencias, actos y hechos (cf. Joy, 2010, pp. 11-35). Por eso la respuesta no estará enfocada solo en el “trato” o sufrimiento innecesario, sino en el *uso de la vida animal en cuanto tal*, en la reificación como explotación capitalista basada en la propiedad. Ya no solo es el *cómo* usar X animal, sino el *qué* y el *por qué* no hay que hacerlo bajo ninguna modalidad general. La teoría de Francione es una desnaturalización antipropietarista de la industria de explotación animal o de la esclavitud institucional. Este giro metodológico consistirá en cuestionar las causas de la institucionalidad de la explotación, y no solo en el cuestionamiento de ciertos efectos:

[N]o podemos asumir [como un a priori] la legitimidad de la institución de la propiedad –de humanos o animales– y luego preguntarnos si es aceptable tratar la propiedad como propiedad. La respuesta estará predeterminada. Más bien, primero debemos determinar si la institución de la propiedad animal (o humana) puede estar moralmente justificada (...) Es decir, generalmente no cuestionamos si son necesarias [ciertas] instituciones particulares de uso animal; más bien, solo preguntamos si son necesarias [algunas] prácticas particulares [de sufrimiento institucional] que forman parte de esas diversas instituciones [sin cuestionarlas estructuralmente] (Francione 2000, pp. 168, 55; corchetes nuestros).

Esta liberación problematiza la naturaleza instrumental de los animales en el capitalismo y, a la vez, deconstruye las ideologías esencialistas que operan en este, tales como: ser-un-ser-o-cosa-para-el-humano (distinto del sentido existencial heideggeriano y kantiano del hombre sublimado); ser seres animados para servir a los fines de humanos, mucho más evolucionados; en la naturalización de la predación y cadena trófica; en el carácter diferencial de inteligencias, etc.

2. Tópica de la liberación animal: fuerzas productivas-fuerzas destructivas del capital

Desnaturalizar la necesidad de explotar animales, que proponen Singer y Francione, pareciera ser un metarrelato liberal en una posmodernidad que descrea de “utopías modernas” (cf. Lyotard, 1984). En términos hegemónicos, este antiesencialismo moralista

no sería más que una ideología idealista burguesa e irracional, disociada de la historia social humana y la historia natural animal.

Así, esta hipótesis tendría un déficit explicativo del discurso antiespecista, de la condición humana-animal en el capitalismo y de anteriores modos de producción en relación con la naturaleza y la técnica. En contraste, nuestro análisis marxista muestra que el pensamiento singeriano y francioneano, la desnaturalización de la liberación animal, es una *tópica ético-política* que da cuenta del desarrollo asimétrico de las fuerzas productivas del capitalismo, pero también de sus fuerzas destructivas (cf. Marx & Engels, 1987, pp. 81-82).

El discurso de Singer y Francione refutan prácticas como la dieta carnívora (cf. Singer, 1990, pp. 225-230) (cf. Francione, 2014, pp. 117-120) y la vivisección mediante contraargumentos basados en evidencias. Los autores plantean una alternativa no especista de consumo, experimentación, entretenimiento y de vida económica. Se trata de la postulación de un modo de vida ético-político dentro de la sociedad capitalista, pero con una serie de reformas profundas que suprima la discriminación de especies y alcance la liberación animal-humana.

La desnaturalización de la reificación y de las distinciones esencialistas de naturaleza y cultura, hechas por Singer y Francione, presuponen la viabilidad de superar la “sociedad especista”, al concebir el especismo no como un fenómeno natural sino como un fenómeno moral-cultural de corte discriminatorio. Su potencialidad radica en lograr develar la irracionalidad (o innecesaridad) de la explotación de los animales en la contemporaneidad. La *tópica* consiste en mostrar una sociedad reformada que prescinda de hacer sufrir a los animales en cantidades alarmantes y tiránicas como cosas o propiedad.

Marx señaló que plantear un problema en la mente humana es sentar la posibilidad de resolverlo hacia afuera. Esto significa que los cuadros de clase no se plantean un cambio ético-político si no hay condiciones de darle una resolución o al menos un camino histórico *incubado*. Lo anterior implica que la filosofía, incluida la antiespecista, es una actividad *útil* frente *a* y condicionada *por* lo real. La liberación animal nace con radicalidad en el capitalismo tardío fosilista y la desnaturalización muestra que la producción y la apropiación de las vidas animales ya no pueden funcionar del mismo modo.

La filosofía antiespecista de Singer y Francione se gestó en la segunda posguerra y en la apertura de la globalización. Este pensamiento no podría desarrollarse sin un cambio paralelo en las relaciones sociales concretas. Si no existiera un ambiente favorable, no habría posibilidad de que la filosofía se auto reformara ni apareciera un giro antiespecista y ecológico que propusiera otro modo de relación entre los seres humanos con los animales y la naturaleza. Al final de *Animal Liberation*, Singer, lector de Hegel y Marx, después de trazar un mapa del pensamiento especista occidental revaloriza la filosofía, el espíritu socrático del tábano signado en la crítica desnaturalizadora de las ideologías:

La filosofía debe cuestionarse los supuestos básicos de la época [...] Lamentablemente, la filosofía no siempre está a la altura de su papel histórico [...] Pero ahora estoy encantado de informar que la filosofía por fin ha dejado caer la venda ideológica [especista] tras la que se escondía [en siglos de pensamiento]...Al considerar la posición de los animales no-humanos [y la naturaleza], la propia filosofía ha sufrido una notable transformación [de sí]: ha abandonado el cómodo conformismo del dogma [antropocéntrico] aceptado y [ha] regresado a su antiguo papel socrático [es decir, a la morada dialógica de la mayéutica sobre el ser y ahora sobre la zoo-polis, inclusive la gaia-polis ecológica] [...] La característica distintiva de una ideología es que se resiste a que se la refute [...] Es importante exponer y criticar esta ideología...estas mejoras [o reformas] siempre correrán el peligro de erosionarse a menos que lleguemos a modificar la postura fundamental que sanciona la explotación despiadada de los no-humanos para fines humanos. Sólo mediante una ruptura [epistemológica y cultural] radical con dos mil años de pensamiento occidental sobre los animales lograremos construir una base sólida para la abolición esta explotación (Singer, 1990, pp. 287, 291, 293, 259, 261; corchetes nuestros).

Relacionado con este pasaje, en la obra *El Capital*, Marx nos habla de la influencia recíproca de las producciones y mentalidades:

No es lo que se hace, sino cómo y con qué instrumentos del trabajo [lo] que distingue las diferentes épocas económicas. Los instrumentos de trabajo no

solo proveen un estándar del grado de desarrollo que el trabajo humano ha logrado, sino que también indican las relaciones sociales dentro de las cuales trabajan [y piensan] los hombres...el desarrollo de la producción material, que es la base de toda la vida social y, por lo tanto, de toda la historia real [y también de la 'producción espiritual', pues como diría en La ideología alemana: 'lo que son [y la forma en que piensan] coincide, por consiguiente, con su producción, tanto lo que producen con el modo cómo producen' (Marx, 1990, p. 286, nota 4; 1987, p. 19; corchetes nuestros).

En sintonía con Marx, para examinar las bases de la crítica desnaturalizadora y la topología de Singer y Francione, señalamos algunos hitos en las fuerzas productivas que condicionaron la liberación animal singeriana y francioneana. El paso del animal de tiro al tractor, automóviles y máquinas, bicicletas («caballito de acero»), trenes, aviones, transbordadores, satélites, etc. (cf. Rey, 2018); el paso de la pluma animal y el papel de cuero, al bolígrafo y la hoja de papel, etc. Estas innovaciones supusieron un cambio en la agricultura y en la movilidad urbana, al no usarse con tanta sistematicidad animales de carga, al menos en los países imperialistas. Singer nos dice: “Las actitudes de generaciones anteriores ante los animales ya no son convincentes porque giran en torno a unos presupuestos –religiosos, morales, metafísicos [agregamos y enfatizamos: productivos y económicos] – que se han quedado obsoletos” (Singer, 1990, p. 232; corchetes nuestros).

Este cambio de las fuerzas productivas, base del condicionamiento mental, operó cuando el cuero animal del paleolítico se tecnificó y se combinó con el nuevo uso del cuero sintético. El surgimiento de la textilería, debido al avance de la industria química y las ciencias aplicadas, permitió cambiar las estéticas y patrones culturales. Además de ello, el paso del cebo y el aceite animal a la luz eléctrica, el queroseno, la energía fósil e ingeniería de materiales, luego la energía nuclear y las renovables, permitieron que los aceites vegetales y recursos naturales se emplearan para obtener energía y ya no solo se extrajeran de grasas animales.

Otro de los cambios fue la tecnificación de la agricultura que dio paso a la agroindustria intensiva basada en energías fósiles, biotecnología e ingeniería genética. Este desarrollo contradictorio, hizo posible para una franja consumir menos productos de origen animal y emerger una dieta alternativa abundante en granos, frutas y legumbres, etc., sobre todo en los centros imperialistas. Asimismo, posibilitó ofertar productos

vegetarianos-veganos y las posibilidades de pasar y coexistir la carne animal con la carne *in vitro*, entre otros productos. En otro ámbito, el entretenimiento rural ha ido cambiando, trasladándose a un entretenimiento urbano sin animales, debido a los flujos migratorios y la urbanización educativa. La tenencia de animales en casa suele ahora darse sin fines productivos directos, a diferencia del uso de caninos para la custodia del hogar y la caza, en los tiempos del neolítico y el paleolítico, cuando proliferó la caza-recolección y había escasez.

Finalmente, el internet y la telefonía han tenido una ampliación relativa y privilegio de clase de la educación básica, media y terciaria. El acceso informativo a menos de 3.9 millones de usuarios globales, -51.2% de la población según la ONU, permitió concientizar y sensibilizar a un público más amplio sobre los animales y la naturaleza (ITU, 2018). Los avances en medicina con tejidos vegetales y descubrimientos en biología, zoología y etología permitieron usar métodos alternativos, sin el uso parcial de miles de animales o con menos cuotas de dolor, a la vez que ahondaron más en el mundo animal y natural.

Toda esta serie de cambios supusieron un desarrollo asimétrico de las fuerzas productivas en las sociedades capitalistas, debido a su reverso, las *fuerzas destructivas* (cf. Taibo, 2017, pp. 53-102; Chaparro, 2019, pp. 97-101), las cuales pueden verse en fenómenos como: la crisis climática antropogénica y ecológica de la sexta extinción masiva de la flora y la fauna; la crisis energética, el pico del petróleo y otros recursos; las crisis cíclicas socioeconómicas y la escasez de recursos; las guerras y conflictos interimperialistas e interburgueses, etcétera. Este proceso, contradictorio, posibilitó alterar el relacionamiento del humano con los animales y la naturaleza, desde un punto de vista progresivo y regresivo.

No podemos desatender que “el calentamiento climático –y más en general la crisis ecológico-social– pone inevitablemente sobre la mesa, en efecto, la cuestión del sistema socioeconómico. Pues, en efecto, no se trata de disfunciones parciales sino de una crisis sistémica” (Riechmann et al., 2014, p. 40). Esa sistematicidad de la crisis nos alerta de la estrategia del capital de crear externalidades, daños colaterales o efectos negativos. Dichas externalidades son daños irreversibles e irreparables tanto para los humanos como para la biosfera y los animales que viven en ella, y así se degrada nuestro soporte ecosistémico común. El capitalismo se erige no sólo como un sistema socioeconómico sino como una ideología cultural-natural. Incluso se configura como una ética que

promueve y recompensa el individualismo, la competencia, la posesión, la dominación y la explotación de otros humanos y no humanos, en detrimento de características que podrían ser más benéficas, como la empatía, la cooperación y el altruismo, que reivindican a su modo Singer y Francione.

La naturaleza intrínsecamente expansiva del capitalismo riñe a todas luces con una biosfera que es cohabitada por millones de animales que son víctimas de primer orden del colapso. El capitalismo atenta contra la vida en su sentido más descarnado. Al crecer, acaba de manera incontrolable con la posibilidad de una vida sostenible; al no crecer, genera los efectos más perversos en los trabajadores y los sectores populares. En ese sentido nos enfrentamos al desafío de ajustar la economía mundial y la sociedad a los límites planetarios y ello implica, en muchos sentidos, respetar la vida no humana:

Si queremos conservar el mundo, si queremos detener la destrucción de la biosfera y los seres que la habitan, tenemos que someter a la economía a criterios de sustentabilidad y justicia. Una economía ecológica ha de superar el déficit de regulación en el metabolismo entre sociedades industriales y biosfera que padecemos en la actualidad (cf. Riechmann et al., 2014, p. 47).

Ahora bien, si no existiera un mínimo de viabilidad y contingencia de la materialización de los principios de igual consideración y no reificación, estos no serían un tema de discurrir académico y de las luchas del movimiento social animalista y ecologista. Debieron sentarse unas condiciones básicas para que el ejercicio de ver a los animales ya no fuera “solo” como un medio de producción socionatural, sino poner entre comillas este uso civilizatorio. Este cambio de *mentalidad* supuso pasar de una intuición sensitiva a una racionalización de un giro des-antropocéntrico.

Dicha transformación radical del pensamiento en algunas franjas no pudo darse, primero, sin un cambio en las condiciones objetivas del capitalismo y el correspondiente agravamiento de la crisis socioecológica; segundo, sin los avances científicos y educativos, de los cuales las filosofías de Singer y Francione expresan un cambio del ser social y el pensar (cf. Marx & Engels, 1987, pp. 26, 43). Por ello pudieron teorizar desde 1973-1975 y 1993-1996 y pasar de una intuición cultural de que los animales no eran cosas-

mercancías y eran sintientes, a una tópica de la liberación animal signada en la desnaturalización del esencialismo y la reificación capitalista.

4. Conclusión provisoria

Hemos visto cómo la moralidad singeriana y francioneana chocan con el imaginario esencialista y reificado del complejo animal industrial, es decir, el reverso de las fuerzas destructivas de la crisis socioecológica en curso. Y a la vez, cómo esta conciencia antiespecista es un subproducto del desarrollo de las fuerzas productivas y reconversiones del sistema. Al tratarse de un proceso contradictorio en un decurso dialéctico y sin un desenlace prefijado, las sociedades empiezan a sentar las condiciones para liberar a los animales y a los trabajadores de su sufrimiento e injusticia.

Para sintetizar nuestra hipótesis de lectura sobre Peter Singer y Gary Francione: existe un poder desnaturalizador de la lógica esencialista o naturalizada del capitalismo, su ideología especista, por parte del principio de igual consideración y el principio de derecho a no ser propiedad. Pese a las limitaciones liberales reformistas de los autores, esta racionalidad antiespecista, tanto neobienestarista como abolicionista, sin ser anticapitalista, cuestiona el capitalismo existente, su reificación y esencialismo. Además de ello, los autores señalan la posibilidad (o *tópica*) de la liberación animal en la sociedad humana contemporánea, en virtud de los avances del modo de producción existente y de las fuerzas destructivas del Complejo Animal Industrial hacia el medio ambiente, los trabajadores y los animales.

Según el resultado del artículo, estas serían las potencialidades antiespecistas de la liberación animal de Singer y de Francione para *encarar* la crisis socioecológica del capitalismo: i) la crítica ética a la reificación capitalista de los animales, ii) la desnaturalización del esencialismo especista-natural del capital y el planteamiento de una topología post-especista. Las limitaciones del animalismo fundacional liberal de Singer y Francione, serán objeto de discusión en otra ocasión.

Bibliografía

- Adams, C. (2010). *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory* (20th ed.). New York: Continuum.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Editorial Trotta.
- Chaparro, S. (2019). *El concepto de 'Liberación animal' en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* (Tesis de pregrado). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Obtenido de <https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/20432>
- Engels, F. (1976). La consigna de abolición del estado y los "amigos de la anarquía" alemanes. En K. Marx, E. Friedrich, & L. Vladimir, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo* (págs. 7 – 11). Moscú: Editorial Progreso.
- Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and alienated speciesism. *Monthly Review*, 70 (7), 1 – 20. Obtenido de: https://doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_1
- Francione, G., Coe, S., & Charlton, A. (1993). The american left should support animal rights: a manifesto. *The Animals Agenda*, 28 – 34. Obtenido de <http://www.abolitionistapproach.com/wp-content/uploads/2016/01/The-American-Left-Should-Support-Animal-Rights-A-Manifesto1.pdf>
- Francione, G. (1996). *Rain without thunder: the ideology of animal rights movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. (2000). *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. (2006). *Debating Francione (and loving it) [Interview Claudette Vaughan for Vegan Choice]*. Obtenido de ALF: <http://www.animalliberationfront.com/ALFront/Interviews/francione.htm>
- Francione, G. (2007). *Animals, property, and the law*. Philadelphia: Temple University Press
- Francione, G. (2007). The use of nonhuman animals in biomedical research: necessity and justification. *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 35 (2), 241 – 248.
- Francione, G. (2008). *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Colombia University Press.

- Francione, G., & Charlton, A. (2015). *Derechos animales: el enfoque abolicionista*. (M. O. Casas, & C. C. Domingo, Trans.) Columbia SC: Exempla Press.
- Francione, G. (2018). Reflections on Tom Regan and the animal rights movement that once was. *Between the Species*, 21(1 – 41).
- Joy, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press.
- ITU (2018). ITU releases 2018 global and regional ICT estimates. Obtenido de <https://www.itu.int/en/mediacentre/Pages/2018-PR40>
- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (B. M. G. Bennington, Trad.) Oxford: Manchester University Press.
- Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. (F. Duque, & G. Bertarelli, Trans.) La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Llorente, R. (2011). Reflections on the prospects for a non-speciesist marxism. En J. Sanbonmatsu, *Critical theory and animal liberation* (págs. 121 - 135). Londres: Rotwand & Littlefield Publishers, Inc.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. (W. Roces, Trad.) México: Editorial Grijalbo.
- Marx, K. (1991). *El capital: crítica de la economía política [tomo I]*. (W. Roces, Trad.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (1987). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. México D. F.: Editorial Grijalbo.
- Marx, K. (1989). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. En K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857* (págs. 65 – 69). México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Montoro, X. A. (2018). Imperialismo, destrucción de fuerzas productivas y crisis crónica del capitalismo: El Capital, instrumento imprescindible para comprender la economía mundial actual. *Economía y Desarrollo*, 160(2), 1 – 22. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=425558003002>
- Nibert, D. (2002). *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Nibert, D. (2011). Origins and consequences of the animal industrial complex. En S. Best, *The global industrial complex: systems of domination* (págs. 197 – 210). Lanham:

- Lexington Books. Rey, D. (2018). *Marxismo y Veganismo: una aportación al debate*. Obtenido de <http://www.luchadeclases.org/teoria/38-en-defensa-del-marxismo/2798-marxismo-y-veganismo-una-aportacion-al-debate.html>
- Riechmann, J. (2012). *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Barcelona: Proteus.
- Riechmann, Carpintero, Matarán et al. (2014). *Los inciertos pasos desde aquí hasta allá: alternativas socioecológicas y transiciones poscapitalistas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Rincón, E. (2016a). Sobre ciudadanía y propiedad: un acercamiento a la discusión sobre el estatus moral y político de los animales no humanos en la sociedad contemporánea. En R. Cuadros, & et.al, *Ética y racionalidad práctica: enfoques y aplicaciones* (págs. 141 – 151). Bogotá: Uniminuto.
- Rincón, E. (2016b). Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo. En I. D. Gaitán, *La cuestión animal(ista)* (págs. 75 – 96). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Sanbonmatsu, J. (Ed.). (2011). *Critical theory and animal Liberation*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.
- Singer, P. (1985). The animal liberation movement: It's philosophy, it's achievements, it's future. *Old Hammond Pres.* Obtenido de <https://www.utilitarian.org/texts/alm.html>
- Singer, P. (1990). *Liberación animal* (2 ed.). (C. Montolio, Trad.) Valladolid: Editorial Trotta.
- Singer, P. (2000). *Una izquierda darwiniana: política, evolución y cooperación*. (A. J. Desmonts, Trad.) Barcelona: Editorial Crítica.
- Stache, C. (2018). On the origins of animalist marxism: rereading Ted Benton and the economic and philosophic manuscripts of 1844. *Monthly Review*, 70 (7), 22 – 41. Obtenido de: https://doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_2
- Stache, C. (2019). Conceptualising animal exploitation in capitalism: Getting terminology straight. *Capital & Class* (1-22): <https://doi.org/10.1177/0309816819884697>
- Taibo, C. (2017). *COLAPSO: Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

SERGIO CHAPARRO A.

Estudiante de Filosofía de la Universidad del Rosario en proceso de grado con el trabajo *El concepto de 'Liberación animal' en Peter Singer y Gary Francione visto desde un análisis marxista* (2019). Colaborador del Blog Educativo Socialist XXI. Autor de dos libros independientes: *Balance crítico de 60 años de lucha guerrillera en América Latina y Colombia* (2018), *Movimiento obrero colombiano y sindicalismo clasista a inicios del siglo XXI: Problemas y retos* (2018). Su acercamiento a los Estudios Críticos Animales surge de la sensibilidad punk-rock e intereses investigativos en marxismos e izquierdas políticas; movimientos sociales; filosofías materialistas y ecología; seguimiento de la crisis ontológica y civilizatoria del capitalismo.

EDUARDO RINCÓN HIGUERA.

Filósofo colombiano, Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid con una disertación sobre las alternativas éticas y sapienciales para cohabitar la Tierra ante los posibles colapsos socioecológicos de nuestra civilización capitalista contemporánea. Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario y Licenciado en Filosofía. Profesor e investigador universitario en Filosofía Moral y Antigua, Éticas Aplicadas, Éticas Ecológicas y Animales. Miembro del *Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas* (GinTRANS2).

SEXO, TRABAJO, CARNE: LA POLÍTICA FEMINISTA DEL VEGANISMO¹

SEXO, TRABALHO, CARNE: A POLÍTICA FEMINISTA DO VEGANISMO

SEX, WORK, MEAT: THE FEMINIST POLITICS OF VEGANISM

Enviado: 15/12/2018 Aceptado: 03/04/2020

Carrie Hamilton

Investigadora independiente, Londres.

Email: dr.carrie.hamilton@gmail.com

Traducido por Iara Altkorn², Lorena Murillo³ y Nahid Steingress Carballar⁴

Revisado y corregido por Anahí Gabriela González⁵

¹ Traducción del artículo original: "Sex, Work, Meat: The Feminist Politics of Veganism". *Feminist Review*, 114(1), 112–129. Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1057/s41305-016-0011-1> Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores y la autora.

² IES en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández". Email: altkorn.iara@gmail.com

³ Universidad Nacional Autónoma de México. Email: loresa2013@gmail.com

⁴ Universidad de Alicante. Email: nstecar@gmail.com

⁵ CONICET-Universidad Nacional de San Juan; Université Paris 8-Universidad Nacional de San Martín. Email: gonzalezgabriela@outlook.com

Desde la publicación de *The Sexual Politics of Meat* (*La política sexual de la carne*), en 1990, la activista y escritora Carol J. Adams (2000 [1990]) ha expuesto una defensa feminista del veganismo, basada en la tesis de que el consumo de carne y la violencia contra los animales están estructuralmente relacionados con la violencia hacia las mujeres y, especialmente, con la pornografía y la prostitución. El trabajo de Adams ha ejercido gran influencia en los crecientes campos de los estudios animales y el posthumanismo en los que su trabajo de investigación es a menudo citado como el principal ejemplo del feminismo vegano. Sin embargo, su particular enfoque feminista radical, incluyendo sus argumentos contra la pornografía y la prostitución, rara vez son reconocidos o examinados. Este artículo refuta las premisas del argumento de Adams, al demostrar que su versión del feminismo vegano se basa en una comparación sin fundamento entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra animales no humanos, así como en el silenciamiento y la exclusión de las trabajadoras sexuales en tanto sujetos. En este artículo se critica la lectura limitada de Adams y del feminismo que se ofrece en algunos trabajos clave en estudios animales y en el posthumanismo, a la vez que se reconoce la necesidad de señalar el antropocentrismo evidente en gran parte de la teoría feminista. Mediante el uso de enfoques alternativos con respecto a las políticas sexuales del veganismo, el artículo destaca las intervenciones de la artista y activista Mirha-Soleil Ross y plantea que su compromiso declarado y encarnado con los derechos de los animales trae a escena el tema de las trabajadoras sexuales, al tiempo que resiste comparaciones simples entre diferentes formas de violencia. Las preocupaciones que plantea Ross se suman de manera fundamentada con la investigación reciente sobre los estudios de performatividad y la historia laboral, lo que pone en primer plano la cuestión del trabajo y los trabajadores, animales y humanos. Estos estudios apuntan hacia un enfoque potencialmente más útil que el de Adams para comprender la violencia humana que padecen diversas especies, tales como las destinadas al consumo.

Palabras clave: veganismo; feminismo; Carol J. Adams; estudios animales; trabajo sexual; Mirha-Soleil Ross

Desde a publicação de *The Sexual Politics of Meat* (*A política sexual da carne*), em 1990, a ativista e escritora Carol J. Adams (2000 [1990]) expôs sua defesa feminista do veganismo, baseada na tese de que o consumo da carne e da violência contra os animais estão estruturalmente relacionados com a violência contra as mulheres e, especialmente, com a pornografia e a prostituição. O trabalho de Adams tem exercido grande influência no crescente campo dos estudos animais e do pós-humanismo, onde sua pesquisa é frequentemente citada como o principal exemplo do feminismo vegano. Porém, seu enfoque bastante peculiar relativo ao feminismo radical – incluindo seus argumentos contra a pornografia e a prostituição – raramente são reconhecidos ou examinados. O presente artigo refuta as premissas do argumento de Adams, ao demonstrar que sua versão do feminismo vegano se baseia em uma comparação sem fundamentos entre a

violência contra as mulheres e a violência contra os animais não-humanos, assim como entre o silenciamento e a exclusão de trabalhadoras sexuais enquanto sujeitos. Neste artigo, criticamos a escassa leitura de Adams e do feminismo que se reflete em alguns trabalhos chave sobre os estudos animais e pós-humanistas, ao mesmo tempo em que reconhecemos a necessidade de assinalar o antropocentrismo evidente em grande parte da teoria feminista. Mediante o uso de perspectivas alternativas às políticas sexuais do veganismo, o artigo destaca as intervenções da artista e ativista Mirha-Soleil Ross e concebe que seu compromisso declarado e incorporado com os direitos dos animais traz à luz o tema das trabalhadoras sexuais, na medida em que resiste a comparações simplistas entre as diferentes formas de violência. As preocupações levantadas por Ross se entrecruzam de maneira convincente às recentes investigações sobre os estudos de desempenho e sobre a história do trabalho. Estes estudos apontam para um enfoque potencialmente mais útil do que o de Adams no que concerne à compreensão da violência humana sofrida por diversas espécies, tais como as destinadas ao consumo.

Palavras-chave: veganismo; feminismo; Carol J. Adams; estudos animais; trabalho sexual; Mirha-Soleil Ross.

Since the publication of *The Sexual Politics of Meat* in 1990, activist and writer Carol J. Adams (2000 [1990]) has put forth a feminist defence of veganism based on the argument that meat consumption and violence against animals are structurally related to violence against women, and especially to pornography and prostitution. Adams' work has been influential in the growing fields of animal studies and posthumanism, where her research is frequently cited as the prime example of vegan feminism. However, her particular radical feminist framework, including her anti-pornography and anti-prostitution arguments, are rarely acknowledged or critiqued. This article challenges the premises of Adams' argument, demonstrating that her version of vegan feminism is based upon an unsubstantiated comparison between violence against women and violence against other-than-human animals, and on the silencing and exclusion of sex workers as subjects. The article contests the limited reading of Adams, and of feminism, offered in some key works in animal studies and posthumanism, at the same time that it recognises the need to challenge the anthropocentrism evident in much feminist theory. By way of alternative approaches to the sexual politics of veganism, the article highlights the interventions of artist and activist Mirha-Soleil Ross, proposing that her situated and embodied commitment to animal rights brings sex worker agency into the story, while resisting simple comparisons among different forms of violence. The concerns raised by Ross overlap in compelling ways with recent research in performance studies and labour history, bringing the question of work and workers, animal and human, to the fore. These studies point towards a potentially more useful framework than that of Adams for understanding the human violence suffered by different species, including those destined to be eaten by people.

Keywords: veganism, feminism, Carol J. Adams, animal studies, sex work, Mirha-Soleil Ross

Si alguien pretende escribir artículos y desarrollar teorías que relacionen la carne con la pornografía, la prostitución y la llamada objetivación del cuerpo de la mujer, entonces insisto en que nosotras, como mujeres, prostitutas y trabajadoras sexuales, seamos las primeras a las que se consulte sobre estos temas (Mirha-Soleil Ross citado en Vaughn, 2003)

¿Qué significa comprometerse a comer éticamente? ¿De qué forma tal esfuerzo pone nuestros cuerpos en relación con los alimentos que consumimos? ¿Y cuál es la relación de la alimentación ética con otros proyectos políticos que nos involucran?

Este artículo aborda estas preguntas en relación con la práctica del veganismo y su conexión con el amplio proyecto político y teórico llamado feminismo. El veganismo se basa en la premisa de que una postura ética del ser humano hacia los animales distintos de los humanos⁶ requiere evitar en la medida de lo posible el consumo, la explotación y el uso de animales para nuestros propios fines. Este compromiso abarca todas las formas de mercantilización animal, no solo la alimentación. El hecho de que comúnmente se asocie el veganismo con una práctica dietética refleja que para la mayoría de los seres humanos que viven en culturas omnívoras, “comer carne es la forma más frecuente en la que interactuamos con los animales” (Adams, 2000, p. 51). Además, el consumo de animales para alimentación es uno de los modos principales mediante los cuales los humanos desarrollamos nuestro sentido de superioridad sobre otros animales (Taylor, 2010, p. 75). Por lo tanto, si bien se hace referencia a otras formas de mercantilización de los animales, este artículo se centra en el veganismo como un boicot a los productos alimenticios de origen animal. Se propone, en primer lugar, rastrear algunas de las formas en que los discursos sobre el “veganismo” y el “feminismo” han entrado en contacto mutuo en textos académicos y activistas en idioma inglés durante las últimas décadas y, en segundo lugar, abogar por un análisis más riguroso e inclusivo de la política feminista del veganismo. Mi objetivo no es promover el veganismo como la dieta feminista óptima. Espero, sin embargo, abogar para que el veganismo devenga un tema primordial del feminismo.

La investigación que aquí se presenta es el resultado de mis intereses personales y políticos, motivadas por mi frustración por la forma en que percibí la historia de la política feminista del veganismo en el campo creciente de los estudios animales angloamericanos. El nombre que surge una y otra vez en esta literatura es el de Carol J. Adams. Con la

⁶ En lo sucesivo denominados “animales”, siguiendo la práctica común en los estudios animales.

publicación de *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*, en 1990, Adams (2000) planteó una defensa feminista del veganismo⁷ basada en el argumento de que el consumo de carne y la violencia contra los animales están estructuralmente relacionados con la violencia hacia las mujeres y, en particular, con la pornografía y la prostitución. Considero que este argumento es teóricamente débil y falto de evidencias. Además, su concepción binaria mujer/hombre y su postura contraria al trabajo sexual se contraponen a mi forma de entender el género y la sexualidad, a mi compromiso con los derechos de las trabajadoras sexuales y a la evidente coincidencia entre la defensa del trabajo sexual y de los animales en mis propios círculos activistas. Así, había necesidad de relatar otras historias feministas veganas.

La primera sección del artículo presenta una síntesis de los argumentos de Adams, tal como los expone en algunas de sus numerosas publicaciones de los últimos 25 años. Sostengo que la tesis de Adams de que la opresión de las mujeres y de los animales están interconectadas a través de los mecanismos de la pornografía no solo excluye las voces y las experiencias de las trabajadoras sexuales, sino que también es inadecuada para comprender las formas específicas de violencia que ejercen los seres humanos en contra de diversas especies de animales. Si bien el primer punto puede ser considerado secundario para los estudios animales, recordemos que, si queremos impugnar el antropocentrismo de la literatura tradicional, no debemos hacerlo excluyendo a ciertos grupos de personas. Este esfuerzo tampoco debe hacerse a expensas de una comprensión matizada de *toda* la sexualidad femenina, una que reconozca la capacidad de las mujeres para tener diversas formas de placer, así como nuestras vulnerabilidades frente a la violencia. Finalmente, espero convencer a los lectores de que las posturas contra la pornografía y la prostitución tienen, en última instancia, escaso valor para comprender las intersecciones entre la violencia contra las mujeres y los animales.

La segunda sección del artículo se centra en una lectura de las referencias al trabajo de Adams sobre ecofeminismo, estudios animales y posthumanismo, desde finales del siglo XX. Aquí, demuestro que en los estudios animales se cita con demasiada frecuencia a Adams como *la* principal fuente del feminismo vegano, pero sin considerar detenidamente los argumentos teóricos y políticos que subyacen a sus afirmaciones sobre

⁷ Adams (2010) usa el término veganismo en sus trabajos posteriores y siempre ha abogado por una dieta libre de huevos y productos lácteos, así como pescado y carne. Aunque no es tan central para su argumento como el vínculo entre la carne y la violencia contra las mujeres, el veganismo tiene un elemento feminista adicional para Adams (2000, p. 21), porque “la leche y los huevos deberían llamarse proteína feminizada, es decir, proteína que es producida por un cuerpo femenino”.

“la política sexual de la carne”. Por lo tanto, dichos trabajos no exploran los desafíos y posibilidades más amplios que plantea la crítica feminista para los estudios animales. En respuesta a esas ausencias e impases, apunto hacia una comprensión distinta de la política sexual del veganismo, basada en las palabras de la trabajadora sexual transgénero y activista/artista de los derechos de los animales, Mirha-Soleil Ross. La tercera sección presenta el pensamiento radical de Ross sobre las convergencias y divergencias entre la violencia contra los animales y las trabajadoras sexuales, el cual básicamente refuta la tesis de Adams de que la pornografía y la prostitución brindan metáforas adecuadas sobre el sacrificio de animales y el consumo de carne.

El compromiso de Ross con los derechos de los animales, situado y encarnado, introduce la subjetividad de las trabajadoras sexuales en la historia, y ofrece convergencias sugerentes con investigaciones recientes en estudios de performance e historia laboral relacionados con los animales como trabajadores. Aunque no tenemos espacio suficiente aquí para desarrollar más ampliamente estas conexiones, el tema del trabajo es importante para mi análisis, que se basa en la premisa de que el trabajo sexual es una forma de trabajo. Esta postura tiene una historia importante dentro del feminismo, pero ha sido desarrollada más plenamente por los movimientos de las trabajadoras sexuales en todo el mundo. Concluyo sugiriendo que las teorías del trabajo ofrecen una perspectiva alternativa para examinar las diversas formas de violencia humana que sufren distintas especies, entre ellas las destinadas a ser consumidas por las personas.

1. Carol Adams y “la política sexual de la carne”

Desde finales del siglo XX, Carol J. Adams ha desarrollado un influyente conjunto de escritos sobre la relación entre feminismo, bienestar animal y vegetarianismo/veganismo. Su investigación combina el ecofeminismo y el feminismo radical, de la tradición de Mary Daly (Adams, 2000, p. 12)⁸, con un enfoque de bienestar animal, basado en una ética del cuidado. Su primer libro, *La política sexual de la carne* (2000 [1990]), desarrolla la tesis de que en Occidente existe una conexión histórica y cultural entre el consumo de carne y el poder masculino sobre las mujeres. Aunque no es la única autora que muestra un vínculo entre la carne y la masculinidad (ver Twigg, 1983), la originalidad de Adams consiste en haber aplicado las teorías de la objetivación y la violencia masculina contra las mujeres a

⁸ Adams (2000, p. 57; 2006, p. 123) se ubica dentro del feminismo radical, aunque su trabajo (como el de Daly y muchas feministas ecofeministas y anti-pornografía) también podría entenderse como “feminismo cultural” (según lo define Echols, 1992) y algunos lo identifican como tal (Deckha, 2012).

la violencia humana contra los animales, alegando que estos procesos se conectan y se refuerzan entre sí.

El trabajo de Adams fue importante para descubrir los fundamentos misóginos del marketing de la carne y de cómo se pretende denigrar el vegetarianismo al calificarlo como “femenino”. Su tesis de que la masculinidad en la sociedad angloamericana se construye tanto en relación con una feminidad menospreciada como en oposición violenta respecto de otros animales sigue siendo válida en una época en que la cultura popular aún concibe el consumo de carne y la agresión hacia los animales y las mujeres como parte integral de la masculinidad (Parry, 2010; Cadwalladr, 2016). Pero el propio trabajo de Adams está atrapado en un modelo binario de género. En su esquema, los hombres son consumidores de carne -literal y figurada-, mientras que las mujeres y los animales son objetivados y consumidos.

El concepto teórico clave de Adams (2000, p. 14) es el “referente ausente”. De acuerdo con la autora, los animales vivos se convierten en referentes ausentes como resultado del proceso físico de ser masacrados y transformados en alimento, así como del lenguaje, al renombrar al animal muerto con el término de “carne” (*ibid.*, p. 51). Asimismo, los animales son convertidos en referentes ausentes cuando se les usa como metáforas de la experiencia humana (*ibid.*, p. 53), siendo el ejemplo más poderoso y común el empleo de metáforas relativas a la carne -lingüísticas y visuales- para describir a las mujeres (*idem*). De esta forma, la “estructura de referentes ausentes superpuestos establece un vínculo entre la violencia contra los animales y contra las mujeres” (*idem.*):

[...] Los instrumentos de inmovilización utilizados en la pornografía -cadenas, argollas para el ganado, sogas, collares para perros y cuerdas- hacen referencia al control de los animales. Por lo tanto, cuando las mujeres son víctima de la violencia, se evoca el trato que se da a los animales (ibid., p. 54).

Esta cita apunta a lo que sería un desarrollo importante en el trabajo de Adams en el curso de las siguientes dos décadas (de 1990 a 2010, aproximadamente), ya que se basó cada vez más en la investigación de las teóricas feministas anti-pornografía, especialmente de Susanne Kappeler (1986; Adams, 1994) y Catharine MacKinnon (1989; Adams, 1995). Sus tesis, junto con las de Andrea Dworkin (por ejemplo, 1981), contribuyeron a las “guerras sexuales” que dividieron a las feministas estadounidenses de la segunda ola, en la década de 1980. A veces sobre-simplificado como un debate entre las feministas “anti-porno” y las “pro-sexo”, las “guerras sexuales” giraron en torno a una serie de cuestionamientos sobre género, sexualidad, poder, deseo y representación. Si bien las

feministas “pro-sexo” subrayaban el sexismo en la pornografía convencional y rechazaban todas las formas de violencia contra las mujeres, pretendían que se reconociera la sexualidad femenina como un reino de placer al igual que de peligro (Vance, 1992, pp. xxii-xxiii). Rechazaban el argumento de que la pornografía era la principal causa de violencia contra las mujeres (*ibid*, p. xx) o que, más que cualquier otra estructura social e institución cultural, constituía “el principal motor de la opresión de las mujeres” (*ibid.*, p. xix). Aun cuando la pornografía, tal como se ha desarrollado en la era digital, plantea desafíos teóricos y políticos cada vez más nuevos para las feministas, esta crítica básica de la política del feminismo anti-pornografía sigue siendo tan válida hoy como lo fue en la década de 1980.

Dentro y fuera de las “guerras sexuales”, y a menudo en oposición directa a las teorías anti-pornografía cuyas defensoras más famosas son MacKinnon (por ejemplo, 1989) y Dworkin (por ejemplo, 1981), se desarrolló un importante cuerpo de estudios feministas y *queer*, que exponen análisis innovadores sobre género, sexualidad y cultura visual. En esos trabajos se reconoce la sexualidad como una relación de poder, pero se rechaza la diada “hombre-masculinidad-violenta/mujer-feminidad-víctima” sobre la que se basaba el feminismo anti-pornografía. Refutaba la idea de que la mirada era exclusivamente masculina o que la posición de las mujeres en la cultura visual se podía entender mejor con la tesis de la objetivación. El trabajo de Adams no reconoce ni hace referencia a ninguna de estas investigaciones. Más aún, como se mencionó antes, su comprensión del género y su relación con otras categorías es limitada. Al tratar a “hombres” y “mujeres” como categorías universales (es decir, carentes de una base histórica o cultural), Adams (2000, p. 55) ignora las relaciones de poder de clase y raza, con lo que socava los planteamientos sobre el análisis interseccional y antirracista que expone en otras partes de su trabajo. Además, su marco es inadecuado para un análisis de la especificidad de la experiencia animal en diferentes especies y en distintos contextos. En términos generales, el trabajo de Adams oculta las diversas formas en las que grupos distintos de mujeres y animales, en diversos contextos históricos y culturales, experimentan formas de violencia masculina y de otro tipo. Algunos ejemplos ayudarán a demostrar esto.

En *Neither Man Nor Beast (Ni hombre ni bestia)* (Adams, 1994), el capítulo titulado “The arrogant eye and animal experimentation” (“El ojo arrogante y la experimentación animal”) compara la pornografía con la experimentación en animales, citando el relato

que hace un periodista de un video robado de un centro de investigación, por activistas de los derechos de los animales:

Las cintas muestran a unos monos heridos, atados a sillas de madera para bebés, que babean y cuyos brazos y piernas se agitan sin control. Los investigadores les tuercen la cabeza de un lado a otro y aplauden para ver si responden. En una escena, una mujer de cabello oscuro sostiene a un mono, con sus [sic] brazos y piernas colgando.

*“Aparece en la televisión sosteniendo a su mono”, bromea una voz masculina fuera de cámara. “Di whiskey” [...] (citado en *ibid.*, p. 43; “[sic]” agregado por Adams).*

Adams escribe sobre esta escena:

*Al igual que en las representaciones fotográficas de mujeres en las que son objetos silenciados que estimulan conversaciones banales entre hombres, las voces que se escuchan en esta parte de la cinta de video son de hombres; la mujer, como el mono, es silenciada, y ella sigue las órdenes que le da un director masculino, fuera de cámara. Mediante tales representaciones, el estatuto de objeto de mujeres y animales se entrecruza (*ibid.*, p. 43).*

Es esta una afirmación sorprendente: la mujer que participa en la experimentación con animales es clasificada como un objeto silenciado de la violenta mirada masculina. De hecho, Adams es cómplice en el silenciamiento de la mujer en el video, pues las únicas mujeres citadas directamente en este capítulo son las teóricas feministas y aquellas que se identifican con el sufrimiento animal. Las mujeres que aparecen en películas o en fotografías son descritas por otros.

Un capítulo posterior de este mismo libro comienza con una carta a un periódico de un lector angustiado, que relata un incidente en el que un chimpancé apareció como *stripper* en una fiesta de cumpleaños. Adams (*ibid.*, p. 132) cita la carta para ilustrar que “una forma en la que los animales son oprimidos es al asociarlos con el estatus inferior de las mujeres, y viceversa”, lo que implica que ciertos tipos de representaciones de femineidad son indicativos del “estatuto inferior de las mujeres”. Pero los aspectos políticos que plantea la situación del chimpancé no pueden limitarse a cuestiones de género y sexualidad: las representaciones occidentales modernas de los primates, ya sea en el arte, el entretenimiento o la ciencia, siempre aparecen también en los discursos sobre la raza y el colonialismo (Haraway, 1989). Desde la perspectiva de la defensa de los animales, la pregunta ética que plantea el caso del chimpancé-stripper no es por qué el animal lo hace, sino por qué se ha entrenado a un animal para imitar a un ser humano para entretenimiento humano. Adams (2006, pp. 124-125) reconoce este problema en

otro texto. Pero, al tomar al chimpancé-stripper como ejemplo de la explotación común de mujeres y animales, pierde una oportunidad para explorar cómo el hecho de analizar a los animales como trabajadores/performers podría ayudarnos a repensar también las cuestiones de la agencia y el trabajo humanos. Retomaré estos asuntos al final de este artículo.

En *The Pornography of Meat (La pornografía de la carne)* (Adams, 2003), su argumento central es la tesis sobre el vínculo estructural entre la violencia contra los animales/mujeres y la industria del sexo: “La pornografía utiliza la carnicería para decir algo sobre la condición de las mujeres como términos de masa: las mujeres son como la carne; no sólo eso, las mujeres merecen ser tratadas como la carne -faenadas y consumidas” (*ibid.*, p. 25). Este libro contiene muchas imágenes tomadas de la publicidad estadounidense, pero poca teoría y referencias. En un capítulo titulado “Hookers” (“Prostitutas”) (*ibid.*, pp. 97-102), que recurre a la no muy buena metáfora del anzuelo [en inglés, *hook*] para comparar a las trabajadoras sexuales con los peces, en la cultura popular, Adams (*ibid.*, p. 100) afirma que “Las mujeres prostitutas tienen que desconectar su involucramiento e interés en los hombres”, pero no cita ninguna evidencia sobre esto. En efecto, las trabajadoras sexuales se tornan en los “referentes ausentes” de *La pornografía de la carne*.

A pesar de su título, el libro dice poco sobre las representaciones de mujeres y animales en la pornografía real. Sin embargo, Margret Grebowicz (2010), en su investigación sobre la zoofilia en la pornografía en línea, afirma que los dos grupos son tratados de manera notablemente diferente. En una importante réplica a Adams y MacKinnon, Grebowicz (*ibid.*, p. 10) sostiene que su interpretación del poder como sinónimo de subyugación tiene escaso valor para analizar la dinámica del poder, el deseo y la subjetividad en la pornografía contemporánea. Aunque Grebowicz no se interesa lo suficiente en las implicaciones políticas del argumento anti-pornografía, tanto para animales como para mujeres (su trabajo se ocupa más de la formación como sujeto de los espectadores de pornografía que de los actores), el suyo es un ejemplo de cómo el hecho de tomar en consideración el desempeño y la representación del animal hace más complejos los debates antropocéntricos en torno al sexo, el consentimiento, el placer, la violencia y la representación.

Concluyo esta sección regresando a *Neither Man Nor Beast (Ni hombre ni bestia)*, Adams, 1994). En el capítulo “The feminist traffic in animals” (“El tráfico feminista de animales”), Adams escribe:

*Servir carne animal en conferencias feministas exige que las feministas trafiquen animales (es decir, que compren y consuman partes de animales) y anuncien que apoyamos el tráfico literal de animales: la producción, transporte, matanza y envasado de cuerpos animales (ibid., p. 110)⁹.*⁴

Yo apoyo el pedido de Adams para que las feministas reflexionen acerca de dónde viene su comida, además de su definición expandida de "tráfico de animales" que no sólo incluye el mercado ilegal de animales salvajes y los productos derivados de ellos, sino también el comercio legal de animales de granja. El problema surge de su uso del término "tráfico" para "sugerir que existen similitudes en el tratamiento de los cuerpos "desechables" y "utilizables"" (*ibid.*, p. 111). Adams adopta, y adapta, el término "tráfico de animales" de dos textos feministas clásicos de Emma Goldman (1998 [1910]) y de Gayle Rubin (1975). Quien conozca la postura anarquista de Goldman y la oposición vehemente y constante de Rubin al feminismo antipornografía se sorprenderá al verlas citadas en un libro que adopta una postura tan abierta contra la pornografía. El texto de Goldman (1998) fue escrito como un comentario sobre el pánico moral frente al "tráfico de esclavos blancos" en Estados Unidos y Europa a comienzos del siglo XX. El de Goldman, que encuentra la raíz de la opresión de la mujer en el capitalismo y su presente doble moral sexual, es un texto importante y uno de los primeros que debaten que la prostitución sea fundamentalmente un problema laboral. El artículo de Rubin "The traffic in women" ("El tráfico de mujeres") -que también toma su título del texto de Goldman- no hace mención al tráfico de humanos, sin embargo, un cuarto de siglo después, Rubin (2011b, p. 66) aclara su postura: "No apoyo las ubicuas confusiones actuales entre el tráfico y la prostitución, de hecho, las opongo".

Por el contrario, Adams sí parece confundir el tráfico de humanos con la prostitución. En un artículo publicado en 2010, ella reflexiona que en los veinte años desde la publicación de *La política sexual de la carne*, las imágenes en las publicidades de carne se han tornado "más sexistas, más misóginas, más explotadoras" (Adams, 2010, p. 310). Citando a Sheila Jeffreys (2008), una de las feministas antiprostitución más prolíficas del comienzo del siglo XXI, Adams (2010, p. 310) identifica la razón de este cambio: "en esta época, la comercialización de las mujeres, a través de la pornografía y el comercio sexual, se ha vuelto más *mainstream*". Adams (*ibid.*) declara que "la industria del sexo [...] produce una metáfora y una imagen perdurables para otros cuerpos consumibles, en los que las mujeres se convierten en referentes ausentes".

⁹ Una versión anterior y más larga aparece en Gaard, 1993, pp. 195–218.

Si bien un estudio de la publicidad podría ayudarnos a comprender las políticas sexuales del consumo de carne en Estados Unidos, eso no explicaría las operaciones de la industria del sexo, la migración -forzada o no forzada- de personas, o el tráfico de animales. Si bien todos son partes de una economía globalizada contemporánea, operan dentro de varios marcos económicos y legales diferentes. En una obra bien elaborada¹⁰, académicos de estudios críticos migratorios, junto con teóricos postcolonialistas y feministas, han detallado los múltiples peligros resultantes de la combinación de todas las formas de “tráficos” de humanos con la “globalización de la industria sexual” según Jeffreys (2008, pp. 5–6). Las estrictas leyes antitráfico implementadas como respuesta al pánico del público ante la “esclavitud sexual” de hecho facilitan los canales de migración irregular que estas mismas buscan erradicar (Andrijasevic, 2014, p. 359), y ponen a migrantes vulnerables frente a un riesgo mayor de experimentar violencia y explotación. Más aún, la imagen de una inocente víctima del tráfico sexual como la prototípica mujer migrante niega la voluntad de las mujeres migrantes, sean estas trabajadoras sexuales o no (*ibid.*; Agustin, 2007).

Los trabajadores sexuales migrantes pueden ejercer -y, de hecho, lo hacen- distintos tipos de voluntad dependiendo de su situación; sin embargo, los animales criados en granjas industriales para el consumo humano no (Cudworth, 2011, p. 76). Es más, mientras los trabajadores migrantes son cada vez más criminalizados por reglas severas diseñadas para detener la migración entre fronteras, el transporte de animales vivos está autorizados por reglas de comercio diseñadas para facilitar la exportación/importación de productos de consumo dentro y entre naciones estado. Los activistas por los derechos de los migrantes exigen reglas migratorias laxas para facilitar el movimiento libre y seguro de personas a través de fronteras. En cambio, los defensores de los animales exigen reducciones dramáticas en el transporte de animales dentro y entre países antes de la matanza, alegando que esa es una forma de explotación particularmente cruel. Incluso los activistas por los derechos de los animales de granja que no están alineados con el vegetarianismo ni el veganismo apoyan el fin del transporte de larga distancia de animales vivos (Appleby *et al.*, 2008). Si queremos comprender la relación entre el movimiento de distintos cuerpos humanos y animales en el mundo, no debemos comenzar por dar por hecho que compartimos una experiencia de mercantilización, sino con los contextos económicos y legales específicos en los que se dan esos movimientos.

¹⁰ Para leer un resumen reciente, véase Andrijasevic, 2014.

2. Historias de feminismo vegano

A pesar de la falta de pruebas en el argumento de Carol J. Adams acerca de una relación estructural entre la violencia contra las mujeres y contra los animales, su obra continúa funcionando como un gran punto de referencia en el creciente campo de los estudios animales. Sin embargo, pocos de los académicos que la citan respecto de *La política sexual de la carne* se involucran con su obra en conjunto. Estas observaciones se basan en una lectura de una cantidad de obras publicadas en inglés desde la publicación de *La política sexual de la carne* (Adams, 2000 [1990]) en 1990. Sin pretender ser exhaustiva, mi investigación me ha acercado, y conectado, con algunos de los textos más importantes en los que se cruzan el feminismo, los estudios animales y/o el posthumanismo. Mi objetivo en esta sección es mostrar cómo algunas prácticas de citado y algunas formas de crítica se extienden por una serie de textos para construir una historia parcial y particular acerca de la relación entre el veganismo y el feminismo. Debo hacer hincapié en que mi objetivo no es acusar a autores en particular por no detallar cada argumento de cada académico que citan (algo de lo que seguramente todos seamos culpables), sino sacar a la luz el efecto *acumulativo* que tiene citar a Adams como la autoridad en veganismo y feminismo, a la vez que ignoramos el significado más amplio de su obra. Mi inspiración para esta empresa es la innovadora metodología de Clare Hemmings (2011) de rastrear las tácticas de citado en la teoría feminista occidental. Si bien la metodología que utilizo aquí es necesariamente más limitada, mis conclusiones se asemejan a las de ella: prestar atención a la forma de citado revela “aspectos de [...] historias que se presume que se tienen en común” (*ibid.*, p. 16) y que por lo tanto no requieren más explicación o detalle. Eso genera una impresión de visión de “sentido común” (*ibid.*, p. 20) compartido entre una variedad de textos de que otra forma contarían historias más complicadas e incluso no compartirían las mismas opiniones (*ibid.*, pp. 16–23).

No sorprende que las que tienden apoyan y reafirmar los principios básicos de Adams son aquellas autoras con quienes ella suele colaborar, especialmente en una serie de volúmenes editados sobre ecofeminismo¹¹, mujeres y animales (Gaard, 1993; Adams y Donovan, 1995; Donovan y Adams, 1996; Donovan y Adams, 2007; Adams y Gruen, 2014b). Si bien estas ediciones dejan constancia de los frutos de una labor feminista colectiva, sobre todo reiteran y refuerzan - en lugar de revisar y cuestionar - ciertos argumentos centrales que luego adquieren una especie de ortodoxia. Las autoras

¹¹ Otras tradiciones ecofeministas en Plumwood, 2004, pp. 46–48.

se citan mutuamente (y a ellas mismas) a lo largo de los capítulos, y Adams suele ser la autora más mencionada.¹² Pero la condición de Adams como vocera del feminismo vegano se extiende más allá de su círculo inmediato hasta libros editados sobre estudios animales (Sanbonmatsu, 2011), posthumanismo y “ahumanismo” (MacCormack, 2014), en los que la (re)impresión y cita de su obra contribuyen a considerarla como la representante de los estudios animales feministas, incluso cuando el marco dominante de dichos volúmenes contradice la posición feminista particular que expone su obra. De manera similar, Adams hace una aparición especial como feminista vegana admirada en las obras de Rosi Braidotti (2013, p. 77) y Donna Haraway (2008),¹³ prominentes teóricas feministas rara vez asociadas con la teoría antipornografía.

Si miramos más allá de la cita constante a Adams, veremos que los estudios animales contemporáneos, incluida su inflexión feminista, tocan una variedad de teorías críticas, entre las que encontramos el psicoanálisis, los estudios queer y de género, el postcolonialismo y la teoría del afecto. Dos ediciones especiales recientes sobre animales en las revistas de divulgación feministas *Feminism & Psychology* (Potts, 2010b) y *Hypatia* (Gruen y Weil, 2012a) ilustran esta multiplicidad intelectual,¹⁴ y exponen un área más grande para el desacuerdo y el debate en sus páginas que los volúmenes ecofeministas antes citados. Sin embargo, la obra de Adams también tiene un lugar especial aquí. En la introducción de cada fascículo, su escritura es celebrada como “pionera” (Potts, 2010b, p. 296; Gruen y Weil, 2012b, p. 477), y en las contribuciones

¹² Tomando cinco ejemplos en un periodo de dos décadas: en el texto Gaard (1993), a Adams la citan seis de los doce autores, incluyendo a ella misma; en el texto de Adams y Donovan (1995), Adams aparece citada en nueve de los quince capítulos, incluyendo la introducción de su coautoría y su propio capítulo; en el texto de Adams y Donovan (1996), aparece en la introducción de los editores y en ocho de los trece capítulos; en Donovan y Adams (2007), se le hace referencia en la introducción de los editores y en cinco de los dieciséis capítulos; y, finalmente, en Adams y Gruen (2014a, 2014b), Adams comparte el mayor número de puntos en el índice (quince) con Marti Kheel. En todos los casos, la obra de Adams es citada como una influencia positiva. Su investigación y sus argumentos no son discutidos en ninguno de estos textos, y en muchos, no se los analiza en detalle.

¹³ En una nota al pie, Haraway (2008, p. 333, note 10) considera la obra de Adams y otras ecofeministas como “indispensable”, más allá de advertir acerca de que el veganismo pudiera convertirse en “La verdad feminista” (*ibid.*, p. 80). Otros, entre los que se incluye a Adams (2006, pp. 124–126), han criticado a Haraway por su defensa del consumo de carne, el entrenamiento de perros y la caza (véase también Cudworth, 2011; MacCormack, 2012; Pick, 2012). Si bien no concuerdo con estas críticas, me desconcierta de igual manera que ni Haraway ni Braidotti hagan mención a la política sexual de Adams.

¹⁴ Según Hemmings (2011, p. 21), las revistas de divulgación son un medio particularmente rico para el análisis de historias feministas ya que tiene el rol único de “registrar comunidades [...] en el establecimiento de prácticas de conocimiento feministas (y académicos más generales)”.

siguientes, notamos un patrón ya familiar a través del cual Adams es citada frecuentemente, aunque de manera breve.¹⁵

Si bien el marco antipronografía/antiprositución de Adams raramente es abordado directamente, su relación con la “teoría” ha encontrado cierto criticismo. En el simposio de apertura de la edición de *Hypatia*, Carrie Rohman (2012, p. 511) le rinde homenaje a Adams por “señalar” las estructuras interconectadas de opresión entre mujeres y animales, pero luego la reprocha por articular una posición antiteórica. Esta estrategia plantea un problema. Si bien Adams (2006, p. 123, 2012) les recuerda a los lectores en repetidas ocasiones que ella es, antes que nada, activista y no académica, no olvidemos que *La política sexual de la carne* lleva el subtítulo *Una teoría crítica feminista-vegetariana*. Al presentar las diferencias entre Adams y otros investigadores como un desacuerdo sobre la relevancia de una “teoría” en los estudios animales, la política desembarco en el activismo, dejando abierta la pregunta del significado político de los distintos paradigmas teóricos.

El artículo de Maneesha Deckha (2012) en la misma edición de *Hypatia* sí reconoce las limitaciones políticas de la teoría crítica de Adams. Si bien reconoce la contribución de ella y otras “ecofeministas vegetarianas” en el desarrollo de los estudios animales, Deckha (*ibid.*) condena el privilegio de género en esta tradición y en la relativa ausencia de cultura y raza como categorías de análisis. La investigación de Deckha (2007) es importante para el desarrollo de la teoría posthumanista postcolonial. Sin embargo, al aceptar las condiciones del feminismo antipornografía, Deckha (2006) limita su crítica del paradigma cultural feminista.¹⁶

Aun así, la obra de Deckha en su totalidad apunta a otras genealogías de la militancia feminista animal. La blanquitud en los estudios animales también se pone en tela de juicio y se cuestiona en una edición especial sobre mujeres de color en el *Journal for Critical Animal Studies* (Yarbrough *et al.*, 2010). En ese volumen, en contraste con *Feminism & Psychology* (Potts, 2010b) y *Hypatia* (Gruen and Weil, 2012a) citados antes, no se destaca ni se menciona la obra de Adams como una influencia central. Cabe mencionar que el artículo que abre la edición, de la activista feminista vegana, bloguera y

¹⁵ Se hace referencia a Adams en seis de diez contribuciones a *Feminism & Psychology* (Potts, 2010a); la edición también comienza con su artículo ‘Why feminist vegan now’ (Adams, 2010). En el simposio de *Hypatia* (Gruen y Weil, 2012a), a Adams se la cita en cuatro de diez intervenciones, a veces sola, a veces junto a otros académicos ecofeministas (por ejemplo, Donovan, Gruen y Kheel).

¹⁶ Acerca del feminismo cultural, véase nota 3.

autora Amie Breeze Harper (2010a), no hace referencia a Adams ni una vez; en cambio, el análisis de Harper sobre la falta de atención a la diferencia cultural en las campañas veganas estadounidenses *mainstream* se basa en el feminismo de color y la teoría crítica de raza. Harper es una entre una creciente cantidad de escritores que están desarrollando teorías vegetariana?/vegan inspiradas por las tradiciones queer y feministas más allá del ecofeminismo (ver también Bailey, 2007; Harper, 2010b; Taylor, 2010; Jenkins, 2012; MacCormack, 2012, 2014; Pick, 2012).

Pero la riqueza de la teoría feminista vegana/vegetariana contemporánea está poco representada en los estudios animales más amplios, en los que el nombre de Adams sigue apareciendo, incluso en las producciones de aquellos cuya trayectoria intelectual no concuerda con la de ella.¹⁷ Un ejemplo interesante es Cary Wolfe (2003). En su introducción a *Animal Rites*, que suele ser citado como el texto formativo en estudios animales y teoría posthumanista, Wolfe (*ibid.*, p. 8) reconoce *La política sexual de la carne* como una obra que contribuye a la comprensión de la “transcodificación” de discursos de dominación entre animales y distintos grupos de seres humanos, incluso “*más allá de sus problemas*” (mi énfasis). Un capítulo siguiente elabora este concepto: en su análisis de la película *El silencio de los inocentes*, Wolfe y Jonathan Elmer (2003, p. 105) complementan el argumento de Adams acerca de una cosificación conjunta de la mujer y los animales con la noción de asimetría discursiva de Judith Butler. Yo concuerdo con la conclusión del capítulo que dice que la obra de Adams no puede explicar las complejas relaciones de clase, raza, género y especie presentes en la película de Jonathan Demme. Pero debido a que Wolfe y Elmer (2003) exponen la discrepancia entre las dos pensadoras como algo teórico (para decirlo sin rodeos: la simpleza de Adams contra la complejidad de Butler), la diferencia *política fundamental* entre ellas queda a un lado. De la misma forma que la teoría de Adams acerca de la cosificación animal-mujer no puede ser separada de su política antipornografía, la teoría de Butler sobre “la asimetría de discursos” (*ibid.*, p. 99; Butler 1993, p. 18) se basa en su revolucionaria teoría sobre género y sexualidad, que está enfáticamente en oposición con el feminismo radical de Adams. Ansiosos por correrse de “la mayoría de los tratamientos de la película” que la consideran “como parte de una respuesta confundida de Hollywood a las cambiantes normas de

¹⁷ Bailey (2007), MacCormack (2012) y Taylor (2010) citan lo que escribió Adams sobre comer carne, pornografía y representación como apoyo para pensar argumentos acerca de ética, identidad, cuerpos y alimentación; sin embargo, ninguno se enfoca en el ecofeminismo ni analiza los argumentos de Adams en detalle.

género y sexualidad”, Wolfe y Elmer (2003, p. 97) evitan debates clave de la teoría feminista sobre género, sexualidad y representación. Y al hacer esto, dejan entender que el análisis poco sofisticado de Adams sirve cuando se trata de hablar de la mujer, pero no es correcto para un análisis de “el discurso más poderoso y abarcador de la película: el discurso de las especies” (*ibid.*, p. 99). Butler resulta una elección de aliada extraña para semejante jugada.

También vale la pena mencionar la crítica más bien cautelosa y parcial de Wolfe a Adams porque él suele ser considerado como un rival de alta cultura, en una versión de género del antagonismo teórico/activista. Para Rohman (2012, p. 512), la abierta posición antiteórica de Adams es “decepcionante”, mientras que el uso de Wolfe de una “amplia variedad de teorías continentales recientes” representa un modelo más útil y esperanzador para el futuro de los estudios animales. Contrastivamente, en el mismo simposio de *Hypatia*, Greta Gaard (2012, p. 523) argumenta que la consideración de los estudios animales como un “campo respetable en la academia” al comienzo del siglo XXI de la mano de publicaciones de Wolfe, Haraway y Jacques Derrida, silenció y llegó a expensas de una historia más larga de académicas ecofeministas (ver también Gaard, 2011). Lejos rastrear los intereses en la teoría animal, según Gaard (2012, p. 523), Adams “ayuda a aumentar” la obra de Wolfe.

Estas visiones opuestas sobre la relación entre una escuela particular del feminismo, por un lado, y una variedad de teoría continentales que suelen ubicarse dentro del “posthumanismo”, por otro, forman parte de una competencia más grande por comprender la genealogía de los estudios animales contemporáneos en los Estados Unidos. Aquí, como sucede con el feminismo, las historias importan (Hemmings, 2011). Susan Fraiman (2012) expresó su preocupación acerca de que la maduración de los estudios animales en la academia estadounidense se dio gracias a la tardía, y relativamente breve, intervención de Derrida en la cuestión animal, y en su subsecuente seguimiento por parte de personas como Wolfe. “Si los estudios animales derridianos parecen estar a punto de monopolizar el mercado contemporáneo”, escribe Fraiman (*ibid.*, p. 92), “me preocupa en parte su historia revisionista” y en particular la forma en la que parece haber “eclipsado” la historia más larga del compromiso de las mujeres y la segunda ola del feminismo con los animales. Según Fraiman (*ibid.*, p. 103), Wolfe es culpable de cooptar las ideas ecofeministas, incluidas las de Adams, y re-presentarlas con un manto derridiano. En oposición a Rohman, Fraiman (*ibid.*, p. 107) ofrece a Adams—una activista

interseccional con inteligencia emocional—como un antídoto a las pretensiones teóricas de Wolfe.

Si bien soy agnóstica frente al papel que juega Derrida, comparto la preocupación de Fraiman acerca de que ciertas versiones de la historia de los estudios animales amenazan con separarlas de su circunscripción política más amplia; una preocupación que también comparten algunos eruditos de estudios críticos animales (Nocella *et al.*, 2014). Fraiman ciertamente no es la primera en llamar la atención sobre el tratamiento desigual de las académicas mujeres, sobre todo las feministas, en comparación con algunos teóricos hombres. En otro contexto, Sara Ahmed (2008, p. 30) ha identificado “una distribución desigual de la obra crítica”, en la que los hombres blancos escritores están “más involucrados, mientras que los escritores feministas no”. En efecto, además de la queja de Fraiman acerca de que Derrida ocupa demasiado espacio en los estudios animales contemporáneos, podríamos preguntarnos por qué un erudito como Wolfe, tan dedicado a la lectura atenta asociada a la deconstrucción, hace una lectura tan limitada de la obra de Carol J. Adams.

Pero la lectura de Adams ofrecida por Fraiman (2012) también es incompleta, pues, mientras que exalta sus raíces activistas, ignora las implicaciones de su postura antipornográfica. Cabe señalar que la historia oculta entraña sus propios riesgos revisionistas. En una reseña de la historia reciente del ecofeminismo americano desde los años setenta, Adams y Lori Gruen (2014a) situaron algunos de los debates de las ecofeministas. Sobre las guerras sexuales del feminismo de los años 80, sostienen lo siguiente: “mientras que algunas feministas estaban ansiosas por abrazar los “placeres y peligros” de la expresión sexual no-normativa, (...) un pequeño grupo de estudio que condujo a la formación de *Feminists for Animal Rights* (FAR, Feministas por los Derechos Animales) veía el trabajo sexual como una opresión” (Ibid., pp. 16-17, traducción del original). Este relato es una parodia de la importante crítica política de las posturas feministas antipornografía señaladas anteriormente¹⁸ y, además, reafirma el supuesto de la existencia de un vínculo natural entre los derechos animales y el feminismo antipornografía. Adams y Gruen (Ibid., p. 23) también defienden la controvertida norma de FAR que solo aceptaba el ingreso como miembros del colectivo a “mujeres nacidas mujeres”. En vez de recurrir a la teoría transgénero o a activistas animalistas transgénero,

¹⁸ Aunque los editores no lo citan, el término “placeres y peligros” se refiere al título de Carol Vance (1992), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*.

insinúan que el problema surge de la lógica binaria de la teoría trans¹⁹. Más adelante, se lamentan de que el ecofeminismo siga siendo etiquetado como "esencialista", indicando, junto con Fraiman (2012), que este ha sido injustamente excluido de la historia. Es cierto que una buena parte de la teoría feminista de las pasadas tres décadas no ha tenido en cuenta lo suficiente, en su propio detrimento, el ecofeminismo y las cuestiones medioambientales o animales en general. Uno de los propósitos de este artículo es desafiar este antropocentrismo feminista; pero, como esta sección ha presentado, los estudios animales de principios del siglo XXI han incluido la versión de la historia del ecofeminismo, excluyendo a las trabajadoras sexuales, las personas transgénero y a las feministas pro-sexo de la historia feminista del veganismo.

Hasta el momento, he observado una falta de acuerdo entre las feministas y los académicos de los estudios animales respecto a los principales argumentos que sustentan la teoría feminista vegana de Carol J. Adams. Para terminar con esta sección, señalaré algunas excepciones. Val Plumwood en su trabajo más tardío (2000, 2004) presenta una crítica rara y valiosa del feminismo cultural/ecofeminismo de Adams. El análisis de Plumwood (2000, p. 287) acerca del etnocentrismo, el anti-ecologismo e, incluso, el antropocentrismo de los supuestos del "vegetarianismo ontológico" de Adams, como ella lo denomina, merece ser tenido en cuenta. El trabajo de Plumwood en general merece mayor atención de la que puedo prestarle aquí (o, de hecho, de la que le han prestado la mayoría de los autores citados más arriba). Mi principal objeción al respecto es que, en su esfuerzo por promover un "animalismo ecológico", Plumwood (2004) reduce todo el veganismo a su clase ontológica, sin reconocer las tradiciones veganas alternativas, incluyendo aquellas que pertenecen a movimientos de justicia alimentaria, medioambiental o social (véase Harper, 2010a; Nocella et al. 2014). Además, el argumento de Plumwood de que el vegetarianismo/veganismo ontológico representa una forma de ascetismo y alienación del cuerpo descarta cualquier discusión acerca de las experiencias corporales de las personas veganas/vegetarianas.

Se puede hallar un argumento similar en el trabajo de Elspeth Probyn (2000, p. 54), quien sostiene, basándose en escasas pruebas, que existe una tendencia entre las veganas jóvenes a sufrir trastornos alimenticios. La insistencia de Probyn (Ibid., pp. 51-55) en que el vegetarianismo moral es sinónimo de moralismo es de lo más frustrante, viniendo de

¹⁹ El resto de los capítulos de este libro dedica más páginas a las perspectivas del feminismo queer y el feminismo no radical, pero me he centrado en la introducción de los editores, ya que está coescrita por Adams y ofrece una revisión histórica del animalismo feminista americano.

una de las pocas académicas que reconoce que la postura antipornográfica de Adams socava seriamente su tesis acerca de la "política sexual de la carne" (Ibid., pp. 72-73). Pero, en lugar de explorar otros modelos, Probyn (Ibid.), al igual que Plumwood (2000, 2004), utiliza la debilidad teórica y política de Adams como una coartada para rechazar el veganismo como lo opuesto a una ética alimentaria corporal²⁰, lo cual hace que sea más urgente aún representar las vidas y trabajos de personas veganas que prueban lo contrario.

3. Mirha-Soleil Ross: el trabajo sexual y la especificidad de las especies

En una serie de entrevistas²¹ realizadas entre 2002 y 2003 (Lubiw, 2002; Heze, 2003; Vaughan, 2003), la artista y activista Mirha-Soleil Ross explicó las ideas que respaldaban su performance, compuesta por una sola mujer, *Yapping Out Loud: Contagious Thoughts of an Unrepentant Whore* (Aullando alto: pensamientos contagiosos de una puta impenitente, 2001-2004)²², como "una secuencia de monólogos performáticos en los que convergen sus preocupaciones acerca del trabajo sexual, los derechos de los animales y de los transexuales, y en los que reflexiona sobre sus quince años como prostituta y activista" (Saleh, 2007, p. 64). Estas entrevistas, realizadas por activistas, rebosan pasión política. Son polémicas a la par que pedagógicas, y exigen que los oyentes cuestionen algunos tópicos de sus comunidades. Junto a los videos, performances en directo y otras obras artísticas de Ross, las transcripciones de estas entrevistas constituyen un pequeño pero vital archivo de la historia de la política sexual de los derechos animales y del veganismo. Mi intención no es etiquetar los argumentos de Ross como "feministas" (de hecho, las tres entrevistas discrepan seriamente de ciertas formas de feminismo), sino insistir en que aquellas personas interesadas en la interconexión entre feminismo, género, sexualidad y animales harían bien en escuchar voces como la suya.

²⁰Para una crítica a Probyn más extensa, véase Taylor, 2010.

²¹N. de las T. Todas las citas de las entrevistas presentadas a continuación son traducciones mías de las referencias originales.

²²Esta performance se presentó en Toronto y Nueva York entre 2001 y 2004, y su versión cinematográfica fue presentada en festivales (Saleh, 2007, p. 70, note 2; Vaughn, 2003). Este artículo no permite un análisis profundo acerca de la riqueza política y artística de *Yapping Out Loud*, incluyendo su relación con la intersección entre políticas trans y políticas animalistas (Saleh, 2007; Cowan, 2014). Para saber más acerca de veganismo, transgénero y trabajo sexual, véase Hammer, 2010; Vegan Feminist Stripper, <http://veganfeministripper.com/> [último acceso el 14 de agosto de 2015]; y Vegan Vixen, <https://veganvixen1.wordpress.com/> [último acceso el 14 de agosto de 2015].

Como explica Ross, *Yapping Out Loud* surgió de sus reflexiones sobre el nombre de una de las primeras organizaciones por los derechos de las trabajadoras sexuales de Norte América: COYOTE (*Call Off Your Old Tired Ethics, Desactiva tu Vieja Ética Rancia*), fundada en 1973. El acrónimo lo eligió originalmente la fundadora Margot Saint-James, porque este animal representaba perfectamente la metáfora de cómo las prostitutas eran y siguen siendo vistas y tratadas en nuestra cultura como intrusas amenazadoras, portadoras de enfermedades y como alimañas a exterminar (Ross en su entrevista con Vaughn, 2003).

Pero, en lugar de utilizar la metáfora del coyote en su performance, Ross utiliza su acción para señalar algunos problemas de la conexión entre diferentes formas de violencia. "Creo que hay un vínculo entre cómo son tratados los coyotes y cómo son tratadas o percibidas las prostitutas", dice Ross, "pero tengo objeciones a la apropiación que hace alguna gente de la opresión de otros grupos para hacer una declaración sobre su propia vida, si no hablan también de la opresión de ese otro grupo" (Lubiw, 2002). Ross advierte repetidamente sobre, lo que ella denomina, la "gratuidad" del uso de metáforas animales para la experiencia humana (Heze, 2003).

En estos asuntos intervienen tanto cuestiones éticas como políticas. En conversaciones con Ross, la entrevistadora Claudette Vaughn (2003) observó que los violadores a veces muestran conductas que parecen seguir el patrón de la mutilación de animales. Ross (*Ibid.*) está de acuerdo en que "hay algunas conexiones entre la crueldad hacia los animales y la violencia hacia algunos grupos de seres humanos, incluyendo las mujeres"; no obstante, advierte del riesgo de oponerse al maltrato animal simplemente por el hecho de que este conduce hacia conductas violentas contra seres humanos, incluso si hay pruebas de que es así. La solidaridad de Ross se basa en el reconocimiento de la singularidad y la especificidad (Heze, 2003) del otro (en este caso, de otra especie). Insiste en la obligación ética del activista para señalar la divergencia entre formas y escalas de violencia (*Ibid.*).

Al igual que Ross cuestiona el uso de animales como metáforas por parte de COYOTE para referirse a la violencia contra las trabajadoras sexuales, también rechaza enfáticamente la premisa de Carol J. Adams de que la prostitución y la pornografía son una fuente de metáforas aptas para referirse a la explotación humana de los animales. Para Ross, la tesis de Adams literaliza la metáfora de las mujeres como carne y minimiza los horrores de las granjas intensivas y los mataderos (Lubiw, 2002). En respuesta a la suposición de Adams de que todas las prostitutas son víctimas de violencia machista, Ross

defiende que son las feministas radicales las que objetivan a las trabajadoras sexuales, y son la policía y los miembros de asociaciones vecinales los que las tratan "como animales" (Ibid.). En un monólogo en *Yapping Out Loud*, Ross describe los miedos con los que vive como trabajadora sexual, incluyendo el peligro constante a una redada policial. Como escribe un crítico, "los animales rescatados con los que viven pueden escaparse del apartamento, o morir, o ser disparados por un policía" (Saleh, 2007). Este ejemplo de la violencia que comparten animales y trabajadoras sexuales no es una violencia patriarcal universal, sino más bien una violencia contextualizada y específica del estado. Ross denuncia a Adams y a otros por "hacer comparaciones ofensivas y trivializantes entre mujeres adultas que con consentimiento se dedican a la prostitución y animales asesinados en la industria cárnica sin consentimiento" (Vaghn, 2003). Reconocer diferentes capacidades de consentimiento, como diferentes niveles de voluntad, es fundamental para apreciar las diferencias entre la vida y la situación de los animales y las de las trabajadoras sexuales.

A diferencia de las defensas del veganismo como una representación del ascetismo y de la negación del cuerpo (Plumwood, 200, 2004; Probyn, 2000), el compromiso de Ross con los derechos animales es una política situada y encarnada. Al denunciar la postura antiprostitución de Adams y FAR, Ross insiste en que "mientras teorizan sobre el así llamado, uso y objetivización y mercantilización de nuestros cuerpos, nosotras SOMOS esos cuerpos. Y tenemos una percepción muy diferente a la suya sobre lo que nos pasa y lo que ocurre en el mundo de la prostitución" (Lubiw, 2002). En respuesta a una observación hecha por Nadja Lubiw, la presentadora del programa de radio *Animal Voices* de Toronto, sobre que "muchas de la teoría existente en lo que respecta a la comunidad animalista es fuertemente antipornografía y antiprostitución", Ross recuerda a sus oyentes que, dentro del movimiento animalista, también hay activistas feministas con perspectivas diferentes, aunque no reciban mucha atención de los medios (Ibid.).

Más que rechazar la pornografía en general como violencia contra las mujeres, el arte activista de Ross utiliza porno alternativo para explorar las relaciones entre veganismo y sexualidades trans y queer (Vaughn, 2003). Pero, mientras que Ross conoce los desafíos que plantea afrontar el animalismo en relación a un feminismo que reconozca la vida, el trabajo y las voces de las trabajadoras sexuales, también enfatiza en las dificultades que supone integrar la cuestión animal en las posturas políticas queer y en las comunidades de disidencia sexual (Heze, 2003; Vaughn, 2003). La suya no es una visión

esperanzadora de una utopía queer vegana, sino una apuesta política, basada en el desorden y las luchas de la vida y el activismo cotidiano.

Los comentarios de Ross sobre su obra artística, especialmente *Yapping Out Loud*, despiertan interrogantes acerca de la relación entre la performance, el trabajo y la voluntad a través de la diferencia humano/animal. El mismo interés aparece en investigaciones recientes en historia del trabajo y en estudios de performance. Historiadores como Jason Hribal (2003) y Mary Murray (2011) han explorado el papel de los trabajadores no humanos en el desarrollo del capitalismo europeo. Según Hribal (2003, p. 436), el hecho de que los animales no sean empleados no significa que no sean trabajadores, o que su trabajo no sea altamente rentable y esencial para el desarrollo de las sociedades humanas. En el contexto de los estudios de performance, Nicholas Ridout (2006) también ha establecido paralelismos entre el trabajo humano y el animal, aunque haciendo hincapié en otro aspecto. Para Ridout la presencia de animales en el escenario señala la falta de atención al trabajo dramático en general, provocando en la audiencia cierta ansiedad respecto a cuestiones sobre el consentimiento o la explotación. "Lo que estas cuestiones valiosamente ilustran", escribe, "es la realidad del trabajo dramático en sí mismo, independientemente del estatus o la habilidad del empleado, como una forma concreta de explotación" (ibid., p. 100). Aunque la preocupación de Ridout sobre la naturaleza explotadora de toda obra teatral tiende a excluir el problema específico sobre el trabajo animal, su investigación, al igual que la de Hribal, destaca la interrelación entre trabajo humano y animal en el capitalismo. La conclusión de las investigaciones de ambos autores es que no podemos abordar la explotación de los trabajadores humanos sin tener en cuenta también el trabajo de los animales, y viceversa. Esto no quiere decir que los animales trabajen bajo las mismas condiciones que los humanos, o que no se enfrenten a situaciones particulares de explotación (y viceversa). Pero poner el foco sobre el animal aporta una nueva luz desde la que preguntarse qué significa el trabajo para los seres humanos.

Es especialmente relevante para este artículo que tanto Hribal (2003, p. 436) como Ridout (2006, p. 100) distingan el trabajo sexual como forma de trabajo que puede tener punto en común con el trabajo animal. Ninguno de los dos sigue esta línea de pensamiento y, como resultado, ambos acaban dando la impresión de que el trabajo sexual, al igual que la esclavitud o el trabajo infantil (Hribal, 2003, p. 436), debe considerarse como un trabajo aparte del resto de trabajos humanos. Pero esto mina el argumento central de sus trabajos, esto es, que el capitalismo crea las condiciones para invisibilizar muchas formas de trabajo entre diferentes especies. Siguiendo esta idea,

sugiero que es menos urgente decidir cómo categorizar el trabajo animale en relación con las categorías de trabajo humano (por ejemplo, proletariado, libre, esclavo) que reconocer su trabajo como tal. Lo que tienen en común el trabajo animal y el trabajo sexual no es ninguna similitud en la categoría del trabajo realizado, sino la frecuente negación de estos trabajos en sí misma. Definir el trabajo como trabajo no impide su reconocimiento como explotación. Más bien, como demuestra Ridout (2006), es la condición para este reconocimiento.

En última instancia, el trabajo artístico de Mirha-Soleil Ross va más allá de la cuestión del trabajo, y se dedica en general a los límites ontológicos entre lo humano y lo animal. El mismo título *Yapping Out Loud* (*Aullando alto*) señala el desdibujamiento de estos límites. Al mismo tiempo, Ross se resiste firmemente a colapsar una categoría en la otra a través de una sobre-identificación de los humanos con otros animales, a expensas del reconocimiento de la especificidad de las especies no humanas y del reconocimiento de la violencia ejercida por los humanos hacia estas especies. Algunos académicos de los estudios animales han aplaudido igualmente el desafío planteado por el posthumanismo al binarismo humano/animal, mientras adviertan sobre la tentación de celebrar la condición posthumana sin reconocer o cuestionar el poder que los seres humanos seguimos ejerciendo sobre otras especies (Cudworth, 2011, p.13). El peligro para otras especies de esta celebración posthumanista de una identidad trans-especie, sin un compromiso real con el bienestar de los otros animales, es particularmente agudo en la cuestión alimentaria; el riesgo de, podríamos decir, querer poseer nuestra propia animalidad y comérmola también.

Conclusión

El trabajo de Carol J. Adams ha sido muy influyente a la hora de explicar cómo los animales vivos son transformados en comida para consumo humano a través del funcionamiento del "referente ausente". Su trabajo desafía fuertemente el silencio de muchas teorías feministas acerca de otras formas de violencia contra los animales. Pero, al definir a las mujeres principalmente como víctimas de la violencia masculina y al comparar nuestra posición con la de los animales explotados por los seres humanos, la investigación de Adams no ofrece un marco adecuado para comprender el alcance de la violencia infligida por los seres humanos en otros animales, incluyendo la más extendida: la explotación y matanza anual de miles de millones de animales, destinados a convertirse en carne y otros productos de consumo humano.

Sin embargo, el marco feminista de Adams, dependiente de un modelo binario de género y de las teorías antipornografías y antiprostitución, ha sido aceptado, en gran parte, de forma acrítica por parte de muchos académicos de los estudios animales y del posthumanismo. Los grandes debates del feminismo, y la revolucionaria contribución de la teoría feminista a la comprensión del género y la sexualidad y sus intersecciones con la raza, la clase y otras categorías, han sido excluidos de estos estudios. Así como debemos cuestionar el silencio de los académicos de los estudios animales acerca de la riqueza de las investigaciones feministas y su relevancia para los estudios animales, no debemos permitir que se vincule el feminismo vegano con la posición antipornografía de Adams como excusa para excluir a los animales de la teoría feminista. Como el ecofeminismo y ciertos aspectos del materialismo feminista dejan claro, la preocupación feminista por redefinir lo humano de manera radical no estará completa sin un compromiso con los no humanos. El feminismo vegano va más allá, proponiendo que tal compromiso debe procurar, en la medida de lo posible, evitar la violencia. Es este compromiso con la no violencia como base de una ética del comer-y del vivir-, y no una comparación mal concebida entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales, lo que hace del veganismo una cuestión feminista.

Bibliografía

- Adams, C.J., 1993. The feminist traffic in animals. In G. Gaard, ed. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Adams, C.J., 1994. *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum.
- Adams, C.J., 1995. Woman-battering and harm to animals. In C. Adams and J. Donavan, eds. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham: Duke University Press, pp. 55–84.
- Adams, C.J., 2000 [1990]. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Adams, C.J., 2003. *The Pornography of Meat*. New York: Continuum.
- Adams, C.J., 2006. An animal manifesto: gender, identity and vegan-feminism in the twenty-first century. *Parallax*, 12(1), pp. 120–28.
- Adams, C.J., 2009. Post-meat-eating. In T. Tyler and M. Rossini, eds. *Animal Encounters*. Leiden: Brill, pp. 47–73.

- Adams, C.J., 2010. Why feminist vegan now? *Feminism & Psychology*, 20(3), pp. 302–317.
- Adams, C.J., 2012. What came before the sexual politics of meat: the activist roots of a critical theory. In M. DeKoven and M. Lundblad, eds. *Humane Advocacy and Cultural Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 103–138
- Adams, C.J., 2014 [2007]. The war on compassion. In P. MacCormack, ed. *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*. London: Bloomsbury, pp. 15–25
- Adams, C.J. and Donovan, J., 1995. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham: Duke University Press.
- Adams, C.J. and Gruen L., 2014a. Groundwork. In C.J. Adams and L. Gruen, eds. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury, pp. 7–36
- Adams, C.J. and Gruen, L. 2014b. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury
- Agustin, L. 2007. *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. London: Zed Books.
- Ahmed, S., 2008. Open forum imaginary prohibitions: some preliminary remarks on the founding gestures of the “new materialism”. *European Journal of Women’s Studies*, 15(1), pp. 3–39.
- Andrijasevic, R., 2014. The figure of the trafficked victim: gender, rights and representation. In M. Evans, C. Hemmings, M. Henry, H. Johnston, S. Madhok, A. Plomien and S. Wearing, eds. *The SAGE Handbook of Feminist Theory*. London: Sage, pp. 359–373.
- Appleby, M., Cussen, V., Garcés, L., Lambert, L.A. and Turner, J., eds., 2008. *Long Distance Transport and Welfare of Farm Animals*. Kings Lynn: CABI.
- Bailey, C., 2007. We are what we eat: feminist vegetarianism and the reproduction of racial identity. *Hypatia*, 22(2), pp. 39–59.
- Braidotti, R., 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J., 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge
- Cadwalladr, C., 2016. The Revenant is meaningless pain porn. *The Guardian*, 17 January. Available at: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jan/17/revenant->

- leonardo-dicaprio-violent-meaningless-glorification-pain [last accessed 17 January 2016].
- Cowan, T.L., 2014. Transfeminist kill/joys: rage, love, and reparative performance. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 1(4), pp. 501–516
- Cudworth, E., 2011. *Social Lives with Other Animals: Tales of Sex, Death and Love*. Basingstoke: Palgrave
- Deckha, M., 2006. The salience of species difference for feminist theory. *Hastings Women's Law Journal*, 17(1), pp. 1–38
- Deckha, M., 2007. Animal justice, cultural justice: a posthumanist response to cultural rights in animals. *Journal of Animal Law & Ethics*, 2, pp. 183–229
- Deckha, M., 2012. Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: centralizing race and culture in feminist work on non-human animals. *Hypatia*, 27(3), pp. 527–545
- Donovan, J. and Adams, C.J., eds., 1996. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum.
- Donovan, J. and Adams, C.J., eds., 2007. *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Dworkin, A., 1981. *Pornography: Men Possessing Women*. London: Women's Press.
- Echols, A., 1992 [1984]. The taming of the id: feminist sexual politics, 1986–83. In C. Vance, ed. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora Press, pp. 50–72.
- Fraiman, S., 2012. Pussy panic versus animal liking: tracking gender in animal studies. *Critical Inquiry*, 39(1), pp. 89–115.
- Gaard, G., ed., 1993. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gaard, G., 2011. Ecofeminism revisited: rejecting essentialism and re-placing species in a materialist feminist environmentalism. *Feminist Formations*, 23(2), pp. 26–53.
- Gaard, G., 2012. Speaking of animal bodies. *Hypatia*, 27(3), pp. 520–526.
- Goldman, E., 1998 [1910]. The traffic in women. In A.K. Shulman, ed. *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*. 3rd ed. Amherst: Humanity Books, pp. 175–189.

- Grebowicz, M., 2010. When species meat: confronting bestiality pornography. *Humanimalia*, 1(2), pp. 1–17
- Gruen, L. and Weil, K., eds., 2012a. Animal others. Special issue of *Hypatia*, 27(3).
- Gruen, L. and Weil, K., 2012b. Animal others: editors' introduction. *Hypatia*, 27(3), pp. 477–487.
- Gruen, L. and Weil, K., 2012c. Introduction to invited symposium: feminists encountering animals. *Hypatia*, 27(3), pp. 492–93.
- Hammer, I., 2010. The sexual politics of Carol J. Adams. *The Vegan Ideal*, 17 May. Available at: <http://veganideal.mayfirst.org/content/sexual-politics-carol-j-adams> [last accessed 14 August 2015].
- Haraway, D., 1989. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- Haraway, D., 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Harper, A.B., 2010a. Race as a 'feeble matter' in veganism: interrogating whiteness, geopolitical privilege, and consumption philosophy of 'cruelty-free' products. *Journal for Critical Animal Studies*, 8(3), pp. 5–27.
- Harper, A.B., ed., 2010b. *Sistah Vegan: Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society*. New York: Lantern Books.
- Hemmings, C., 2011. *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham and London: Duke University Press.
- Heze, 2003. No white gloves on Mirha-Soleil Ross. *TRADE: Queer Things*, Autumn. Available at: <http://www.kersplebedeb.com/mystuff/video/msr/msr.html> [last accessed 17 August 2014].
- Hribal, J., 2003. 'Animals are part of the working class': a challenge to labour history. *Labor History*, 44(4), pp. 435–453.
- Jeffreys, S., 2008. *The Industrial Vagina: The Political Economy of the Global Sex Trade*. Oxford: Routledge.
- Jenkins, S., 2012. Returning the ethical and political to animal studies. *Hypatia*, 27(3), pp. 504–510.
- Kappeler, S., 1986. *The Pornography of Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Lubiw, N., 2002. Yapping out loud for animals and prostitutes! An interview with performance artist and animal rights activist Mirha-Soleil Ross. Edited transcript of an interview conducted by Nadja Lubiw for ANIMAL VOICES Radio, CIUT 89.5 FM, 26 April. *Kersplebedeb*. Available at: http://www.kersplebedeb.com/mystuff/video/msr/yap_int.htm [last accessed 17 August 2015].
- MacCormack, P., 2012. *Posthuman Ethics*. Farnham: Ashgate.
- MacCormack, P., ed., 2014. *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*. London: Bloomsbury.
- MacKinnon, C. 1989. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Murray, M., 2011. The underdog in history: serfdom, slavery and species in the creation and development of capitalism. In N. Taylor and T. Signal, eds. *Theorizing Animals: Rethinking Humanimal Relations*. Leiden: Brill, pp. 87–106.
- Nocella II, A.J., Sorenson, J., Socha, K. and Matsuka, A., eds., 2014. *Defining Critical Animal Studies*. New York: Peter Lang.
- Parry, J., 2010. Gender and slaughter in popular gastronomy. *Feminism & Psychology*, 20(3), pp. 381–96.
- Pick, A., 2012. Turning to animals between love and law. *New Formations*, 76, pp. 68–85.
- Plumwood, V., 2000. Integrating ethical frameworks for animals, humans, and nature: a critical feminist eco-socialist analysis. *Ethics and the Environment*, 5(2), pp. 285–322.
- Plumwood, V., 2004. Gender, eco-feminism and the environment. In R. White, ed. *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43–60.
- Potts, A., 2010a. Introduction: combating speciesism in psychology and feminism. *Feminism & Psychology*, 20(3), pp. 291–301.
- Potts, A., ed., 2010b. Feminism, psychology and nonhuman animals. Special issue of *Feminism & Psychology*, 20(3).
- Probyn, E., 2000. *Carnal Appetites: Food Sex Identities*. London: Routledge.

- Ridout, N., 2006. *Stage Fright, Animals, and Other Theatrical Problems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rohman, C., 2012. Disciplinary becomings: horizons of knowledge in animal studies. *Hypatia*, 27(3), pp. 510–515.
- Rubin, G.S., 1975. The traffic in women: notes on the ‘political economy’ of sex. In R. Reiter, ed. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp. 157–201.
- Rubin, G.S., 2011a. *Deviations: A Gayle Rubin Reader*. Durham: Duke University Press, pp. 66–86.
- Rubin, G.S., 2011b. The trouble with trafficking: afterthoughts on ‘The traffic in women’. In G.S. Rubin *Deviations: A Gayle Rubin Reader*. Durham: Duke University Press, pp. 66–86.
- Saleh, T., 2007. What’s all the yap about? Reading Mirha-Soleil Ross’ performance of activist pedagogy. *CTR*, 130, pp. 64–71.
- Sanbonmatsu, J., ed., 2011. *Critical Theory and Animal Liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Taylor, C., 2010. Foucault and the ethics of eating. *Foucault Studies*, 9, pp. 71–88.
- Twigg, J., 1983. Vegetarianism and the meanings of meat. In A. Murcott, ed. *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food*. Aldershot: Gower, pp. 18–30.
- Vance, C.S., 1992. More pleasure, more danger: a decade after the Barnard Sexuality Conference. In C.S. Vance, ed. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora Press, pp. xvi–xxxix.
- Vaughan, C., 2003. Shaking things up: ‘Queer rights/animal rights’. Mirha-Soleil Ross interviewed by Claudette Vaughn. *Vegan Voice*, September–November, reprinted in *Satya*, October. Available at: <http://www.satyamag.com/oct03/ross.html> [last accessed 17 August 2015].
- Wolfe, C., 2003. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolfe, C. and Elmer, J., 2003. Subject to sacrifice: ideology, psychoanalysis, and the discourse of species in Jonathan Demme’s *The Silence of the Lambs*. In C. Wolfe,

ed. *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 97–121.

Yarbrough, A. and Thomas, S., eds., 2010. Women of color in critical animal studies. Special issue of *Journal for Critical Animal Studies*, 8(3).

CARRIE (CLOU) HAMILTON

Es investigadora independiente y autora de varios ensayos y libros sobre feminismo, historia oral, historia de la sexualidad, y relaciones humanos-animales, entre otros temas. Su libro más reciente es *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure* (Bristol: HammerOn Press, 2019). Se puede encontrar más escritos relacionados con el tema de este artículo en su blog: www.veganismsexandpolitics.com.

RACISMO E BIOPOLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES PARA A CRÍTICA PÓS-COLONIAL

RACISMO Y BIOPOLÍTICA: CONTRIBUCIONES PARA UNA CRÍTICA POST-COLONIAL

RACISM AND BIOPOLITICS: CONTRIBUTIONS TO POST-COLONIAL CRITICISM

Enviado: 03/10/2019

Aceptado: 24/11/2019

André Brayner de Farias

Universidade de Caxias do Sul

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

E-mail: abraynerfarias@yahoo.com

El estudio aborda el fenómeno del racismo como un dispositivo político que estructura el funcionamiento del capitalismo desde sus orígenes en la primera ola del colonialismo esclavista europeo. La tendencia de la crítica antirracial a centrar el problema del racismo en la identidad afrodescendiente es ciertamente justificable, especialmente en realidades históricas como las de Brasil. Basta con mirar las estadísticas para entender: las víctimas del racismo siguen siendo personas de origen africano. Sin embargo, ofrecemos aquí elementos para un enfoque de no identidad del fenómeno cuyo objetivo será entender el racismo como un proceso de generalización de la lógica discriminatoria y excluyente. La perspectiva biopolítica de Michel Foucault será una referencia clave en nuestro estudio, pero creemos que debería profundizarse si nuestra intención es la crítica poscolonial, y por lo tanto los análisis de Achille Mbembe serán aún más fundamentales.

Palabras llave: Racismo; Biopolítica; Volverse negro del mundo; Crítica poscolonial.

O estudo aborda o fenômeno do racismo como dispositivo político que estrutura o funcionamento do capitalismo desde suas origens na primeira onda do colonialismo escravagista europeu. A tendência da crítica anti-racial de centralizar o problema do racismo na identidade afrodescendente é certamente justificável, sobretudo em realidades históricas como as do Brasil. Basta olhar as estatísticas para entender: as vítimas do racismo continuam sendo pessoas de origem africana. No entanto, oferecemos aqui elementos para uma abordagem não-identitária do fenômeno cujo objetivo será o de entender o racismo como processo de generalização da lógica discriminatória e excludente. A perspectiva biopolítica de Michel Foucault será uma referência fundamental em nosso estudo, mas pensamos que ela deve ser aprofundada se a nossa intenção for a crítica pós-colonial, e, dessa forma, as análises de Achille Mbembe serão ainda mais fundamentais.

Palavras-chave: Racismo; Biopolítica; Devir-negro do mundo; Crítica pós-colonial.

The study addresses the phenomenon of racism as a political device that structures the functioning of capitalism from its origins in the first wave of European slave colonialism. The tendency of anti-racial criticism to center the problem of racism on African descent identity is certainly justifiable, especially in historical realities such as those of Brazil. Just look at the statistics to understand: the victims of racism remain people of African origin. However, we offer here elements for a non-identity approach to the phenomenon whose aim will be to understand racism as a process of generalizing discriminatory and exclusionary logic. Michel Foucault's biopolitical perspective will be a key reference in our study, but we think it should be deepened if our intention is postcolonial criticism, and thus Achille Mbembe's analyzes will be even more fundamental.

Key-words: Racism; Biopolitics; Becoming-black of the world; post-colonial criticism.

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro chamamos o *devir-negro do mundo*. (Mbembe, Achille. *Crítica da razão negra*. p. 18)

1. Introdução

A história do racismo moderno está tão essencialmente ligada à gênese da biopolítica, essa forma moderna e historicamente recente de poder sobre a vida, que quase podemos afirmar tratar-se de uma mesma e única narrativa. Mas é preciso sempre lembrar que o racismo é mais antigo que sua versão biológica e estatal forjada no século XIX¹, e também que o governo e o poder sobre a vida é ao menos tão antigo quanto a própria ideia de política. Porém, certamente o que chamamos hoje de biopolítica ou biocapitalismo (ou simplesmente capitalismo) dependeu historicamente desse processo ou dessa ficção tipicamente europeia segundo a qual a humanidade é o conceito geral que designa um mosaico de múltiplas raças. E não há outra razão para classificar essa natural variedade de tipos humanos senão a que estabelece a diferença como hierarquia. A raça é o dispositivo ideológico e político que permite todo o conjunto de práticas de dominação e submissão de povos; que toma como referência ou marco zero o homem branco europeu; e que impõe todo sistema de *gestão brutalizada da vida*, que iremos reconhecer primeiramente e mais evidentemente no mundo colonizado (África e Américas), mas que pouco a pouco torna-se o próprio paradigma político nessa época em que a economia, que significa o regime de controle dos processos vitais, dão significado à ideia de governo. Digamos que o mundo colonizado é apenas o primeiro ensaio moderno, ou o laboratório, de um processo de dominação que hoje reconhecemos como global.

¹ Ver a esse respeito Bethencourt, Francisco. *Racismos* – das cruzadas ao século XX. Trata-se de um estudo de largo alcance histórico, fartamente documentado, que parte da hipótese de que o racismo antecede em muito a teoria das raças.

Evidentemente que entender o racismo, ontem e hoje, passa obrigatoriamente pelos episódios que marcaram a história da África e dos africanos do século XV em diante. Este seria o aspecto mais visível e por isso mais recorrente das narrativas sobre racismo, sobretudo em se tratando da colonização das américas. Por isso é justo elevar a condição da negritude como paradigma da questão racial. Por outro lado, entender o racismo como questão da nossa modernidade política, entender o que significa o racismo como discurso e prática políticas, deve nos levar a ver, ontem e hoje, a questão racial para além da condição afrodescendente. A questão do racismo não só não inicia com a escravização dos africanos, como também não se resolve na ontologia que tende à redução pura e simples da raça ao negro e do negro à raça. Ou seja, o racismo, ontem e hoje, assume formas diversas, e se na história das américas o discurso de todas as resistências negras determina os rumos de nossa compreensão da questão racial, mais ainda deverá fazer compreender o processo global que Achille Mbembe denomina em seu *Crítica da razão negra* como o *devir-negro do mundo*.

2. Da colônia à pós-colônia e avante: racismo, política e economia

O devir-negro do mundo é a generalização do racismo para além do dispositivo racial, para além da cor da pele. Certamente foi e ainda é preciso identificar o processo histórico que elabora a ideologia racial. Mas tal elaboração em sua gênese está tão associada à fisiologia política dos Estados modernos, que uma vez posto em operação, uma vez demonstrada sua eficácia, o dispositivo em si já não importa tanto quanto suas consequências. De maneira que denunciar e combater o racismo hoje é ou deve ser o mesmo que denunciar e combater o modo como a economia, ou mais simplesmente o capitalismo, se confunde com a política. O racismo é estrutural e estruturante, ele *arma* o capitalismo, e a política como capitalismo. A economia dele depende. O discurso biopolítico e a crítica pós-colonial se comunicam quanto ao tratamento da questão, mas é preciso reconhecer as singularidades, e porque não dizer, inclusive naquilo que concerne aos *lugares de fala*. A teoria foucaultiana explica bem um racismo como o da Alemanha nazista, o racismo europeu forjado no século XIX e experimentado no século XX. A perspectiva de Achille Mbembe é a do racismo como escravidão praticada nas *plantations*, o racismo do ponto de vista de quem foi

colonizado,² e está ciente e comprometido com a ideia de que o pensamento, em todos os seus níveis, mas aqui enfatizamos o ético-político, *só pode ser*³ de agora em diante pós-colonial. Não se trata de reivindicar o tal lugar de fala numa posição ainda binária, identitária, só que invertida, pois creio que há um risco nessa posição que é o de contaminar a legítima e esperada *ação política de estilo pós-colonial* com uma dose de *reativismo*, que mesmo que pequena, pode ser fatal. Esse é um ponto fundamental nesse debate.

Há no conceito de *lugar de fala* um problema que nem sempre pode ser evitado, que é o de reivindicar a voz querendo que o outro, o dominador, o opressor, se cale. Mesmo que isso não venha como uma regra explícita, é algo que está implícito, e de maneira complicada, uma vez que não pode ser admitida sem confessar sua fraqueza reativa: sim, porque a voz não vai *agir* simplesmente, ela vai *agir reagindo*. O lugar de fala se acomoda bem no paradigma do multiculturalismo e da tolerância, o seu problema é a ênfase na identidade. Mais uma vez lembremos que Mbembe não está reivindicando identidade e reconhecimento, mas uma des-ontologia, a perspectiva do *dever negro*, não a do *ser negro*. Uma política multicultural e *tolerante*

² Trata-se de uma perspectiva francamente mais complexa dada a variabilidade dos lugares espaciais e temporais dos povos colonizados. Certamente que num primeiro plano de visibilidade é preciso falar das multiplicidades da gente negra, os descendentes das diásporas africanas, esse contingente que hoje soma 55% da população brasileira, e que constitui o Brasil como o segundo maior país de população de origem africana (Schwartz, 2019, p. 35). O afrodescendente (não só brasileiro) é mais visível por ter sido mais assimilado ao tecido social, por ter se urbanizado, mas é tão violentado e tão historicamente negado quanto as multiplicidades indígenas. Quem afirma essa “desvantagem” do indígena com relação ao negro é Ailton Krenak, uma das mais importantes vozes da resistência indígena no Brasil (Krenak, 2004). Portanto, há que se ter consciência do problema implicado na pretensão de falar “desde o ponto de vista” do colonizado, exatamente porque são muitos pontos de vista e muitas as formas de colonização.

³ Isso é muito radical, muito mais do que normalmente supomos. Porque se trata de um exercício permanente de descolonização, uma vez que a colonização é não só resistente como recorrente e ressurgente. De todos os pontos de vista, a não ser o das formas explicitamente fascistas, o pensamento *só pode ser* pós-colonial. Há uma verdade nessa assertiva difícil de ser negada sem que se caia no problema da cegueira europeia, tão bem reportada por Susan Buck-Morss no ensaio *Hegel e o Haiti*. Não há como negar o aspecto paradigmático da *pós-colonialidade* e ao mesmo tempo evitar o *faz de conta* que diz *quem tem e quem não tem* História, e, no fim das contas, o próprio *racismo estrutural e estruturante* das formas de pensamento. Que forma de pensamento político, ético e estético pode hoje merecer alguma dignidade sem que esteja profundamente comprometido com a necessidade de superar o racismo? Se isso for verdade – e quem haverá de negá-lo? – Então, *o pensamento digno de ser chamado de político só pode ser pós-colonial*.

não pode fortalecer a luta anti-racial, porque evidentemente seu discurso continua partindo do pressuposto ideológico da raça, essa mentira. Não tolerar ou tolerar a fala de alguém é uma maneira mais ou menos explícita de não querer escutar. Se digo que o outro, esse opressor, precisa se calar para escutar o que tenho a dizer, estou implorando pela sua tolerância, ou dizendo: “*apenas faça de conta que quer me escutar*”. Então, substancialmente, compactuamos com o mesmo fundo comum, racializado, ainda que distribuindo melhor, supostamente, os direitos. É preciso que o *lugar de fala pós-colonial* não seja reativo, e para tanto, é preciso se livrar da muleta identitária. Um discurso de fato forte faz surgir de si mesmo a força, porque suficientemente livre e autônomo, para ser *ação* (e não reação). A voz pós-colonial não tem que reivindicar tolerância, mas o seu devido lugar no comércio das narrativas que disputam a compreensão política do mundo. A decolonização⁴ precisa contagiar o pensamento ético-político em geral, isso só pode ser uma luta permanente.⁵

⁴ A *decolonização*, uma precisão da literatura pós-colonial de matriz luso-espanhola, marca uma etapa de aprofundamento e complexificação da crítica pós-colonial: trata-se de entender a necessidade de uma transformação radical e processual do lugar epistemológico da pós-colonialidade, a necessidade de uma retomada não só dos lugares de poder, mas sobretudo dos lugares de produção do saber. Mbembe em seu *Sair da grande noite* (pp. 77-90) identifica três momentos do pensamento pós-colonial. O primeiro está associado às lutas anticoloniais e gira em torno da necessidade de uma virada política, de construção da autonomia. É apenas a partir do segundo momento, em torno de 1980, que começamos a ver na agenda pós-colonial aquilo que os latino-americanos chamam de *decolonização*: a construção de outras formas de saber, de outras narrativas sobre a modernidade. O livro referencial desse momento é *Orientalismo*, de Edward Said. Começa a ter lugar a consciência da importância, para a implementação do projeto colonial, de toda uma infraestrutura simbólica e epistêmica para além da mera e evidente infraestrutura econômica. Outro livro de referência para a agenda decolonial é *O Atlântico negro* de Paul Gilroy, que enfatiza o aspecto estético e artístico, sobretudo musical e corporal, decorrente da diáspora africana. Gilroy analisa a emergência, afirmação e disseminação da música negra no século XX como forma alternativa da consciência humana, para além da discursividade negada aos escravos e seus herdeiros: “O poder e significado da música no âmbito do Atlântico negro tem crescido em proporção inversa ao limitado poder expressivo da língua. É importante lembrar que o acesso dos escravos à alfabetização era frequentemente negado sob pena de morte e apenas poucas oportunidades culturais eram oferecidas como sucedâneo para outras formas de autonomia individual negadas pela vida nas fazendas e nas senzalas. A música se torna vital no momento em que a indeterminação/polifonia linguística e semântica surgem em meio à prolongada batalha entre senhores e escravos.” (Gilroy, 2012, p. 160)

⁵ O conceito de *decolação do mundo*, que Achille Mbembe analisa no segundo capítulo de seu livro *Sair da grande noite*, aponta na direção de um pensamento pós-colonial *ativo*. A ideia de *decolação* supõe a eliminação das cercas que condicionaram a mentalidade, mesmo as supostamente críticas, e consequentemente a retomada do conceito de *mundo* como co-participação e co-criação. “A ideia de *decolação* inclui a de *eclosão*, de surgimento, de advento de algo novo, de desabrochar. Decodir significa

Para explicar a violência racial que estrutura a sociedade brasileira, por exemplo, é preciso voltar ao colonialismo ibérico do primeiro capitalismo, onde a Europa é o último estágio do processo de transformação que sai da África e passa pelas Américas, e no qual o negro padece da metamorfose forçada em que passa de mineral a metal, e depois de metal a moeda, como diz Mbembe⁶. Os países colonizados pela Europa conhecem na prática a forma econômico-política mais pura do racismo, a escravidão. Enquanto a Europa só conhece de longe, teoricamente. E mesmo teoricamente, como bem verifica Susan Buck-Morss⁷, há uma estranha cegueira e surdez do ponto de vista das filosofias que exaltam o valor da liberdade, face à realidade deliberadamente cruel e usurpadora da liberdade que são as colônias, verdadeiros empreendimentos econômicos, inovações, diríamos, para alavancar a produção de capital, perfeitamente justificada por beneficiar a vida nas metrópoles. O caso da Revolução haitiana é interessante porque os escravos na colônia francesa estão

então retirar as cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. A questão da declosão do mundo – do pertencimento ao mundo, da habitação do mundo, da criação do mundo, ou ainda das condições sob as quais nós fazemos o mundo e nos constituímos como herdeiros do mundo – está no coração do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poderíamos até dizer que é seu objeto fundamental.” (Mbembe, 2019, p. 70)

⁶“O substantivo ‘Negro’ é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai *metal*. Esta é a sua dupla dimensão metafórica e econômica. Se, sob a escravatura, África é o lugar privilegiado de extracção deste mineral, a plantação, no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar da sua fundição, e a Europa, o lugar da sua conversão em moeda. Esta passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* é uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo. A extracção é, de imediato, dilaceração ou separação de determinados seres humanos das suas origens de berço. Segue-se a ablação ou extirpação – condição para que a prensagem (sem a qual não se consegue nenhuma extracção) pudesse efetivamente acontecer. Quando se faz passar o escravo pelo laminador, pressionando-o de modo a extrair dele o máximo proveito, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objecto. Não ficará apenas uma marca indelével. Produz-se o Negro, isto é, [...], o sujeito de raça, ou ainda a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância – de que podemos desembaraçar-nos quando *aquilo* deixar de ser útil.” (Mbembe, 2017, p. 78)

⁷“No século XVII, a escravidão havia se tornado a metáfora de base da filosofia política ocidental, conotando tudo o que havia de mau nas relações de poder. A liberdade, seu conceito antítese, era considerada pelos pensadores iluministas como o valor político supremo e universal. Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão – a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de *não* europeus como mão de obra nas colônias – se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente se contradiziam.” (Buck-Morss, 2017, p. 33)

simplesmente estendendo ao além-mar a vaga da Revolução francesa.⁸ O que se experimenta ali é a vitória da liberdade contra a escravidão, a revelar a condição histórica das multiplicidades africanas, de cuja negação sistemática dependeu o programa colonizador.

Porém, o que mais importa é a interpretação que daremos a um conceito como esse da *Crítica da razão negra*, o *devoir-negro do mundo*. Tal ideia pertence a um tempo filosófico multilateral, ou seja, não mais centrado na Europa como matriz simbólica; esse tempo unificado hoje pela crise ecológica global e pela crise política e econômica. O *devoir-negro* é a expressão da tendência biopolítica dos corpos, a expressão do *animal laborans* de Hannah Arendt. Aqui é importante pontuar duas coisas: primeiro; que no tempo apontado por Michel Foucault como sendo o tempo que inaugura o biopoder, o tempo das instituições disciplinares; que no momento histórico onde a Europa está ensaiando uma mudança radical na base política de sua sociedade, mudança essa que elabora pouco a pouco as formas políticas do pensamento racial, as formas do racismo de Estado, típicas do século XIX, as colônias já são verdadeiros laboratórios do pensamento racial, ou seja, não precisaram esperar pelo século XIX; segundo: a forma, por excelência, do biopoder no século XXI, aquilo que universaliza a condição biopolítica hoje, tem evidentemente ligação com a modernidade europeia inventada no século XIX, mas é sobretudo essa *tendência* que ganha corpo no mundo, é sobretudo esse processo de produção capitalista ligado ao *lado esquecido* ou *silenciado* da modernidade europeia, não o racismo científico e de Estado, mas o racismo colonial. *Devoir-negro do mundo*, racismo pós-colonial, processo de animalização conduzido pela gestão das necessidades.

3. Animalização: da política como satisfação de necessidades à politização do animal

⁸ “Enquanto evento histórico, a descolonização é um dos momentos de transição do que poderíamos chamar de nossa modernidade tardia. Com efeito, é ela que sinaliza a reapropriação planetária dos ideais da Modernidade e sua transnacionalização. Na experiência negra, o Haiti representa o primeiro lugar onde essa ideia moderna ganha corpo. Entre 1791 e 1804, escravizados e ex-escravizados se organizam e fundam um Estado livre sobre as cinzas daquela que, quinze anos antes, era a colônia mais lucrativa do mundo.” (Mbembe, 2019, p. 62)

Que ele seja, tal processo, praticamente coincidente com a crescente pauperização da vida, a animalização não é, no entanto, um privilégio dos despossuídos. Essa confusão entre economia e política nos converte a todos em *animal laborans*: este ser cuja existência consiste em desprender energias basicamente para a satisfação de suas necessidades, e tais necessidades sendo condenadas a não serem jamais plenamente satisfeitas, seja porque são básicas e precisam ser constantemente repostas, seja porque a própria economia se encarrega de produzir sempre novas necessidades. Nesse sentido preciso, o “rico” está tão animalizado ou escravizado pela condição econômica quanto o “pobre”. Em outras palavras, estamos todos, pobres e ricos, alijados de nossa condição política, se por *condição política* devêssemos entender aquilo que propriamente constitui nossa capacidade de *agir*. Na medida em que reduzimos a condição humana à satisfação de necessidades, na medida em que a economia assume o lugar da política, não mais agimos, mas nos comportamos. Essa seria uma maneira arendtiana de articular a biopolítica: a biopolítica é a forma do poder associada à redução da vida à dimensão econômica, ou ainda, é a forma do poder adequada à substituição da *ação* pelo *comportamento*. *Agir* é coisa bem diferente de *se comportar*, e vejamos se Foucault e Arendt não estão falando de um mesmo processo: Foucault – a partir do século XIX trata-se, do ponto de vista do poder político, de submeter a vida da população a variados processos de *normalização*; Arendt – a condição humana na época moderna tende a se reduzir ou a se formatar ao modo do *trabalho*, que é o esforço para suprir necessidades, e uma vez que a economia substitui a política, é o *comportamento* quem vai definir o novo modo de existir, e não mais a *ação*, que é a condição propriamente política, e segundo Arendt, a mais elevada condição humana.

Uma análise conhecida dos leitores de *A condição humana*, a diferença entre ação e comportamento é uma perspectiva de questionamento da situação política, de seu significado, que diríamos ser incontornável para entender nosso tempo. Mas, no debate dos estudos animais, quando reivindicamos a politização dos animais através da elevação de seu estatuto ético, essa *queda* da ação para o comportamento, apontada por Arendt como signo de nossa animalização laborante, terá que encontrar, ou melhor, terá que *inventar* o caminho para uma ressignificação política. Já que nossa animalização é inevitável, já que é indiscutível que os animais merecem um tratamento compatível com sua dignidade, é preciso afirmar uma *tomada para si da condição biopolítica*, uma improvável virada, não para voltar a ter o que tinha ou ser o

que era, mas para, desde a condição animalizada, *iniciar algo novo*; dar, na condição de animais e assumindo-a como tal, um contragolpe no comportamento. Isso seria desviar da resignação e do ressentimento pela via de uma resignificação do que seja o político nesse tempo em que reivindicamos para os animais uma condição de dignidade moral, ao mesmo tempo em que protestamos o nosso rebaixamento, nossa queda no comportamento. Proteger os animais, dar a eles condição jurídica não é suficiente, é preciso *aprender com os bichos*, com o cão que aparentemente se leva para passear no parque, quando na verdade pegamos carona com ele. Não conversar sobre os cães, pois isso ainda é objetivá-los, mas conversar *a partir* deles, segundo o ponto de vista deles.

Desejaríamos encostar dessa forma, só que por outra via, no perspectivismo ameríndio descrito pela antropologia pós-estrutural de Viveiros de Castro. *Por outra via* que, do ponto de vista da teoria antropológica trata-se justamente de não percorrer, porque no caso da metafísica canibal toma-se a humanidade como o fundo comum de todas as coisas, e não, como é nosso caso, a animalidade:

Aqui caberia apenas acrescentar que se essa ordem intensiva não conhece distinção de pessoas nem de sexos, tampouco conhece qualquer distinção de espécies, particularmente uma distinção global de humanos e não-humanos: no mito, todos os actantes ocupam um campo interacional único, ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo (ali onde toda coisa é ‘humana’, o humano é toda uma outra ‘coisa’). (Viveiros de Castro, 2015, p. 145)

Talvez seja pedir demais querer encostar no perspectivismo, mas o que vale aqui é o desejo de obter o efeito, ainda que “roubando”, dado que meu ponto de vista não é indígena. Por outro lado, se bem entendo, aproximar o pensamento ameríndio para uma filosofia política pós-colonial é exatamente o propósito. Em todo caso, trata-se de obter os efeitos, ou, como diria Deleuze, fazer um filho pelas costas: assumir a animalidade como condição política, e fazer nascer do humano *toda uma outra coisa*, ou algo como: ‘ali onde não mais rebaixamos a animalidade, o humano é toda uma outra coisa’.

4. A cesura racial e a política como guerra, ou – *quem vai pagar a conta?*

Mas essa forma de abordar a biopolítica – a que analisa desde a perspectiva do suprimento de necessidades, e por onde ricos e pobres estarão no mesmo horizonte – é, por assim dizer, panorâmica. Não está errado afirmar que o reino das necessidades nivela por baixo a condição humana, mas é preciso reconhecer que a luta pela satisfação de necessidades é desigual e produtora de desigualdade. Enquanto satisfazemos necessidades econômicas, estamos todos na esfera do comportamento, portanto *não agindo* propriamente. O comportamento é uma categoria biológica, a ação é uma categoria política: quando o comportamento substitui a ação, quando a satisfação biológica é o que nos mobiliza na esfera pública, não podemos mais falar em condição política *stricto sensu*, mas em *condição biopolítica*. É lógico que precisamos atacar a doença da desigualdade econômica; é lógico que o fato de que ela se agrava, de que há uma tendência clara de distanciamento entre ricos e pobres, demonstra a falência de um sistema econômico que precisa ser substituído. Mas, por si só, o discurso político do combate à desigualdade, verdadeiro mantra da esquerda, não tem condições de resgatar a força propriamente capaz de engendrar a *ação*. Se, de um ponto de vista realista, o que podemos esperar dos políticos é que ao menos saibam mitigar os efeitos danosos da submissão à lógica do capitalismo financeiro, decretamos que não pode haver política no sentido autêntico. O combate à desigualdade e, eventualmente, os governos que se mostram exitosos em promover políticas que diminuam a pobreza, na verdade se conformam à ideia de que a condição humana é satisfazer necessidades, portanto, se conformam com nosso processo de animalização, com nosso nivelamento biopolítico.⁹

Evidentemente que as necessidades não são as mesmas, e que acessar necessidades para além da mera subsistência, por exemplo, poder saciar a fome de cultura, tem um preço muito elevado, que não se compreende apenas matematicamente. A questão de saber *quem paga a conta* está na gênese das sociedades modernas. No processo histórico do colonialismo, ela é bastante evidente: as benesses da metrópole são financiadas pela instituição do trabalho escravo na

⁹Um outro tipo de política, mais disposta a promover mudanças estruturais e consequentes, teria que fazer saltar para além da necessidade, fazer falar sem que seja por uma voz faminta, ou antes, *apesar da voz faminta*. Teria, assim, assumido o compromisso de *politizar o animal*, na certa porque já seria de alguma forma uma *política animalizada*, dado que estamos todos sob variados regimes biopolíticos e dado que seguimos fomentando o desejo político. Se o desejo político é algo que deve transcender a gestão das necessidades, assumir ou afirmar a condição animal só poderá significar a necessidade de *animalizar a política*.

colônia. Quem paga a conta é esse contingente conceitualmente e materialmente animalizado, ou seja, alijado da condição humana, que é o escravo. Mas a sociedade, movida pelo seu próprio processo histórico, precisa evoluir, e superar a etapa do escravismo é condição *sine qua non*. Em todo caso, alguém precisa continuar pagando a conta. Para entender como resolver esse impasse moderno, para entender porque a ideia de humanidade autônoma e livre é tão teórica e, no fim das contas, utópica, é preciso compreender o papel que passa a desempenhar o dispositivo da *cesura racial*. A explicação vem de Foucault em seu curso *Il faut défendre la société*. Ela é interessante principalmente pelo fato de que a questão racial ganha contornos mais amplos, mais consistentes para um diagnóstico do problema político e para mover uma interpretação mais consequente a respeito da multiplicidade de problemas que a ideologia racial produz. A hipótese de Foucault permite ir além da questão específica do negro, da condição da negritude, e dessa forma, problematiza o exclusivismo que o tratamento identitário da questão acaba por produzir. Mas ao pensarmos o *racismo à brasileira*, é difícil sairmos da equação racismo e negritude; racismo e afrodescendência; racismo e passado de *plantation* escravagista. No entanto, mesmo o modelo pós-colonial de leitura sugere que essa equação não seja suficiente para entender a particularidade do racismo no século XXI, que é sua dispersão formal em processos que prescindem do próprio conceito de raças humanas, cientificamente sem fundamento. É preciso inventar maneiras de continuar extraindo as consequências do racismo, porque sem elas a economia não se arma como tem que se armar¹⁰, justamente para defender a sociedade. De várias formas, o capitalismo em sua metamorfose histórica, em sua evolução, continua escravizando, embora tal processo também tenha forçosamente se metamorfoseado pelo discurso da liberdade.

Segundo Foucault, o racismo de Estado, típico do século XIX, é uma herança do discurso moderno de *guerra das raças*¹¹, com uma diferença importante, entre

¹⁰ O verbo *armar* não pode ser mais adequado para uma abordagem do Brasil em tempos de neofascismo. O racismo *arma* o capitalismo, como uma estrutura arma uma arquitetura. Mas isso soa melhor no sentido literal, ou melhor, quando envia para seu significado real: o capitalismo se *arma* para defender a sociedade de suas contaminações, ou ainda, o “cidadão de bem” *se arma* para defender sua vida, seu patrimônio, seus direitos, inclusive o direito de matar os maus que ameaçam sua vida, seu patrimônio, seus direitos.

¹¹ “Ora, o que o discurso da luta das raças vai fazer aparecer é, precisamente, essa espécie de ruptura que vai mandar para um outro mundo algo que vai aparecer desde então como uma antiguidade: aparecimento de uma consciência de ruptura que não havia sido reconhecida até então. Surgem, na

várias, a de que a “raça inferior” é, na guerra das raças, um elemento que ameaça externamente a sociedade, enquanto que no século XIX, o racismo introduz ou incorpora essa noção biológica, darwiniana, de que a espécie realiza por sua própria natureza, um processo de aperfeiçoamento, de onde naturalmente decorrerá a necessidade de identificar os mais fracos, os degenerados de toda sorte, os anormais; e de se proteger deles, sobreviver a eles, declarar guerra a eles. Mas não mais uma guerra contra inimigos externos, e sim uma guerra não declarada, que deverá transcorrer na lógica do ordenamento social. O discurso racista é um dos instrumentos mais importantes para justificar as ações políticas de defesa da sociedade.

Quando Foucault inverte a tese de Clausewitz, e diz que a política é a continuação da guerra por outros meios¹², ele sustenta que o racismo cumpre a partir do século XIX, uma função fundamental nessa defesa permanente da sociedade que é a política. A cesura racial é o que vai movimentar o processo propriamente

consciência da Europa, acontecimentos que até então eram vagas peripécias, que não tinham, no fundo, arranhado a grande unidade, a grande legitimidade, a grande força fulgurante de Roma. Aparecem acontecimentos que vão [então] constituir os verdadeiros primórdios da Europa – primórdios de sangue, primórdios de conquista: são as invasões dos francos, as invasões dos normandos. Aparece algo que vai, precisamente, individualizar-se como ‘a Idade média’ (e será preciso esperar o início do século XVIII para que, na consciência histórica, seja isolado o fenômeno a que se chamará feudalismo). Aparecem novas personagens, os francos, os gauleses, os celtas; aparecem também outras personagens mais genéricas, que são a gente do Norte e a gente do Sul; aparecem os dominadores e os submissos, os vencedores e os vencidos. São esses agora que entram no teatro do discurso histórico e que daí em diante constituem seu principal referencial. A Europa se povoa de recordações e de ancestrais cuja genealogia ela até então nunca fizera. Ela se fissa sobretudo numa divisão binária que até então ignorava. Uma consciência histórica totalmente diferente se constitui e se formula ao mesmo tempo através desse discurso sobre a guerra das raças e desse apelo à sua ressurreição. Nessa medida, pode-se identificar o aparecimento dos discursos sobre a guerra das raças com uma organização do tempo totalmente diferente na consciência, na prática e na própria política da Europa.” (Foucault, 2010, p. 88)

¹² “[...] se é verdade que o poder político para a guerra, faz reinar ou tenta fazer reinar uma paz na sociedade civil, não é de modo algum para suspender os efeitos da guerra ou para neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra. O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros. Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. E a inversão dessa proposição significaria outra coisa também, a saber: no interior dessa ‘paz civil’, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força - [...] - , tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. E seria para decifrar como episódios, fragmentações, deslocamentos da própria guerra. Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições.” (Foucault, 2010, p. 23)

biopolítico, o governo da vida baseado no regime de regulamentação biológica da população, mas é sobretudo aquilo que atualiza no século XIX o *poder soberano de matar*. A partir do racismo de matriz biológica, a normalização biopolítica se desenvolve na direção de uma tanatopolítica: a defesa da vida, que é a defesa da sociedade humana, justifica a identificação e seleção dos degenerados, a sua estigmatização, e a partir daí, a série de processos pelos quais, sobretudo os oriundos da África colonizada, mas não somente estes, vão sofrer todo tipo de predação e desapossamento de sua autodeterminação, como aponta Achille Mbembe¹³, até que o desaparecimento estrito seja uma consequência natural e desejável. Para defender a sociedade, para fazer proliferar a vida biopoliticamente, é preciso saber quem deve morrer, quem são os matáveis. Os negros, sempre, mas também os judeus, os ciganos, os homossexuais, os loucos, enfim, os degenerados de toda sorte. A política como proliferação da vida negra, a negritude como tendência, devir, e não mais ou não apenas como identidade ou herança africana.

Foucault analisa a gênese do racismo exatamente no ponto onde a temática da sexualidade tanto substitui quanto se justapõe à temática do sangue¹⁴. Essa passagem do sangue ao sexo descreve a passagem do poder soberano, aquele que tem o direito de morte ou o direito de derramar o sangue, ao poder disciplinar e biopolítico, aquele que se constitui pela gestão dos processos vitais, no nível do corpo individual e no nível da população. A sexualidade surge como tema representativo do biopoder no século XIX da mesma forma como até então a simbólica do sangue representou o esquema do poder soberano. Afirma Foucault:

¹³ Ver nota 7. Essa passagem é um bom exemplo do que poderíamos chamar uma biopolítica do negro, do ponto de vista do pensamento pós-colonial africano.

¹⁴ A cerca da temática do sangue no contexto do nacional-colonialismo e de suas práticas eugenistas, encontramos a seguinte passagem no *Crítica da razão negra*: “O tema da diferença de qualidade entre as raças é assim inseparável da antiga temática do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza. Desta vez, a sua propagação virá pelo projeto colonial. As pessoas são persuadidas de que a civilização do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjeção. A salvação reside numa total separação de raças. As multidões negra e amarela são prolíficas – acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados. Sonha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decidir ser um ser vivo com escolha. O projecto colonial se alimenta de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim das contas, possibilitar a criação de uma raça superior.” (Mbembe, 2017, pp. 114-115)

Para uma sociedade onde predominam os sistemas de aliança, a forma política do soberano, a diferenciação em ordens e castas, o valor das linhagens, para uma sociedade em que a fome, as epidemias e as violências tornam a morte iminente, o sangue constitui um dos valores essenciais. (Foucault, 2009, p.160)

A partir do século XIX, a questão política não é mais simbólica, mas analítica:

Os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. (Foucault, 2009, pp. 160-161)

Mas não é tanto na passagem quanto na *justaposição*¹⁵ do sangue ao sexo que o racismo vai encontrar sua forma moderna, que é observada hoje em dia:

O racismo se forma nesse ponto (racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política do povoamento, da família, do casamento, da educação, da hierarquia social, da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde, da vida cotidiana, receberam então cor e justificação em função da preocupação mítica de proteger a pureza do sangue e fazer triunfar a raça. (Foucault, 2009, pp. 162-163)

O nazismo, onde costumamos identificar o regime político do terror racista por excelência, nada mais foi do que a aplicação tosca e, segundo Foucault, ingênua, dos princípios racistas. De fato, dificilmente encontramos na história recente um

¹⁵ É fundamental entender essa ideia de *justaposição* (no caso do sangue ao sexo) para compreender o modo como o poder soberano de matar, relacionado à simbólica do sangue, sobrevive ao século XIX, e não de qualquer forma, pois, como afirma Foucault, nunca se matou tanta gente em nome da vida e da sobrevivência da população, é que “os massacres se tornaram vitais.” (Foucault, 2009, p. 149). A *justaposição do sangue ao sexo* explica como a normalização continua, por outros meios, o direito de matar: “a temática do sangue foi chamada a vivificar e a sustentar, com toda uma profundidade histórica, o tipo de poder político que se exerce através dos dispositivos de sexualidade.” (Foucault, 2009, p. 162)

conjunto tão elaborado e minucioso de circunstâncias representativas do terror racista estatal como o que se deu no hitlerismo, mas é a própria história que recomenda observar de mais perto o que ocorreu no passado e o que ocorre no presente.

5. Brasil, ainda o país do futuro

Talvez para muitos de nós, brasileiros do século XXI, essa narrativa histórica, analítica, biopolítica de Foucault possa soar remota e um tanto abstrata, pelo simples fato de que o Brasil, como *realidade histórica*, é uma realidade remota nesse gênero de análise. Sem dúvida que precisamos fazer a nossa leitura histórica, analítica e biopolítica, mas segundo o que vivemos desde o século XVI com a chegada dos portugueses, segundo uma perspectiva decolonizada. Nossa narrativa terá que analisar tudo o que significou os ciclos econômicos que estruturam a história da colonização portuguesa, o que evidentemente significa abordar a *escravidão* como verdade fundacional, como matriz ontológica. E nesse ponto é preciso elaborar o discurso do que foi silenciado e que, digamos, no lado noturno, obscuro, da história do Brasil, escreve as linhas mais fundamentais dessa história. A primeira consequência importante desse trabalho de *estender a voz da história* é que o século XVI apenas marca no Brasil o primeiro contato do mundo europeu com o mundo ameríndio, que pela primeira vez se deu o encontro de perspectivas metafísicas distintas, a metafísica do branco português e a dos indígenas¹⁶ que já vinham narrando a história do “Brasil” (o trabalho de um engajamento filosófico pós-colonial obriga a uma mudança radical do que seja *narrar a história do Brasil*, em favor de todas as narrativas que foram silenciadas para que a grande narrativa colonizadora fosse escrita); e também que a

¹⁶ “A teoria indígena do perspectivismo emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as ‘espécies’) experimentam ‘naturalmente’ o mundo como multiplicidade afectual. Uma tal teoria aparece para nós, por conseguinte, como uma antropologia invertida, visto que nossa própria etnoantropologia procede por meio de uma comparação explícita entre as formas pelas quais diferentes tipos de mentalidade (ou modos mentais) representam ‘culturalmente’ o mundo, mundo este posto como a origem unitária de suas diferentes versões conceituais. Assim, uma versão culturalista do perspectivismo implica a negação ou deslegitimação de seu objeto, sua retroprojeção como uma forma primitiva ou fetichizada de raciocínio antropológico: uma anti ou pré-antropologia. O que equivale a uma péssima tradução, uma ‘baixa traição’ do pensamento indígena – ‘baixa traição’ no mesmo sentido (e direção) em que Oswald de Andrade distinguia a ‘baixa antropofagia’ capitalista da antropofagia superior vigente no matriarcado primitivo.” (Viveiros de Castro, 2015, pp. 87-88)

chegada dos primeiros navios negreiros marca o encontro de mundos distintos, do mundo e da cosmovisão africana, evidentemente constituída de muita diversidade de origem, de procedência, com o mundo e a cosmovisão da Europa colonizadora, no caso, hegemonicamente portuguesa. Depois, tal trabalho está imbuído de uma tremenda responsabilidade, que significa a de *traduzir*¹⁷ para a racionalidade conceitual (eurocêntrica), os sistemas de pensamento das multiplicidades ameríndias e africanas. Esse é um trabalho de filosofia que nasce na pesquisa antropológica. No Brasil, dois autores referenciais são Eduardo Viveiros de Castro (*Metafísicas canibais*)¹⁸ e Muniz Sodré (*Pensar nagô*)¹⁹.

Foge da intenção desse ensaio uma análise minuciosa do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e de Muniz Sodré. Cabe aqui apenas apontar que existe a reivindicação do estatuto filosófico e metafísico presente na obra desses pensadores brasileiros, ambos vindos da antropologia. A questão política da pós-colonialidade é a

¹⁷ E aqui se faz necessário uma teoria da tradução que afirme o *aspecto equívoco* que acompanha o ato de traduzir: “O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propõe: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última – uma semelhança essencial – entre o que ele e nós ‘estávamos dizendo’”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 91)

¹⁸ “Muito mais do que *the return of the native*, então. Se há retorno, é antes o ‘*frappant retour des choses*’, a notável revira-volta de que falava Lévi-Strauss: a volta da filosofia ao centro do palco. Não, porém, como o autor parecia sugeri-lo, sob o modo de uma alternativa exclusiva entre a *nossa* filosofia e a filosofia *deles* (ainda um caso de homonímia? Tanto melhor), mas como síntese disjuntiva entre a antropologia, entendida como metafísica experimental ou geofilosofia de campo, e a filosofia, entendida como aquela prática etnoantropológica *sui generis* que consiste na criação de conceitos (D&G, 1991). Esta operação de ‘transversalização’ entre antropologia e filosofia – uma ‘aliança demônica’, diria o autor dual de *Mil platôs* (id. 1980) – se estabelece em vista de um objetivo comum, a entrada em um estado (um platô de intensidade) de descolonização permanente do pensamento.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 94)

¹⁹ “A esse pensamento se deveram a recriação e a preservação de uma forma social caracterizada por organizações litúrgicas (*egbé*) ou comunidades-terreiros, que se firmaram como polos de irradiação de um complexo sistema simbólico, continuador de uma tradição de culto a divindades ou princípios cosmológicos (*orixás*) e ancestrais ilustres (*egun*). Assim como o *Eros* platônico não é mera entidade religiosa, mas o princípio motor de uma dinâmica que busca compensar por plenitude (*poros*) uma carência ou uma penúria (*penia*), os orixás nagôs são zelados como princípios cosmológicos contemplados no horizonte de restituição de uma soberania existencial. Soberania aqui significa a reelaboração de um pertencimento, que ficou em suspenso por efeito da migração forçada, da escravidão. Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos.” (Sodré, 2017, p. 90)

da *contaminação* do debate filosófico por modos outros de pensamento, modos que forcem novos começos, outros começos. Aqui, tão importante quanto aprender os novos modos de pensar é *desaprender os velhos*, como quem *sabota*, como quem quer fazer parar o funcionamento normal para engendrar os novos funcionamentos. Aqui reverbera o conceito de *declosão do mundo*, que tomamos de Achille Mbembe: a recuperação da ideia política de mundo como co-participação e co-criação. Outras formas de pensamento responsabilmente afirmadas e assumidas como outras formas de dar de novo início à criação do mundo.²⁰

E tal indicação apenas pretende dizer que o trabalho filosófico para um século XXI disposto a pôr em cena um verdadeiro cosmopolitismo mal começou. Por verdadeiro cosmopolitismo entendo uma condição política sustentada na pluralidade epistêmica dos mundos, das cosmovisões multilaterais; um cosmopolitismo que vai além do universalismo ditado pela Europa, do multiculturalismo calcado na identidade e na tolerância. A crítica pós-colonial aponta os caminhos dessa multilateralidade filosófica, por onde deve se decidir o destino e a consistência de nossa existência política. Nesse sentido, podemos reler de outra forma, decolonialmente, a famosa frase de Stephen Zweig, que nos anos trinta do século XX dizia que o Brasil era o país do futuro. Talvez o pensador austríaco exilado no Brasil não tivesse a devida compreensão do alcance que essa *ideia de futuro* tinha e tem quando se tratava e quando, mais do que nunca, se trata de pensar o Brasil. O Brasil ainda é o país do futuro porque recém começa a ter condições de pensar qual é o seu devido lugar na história.

²⁰ O projeto pós-colonialista tem a imensa tarefa de formar novas mentalidades, que não sejam apenas capazes de compreender *sistemas alternativos*, mas sobretudo capazes de engendrar novos modos de problematização política, exatamente porque aprenderam a pensar diferentemente. A dificuldade de fundo, recorrente de diversos modos, parece ser estrutural: uma metafísica dualista que ordena a racionalidade sempre em termos de superior e inferior. Como pensar o pensamento ameríndio e afro-brasileiro, nagô, nas condições conceituais forjadas no dualismo metafísico para quem a filosofia surge, se desenvolve e continua para *superar as formas míticas de pensamento*? É evidente que a incompetência da filosofia é congênita. É preciso um trabalho lento, paciente e responsável de desarranjo e desconstrução metafísica para encontrar pouco a pouco os caminhos de um pensar radicalmente novo, vacinado contra sua tendência dualista e autoritária, e que seja realmente capaz de dialogar, ou seja, que respeite o outro nos termos da afirmação da pluralidade epistêmica. É essa a competência que o debate filosófico, ético e político da pós-colonialidade tem desenvolvido. Um modo decolonial de pensar evidentemente só pode nascer na multiplicação das epistemes: sistemas de pensamento não europeus reivindicam estatuto filosófico porque configuram visões de mundos, éticas, políticas, estéticas, não mais e não menos do que qualquer sistema de pensamento europeu.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. (2014). *A condição humana*. Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.
- Bethencourt, Francisco. (2018). *Racismos – das cruzadas ao século XX*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Buck-Morss, Susan. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo, Brasil: n-1 edições.
- Foucault, Michel. (2010). *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes.
- Foucault, Michel. (2009). *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Brasil: Graal.
- Gilroy, Paul. (2012). *O Atlântico negro – modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Brasil: Ed. 34; Rio de Janeiro, Brasil: UCAM, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Krenak, Ailton. (2004). *Encontros – Ailton Krenak, org. Sérgio Cohn*. São Paulo, Brasil: Azougue.
- Mbembe, Achille. (2017). *Crítica da razão negra*. Lisboa, Portugal: Antígona.
- Mbembe, Achille. (2019). *Sair da grande noite – ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Schwartz, Lilia Moritz. (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Sodré, Muniz. (2017). *Pensar nagô*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, n-1 edições.

ANDRÉ BRAYNER DE FARIAS

Doutor em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

¿SOLO POR LA LIBERTAD HUMANA?
EL VEGETARIANISMO EN EL MUNDO
LIBERTARIO DE SANTIAGO Y VALPARAÍSO
A COMIENZOS DEL SIGLO XX
(1898-1927)

SOMENTE PARA A LIBERDADE HUMANA? VEGETARIANISMO NO MUNDO LIBERTÁRIO DE
SANTIAGO E VALPARAÍSO NO INÍCIO DO SÉCULO XX (1898-1927)

ONLY FOR HUMAN FREEDOM? VEGETARIANISM IN THE LIBERTARIAN WORLD OF
SANTIAGO AND VALPARAÍSO AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY (1898-1927)

Enviado: 15/10/2019

Aceptado: 04/12/2019

Giovani Francisco Bassaletti Vergara

Licenciado en historia por la Universidad Andrés Bello, Concepción-Talcahuano, Chile.

Email: gio.bassaletti.vergara@gmail.com

Este trabajo de reconstrucción histórica aborda el vegetarianismo en el anarquismo de Santiago y Valparaíso a comienzos de siglo XX (1898-1927), enfocándose en el naturismo libertario para abordar la concepción sobre los demás animales no humanos que desplegaron estos antiautoritarios y qué los impulsó a adscribir dietéticamente al vegetarianismo. Concluimos que el acogimiento del vegetarianismo dentro de los antiautoritarios a principios del siglo XX fue una práctica que bebió de dos vertientes: del naturismo, por ser considerada la alimentación natural y más acorde moralmente; y del anarquismo, por el rechazo a una vida de excesos, utensilios no necesarios y, principalmente, por la reivindicación tan afanosa de esta ideología sobre la libertad y solidaridad que propició un cierto esbozo de libertad animal no humana.

Palabras clave: anarquismo, Chile, siglo XX, vegetarianismo.

Este trabalho de reconstrução histórica aborda o vegetarianismo no anarquismo de Santiago e Valparaíso no início do século XX (1898-1927), concentrando-se no naturismo libertário para abordar a concepção de que esses antiautoriais empregavam outros animais não humanos e que os levavam a Atribuir dieteticamente ao vegetarianismo. Concluímos que a aceitação do vegetarianismo no antiautoritário no início do século XX era uma prática que bebia sob dois aspectos: o naturismo, por ser considerado natural e mais moralmente consistente; e do anarquismo, pela rejeição de uma vida de excessos, utensílios desnecessários e, principalmente, pela tão ansiosa reivindicação dessa ideologia sobre liberdade e solidariedade que levou a um certo esboço da liberdade animal não humana.

Palavras-chave: anarquismo, Chile, século 20, vegetarianismo.

This historical reconstruction work addresses vegetarianism in the anarchism of Santiago and Valparaíso at the beginning of the 20th century (1898-1927), focusing on libertarian naturism to address the conception that these antiauthoritaries deployed on other non-human animals and that drove them to Dietarily ascribe to vegetarianism. We conclude that the acceptance of vegetarianism within the antiauthoritarian at the beginning of the twentieth century was a practice that drank from two aspects: naturism, because it is considered natural and more morally consistent; and of anarchism, for the rejection of a life of excesses, utensils not necessary and, mainly, for the so eager claim of this ideology about freedom and solidarity that led to a certain outline of non-human animal freedom.

Key Words: anarchism, Chile, 20th century, vegetarianism.

1. Introducción

La presente investigación aborda el vegetarianismo en el anarquismo capitalino y porteño entre los años 1898 y 1927 en Chile. Específicamente sobre la confluencia conjeturada entre anarquismo y naturismo, ideologías con similitudes que juntas dan paso al naturismo libertario. Es precisamente desde esta concepción que el vegetarianismo en tanto discurso y práctica se proveyó, siendo considerada por estos la alimentación natural del ser humano así como la más íntegramente moral. Pretendemos conocer el por qué, la causa que nació de quienes adoptaron tal forma de alimentación dentro del mundo anarquista chileno. Por lo cual, buscamos analizar si las ideas fuerza del anarquismo fueron extendidas hacia los animales no humanos. La principal incógnita entonces es: ¿llegó a concebirse el vegetarianismo como una extensión de la libertad y solidaridad a los animales no humanos o solo hizo parte de una concepción de alimentación natural, sana y moralmente correcta en los naturistas libertarios?

Hasta fines del siglo XX la producción historiográfica sobre el anarquismo chileno era más bien insuficiente, puesto que: “Por razones esencialmente ideológicas, su estudio fue adulterado o dañado, siendo sustituido a menudo por juicios políticos sin apoyo de investigaciones específicas.” (Grez, 2007, p. 9)¹. Desde la última década del siglo XX el panorama historiográfico augura una mayor comprensión; y aunque considerables investigaciones se han abocado hacia esta temática en los últimos años, se han centrado “...en el sindicalismo, en episodios de violencia política y en la consabida represión estatal de las primeras décadas del siglo XX.” (Muñoz, 2013, p.5). Por esto, consideramos que en lo referente a la especificidad de nuestra investigación y dado que apunta a una de las tantas prácticas ético/culturales del universo anarquista y de un aspecto tan *siu generis* como el que pretendemos conocer, servirá para seguir despejando la niebla que por largo tiempo cubrió la historia del anarquismo y su inherente diversidad y particularidad de acciones y discursos.

En nuestro caso específico, el vegetarianismo dentro del anarquismo chileno ha sido referido por V. M. Cortés como una de las tantas variedades desprendidas de la adopción del naturismo en los ácratas del territorio nacional (2013, p. 207). Algo similar ha

¹Tue la historiografía marxista local la que se adentró al estudio del anarquismo, entre este sector la pluma se balanceó –según Grez- “entre el desprecio (Ramírez) y la mitificación (Segall).” (Grez, 2007, p. 11.)

expuesto S. Grez aludiendo a que esta fue otra de las muchas adopciones y prácticas de este diversificado mundo, derivado de su discurso y práctica de vida sana y natural (2007, p.p. 141-188-195). Ahora bien, explorado ha sido por Manuel Lagos Mieres (2014), quien da cuenta de la existencia plena de esta y de diversificados actúes de los anarquistas, entre ellos el vegetarianismo. Si bien refiere a explicaciones de su adopción mediante la citación de estudios de otras latitudes, no se profundiza en la concepción que los vegetarianos antiautoritarios de comienzos del siglo XX desplegaron con respecto a su adscripción alimenticia en la particularidad a que apuntamos (2014, p.p. 595-625). Lo anterior se debe a que pretendemos descubrir una concepción y práctica que no pareciera -ya que su visibilización ha ido en constante aumento en los últimos años- extraña a nuestros tiempos, pero tal vez impensada para comienzos del siglo XX. Por otro lado, Santiago y Valparaíso representan nuestra circunscripción territorial, ya que estas ciudades fueron el espacio donde nació, y a la vez donde mayor presencia y desarrollo poseyó el anarquismo a nivel nacional.

El recorrido del artículo será el siguiente. Primeramente, se contextualizará históricamente la propuesta, para luego pasar a mostrar la relevancia conferida por la sociedad chilena al consumo alimenticio de animales no humanos y evidenciar el terreno en que estos libertarios hicieron incursión. En segundo lugar, se expondrán brevemente el anarquismo y la ética libertaria, donde entran en juego ideas-conceptos claves para entender el nexo entre vegetarianismo y anarquismo; para seguidamente comprobar su aplicación. Posteriormente se expondrá el naturismo de forma general para comparar similitudes con la acracia que fructificaron en su unión; pasamos examen a dos relevantes anarquistas vegetarianos, icónicos ácratas que tomaron partido en estas cuestiones y accionaron al respecto. Luego se demostrará la existencia del naturismo libertario en Chile y la diversidad y amplitud que el anarquismo evidencio, entre los que se incluye al vegetarianismo. Finalmente se exhibirá la presencia del vegetarianismo ácrata criollo para de ahí pasar a dilucidar la principal incógnita ya expuesta.

Postulamos que el acogimiento del vegetarianismo dentro de los antiautoritarios a principios del siglo XX fue una práctica que bebió de dos vertientes: del naturismo, por ser considerada la alimentación natural y más acorde moralmente; y del anarquismo, por el rechazo a una vida de excesos, utensilios no necesarios y, principalmente, por la

reivindicación tan afanosa de esta ideología sobre la libertad y solidaridad que propició un cierto esbozo de libertad animal no humana.

1.1 Apuntes y contextualización

Transcurrida la mitad del siglo XIX el escenario político republicano chileno caracterizado por la concentración del poder político en la figura del presidente (presidencialismo) comenzaba a sufrir rupturas. Esta se concretó en la derrota del bando de Balmaceda en la guerra civil de 1891, ejerciendo grandes cambios en el escenario político oligárquico chileno que pasó del 'presidencialismo' al 'parlamentarismo'. Un particular 'parlamentarismo' basado en la disminución de las potestades del presidente a manos de las distintas coaliciones que pasaron a ejercer el poder desde el congreso.

Así mismo y en paralelo a este cambio comenzó a tomar forma la denominada 'cuestión social' (Grez, 1995)², profundizada por la creciente urbanización y las nuevas formas de producción capitalista industrial que vinieron a reemplazar el viejo modo de producción colonial. Esta 'cuestión social' evidentemente no arranca en este período, aunque no es sino desde el último cuarto del siglo XIX que comienza a tomar su nueva forma. Pues los heredados lastres coloniales fueron penetrando, matizándose en nuevas problemáticas que azolaron al mundo popular. Con todo, esta se caracterizó por la extrema desigualdad social, duras condiciones de trabajo, inflación, hacinamiento, insalubridad, precariedad del hábitat popular, alcoholismo, prostitución, alta mortalidad infantil, entre otras. Aunque una de las mayores características de esta moderna 'cuestión social' fue la existencia de una respuesta por parte del mundo popular -mediante protestas, huelgas, organización, etc.- que ante una clase dirigente cegada e inoperante, motivó una férrea represión y respuesta tiránica de la élite que no pocas veces terminó en

² El historiador chileno Sergio Grez, citando a James O. Morris describe la cuestión social como la totalidad de "... consecuencias sociales, laborales e ideológicas de la industrialización y urbanización nacientes: una nueva forma dependiente del sistema de salarios, la aparición de problemas cada vez más complejos pertinentes a vivienda obrera, atención médica y salubridad; la constitución de organizaciones destinadas a defender los intereses del nuevo "proletariado"; huelgas y demostraciones callejeras, tal vez choques armados entre los trabajadores y la policía o los militares, y cierta popularidad de las ideas extremistas, con una consiguiente influencia sobre los dirigentes de los amonestados trabajadores" Morris, 1967, p. 80. Citado en Grez, 1995.

bulladas matanzas (Garcés, 2003). Esta ‘cuestión social’ dio paso a una cuestión política (Pinto, 1997).

Por otra parte, la sociedad chilena se ha caracterizado históricamente por una cultura de la carne: su consumo ha sido constante en la alimentación de la sociedad, obteniendo un puesto de preferencia frente a otros tipos de alimentos. Así por ejemplo, en un reciente estudio sobre el período colonial que abarca los años 1773-1777, se concluye que el consumo Per cápita anual de carne animal no humana en el corregimiento de Santiago rondaba los 78,4 Kg. (Martínez, 2018, p. 480). Alto consumo que habría sido extensivo entre la población y que superaba a varias grandes ciudades americanas y europeas de la época. El autor menciona al respecto que “...es factible que el contenido de esta dieta haya perdurado en Santiago hasta las primeras décadas del siglo XIX y que no haya sido distinta a la del resto del reino de Chile, al menos la relativa al obispado de Santiago, que concentraba la mayor parte de la población chilena.” (Martínez, 2018, p. 480)

En línea con esta ‘cultura de la carne’, es que incluso se libraron huelgas exclusivas para favorecer su mayor accesibilidad mediante la disminución de su precio, como es el caso de la “Huelga de la carne” o “semana roja” suscitada en octubre de 1905 en la ciudad capital. Ya en el año 1888 un movimiento de similares características logró con éxito el retiro de una moción legislativa que gravaba con un impuesto la importación del ganado argentino (Grez, 1999)³ buscando beneficiar así a los ganaderos nacionales; aunque finalmente en 1897 el impuesto fue aprobado (Grez, 1999, p. 167) Debido a esto es que en 1905 el motivo de la movilización fue eliminar dicho impuesto, o en otras palabras, defender una “necesidad nacional” (Izquierdo, 1976, p. 56). Realizada en la capital, su objetivo era⁴ la entrega de una declaración que versaba como sigue:

³ Sergio Grez Toso (citando a Jorge Pinto Rodríguez, 1996) señala que “...este acontecimiento era “la culminación de un proceso que se había iniciado casi cuarenta años atrás, cuando los grupos dirigentes que asumieron el control del país decidieron romper un antiguo circuito comercial que había operado desde el siglo XVII, por medio del cual una importante masa de ganado argentino se desplazaba hacia Chile donde era faenado y derivado hacia los mercados de consumo”. Dos redes económicas aparentemente antagónicas, pero absolutamente complementarias, las redes indígenas y las redes capitalistas impuestas por los europeos desde el siglo XVI, eran las que habían mantenido este tráfico hasta la década de 1860.” Jorge Pinto Rodríguez. “Redes indígenas y redes capitalistas. La Araucanía y las pampa en el siglo XIX”, en Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero (editores). *Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX*. Bucaramanga. Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia, 1996), p. 137. Citado en Grez, 1999.

⁴ Al respecto las fuentes difieren sobre si se llevó a efecto tal entrega.

en virtud al derecho de petición que nos confiere la ley solicitamos: que viendo la poca efectividad del impuesto que grava las importaciones de carne dictada por ley de diciembre de 1897, y cuyo único efecto ha sido el paulatino encarecimiento de dicho artículo, y no habiendo logrado el fin, que consistía en proteger a la industria ganadera nacional con el fin de que esta se desarrollara, solicitamos la derogación de dicha ley, ya que solo ha ayudado al enriquecimiento de unos pocos. (Izquierdo, 1976, p. 58) Las cifras hablan de cerca de 25.000-30.000 asistentes compuesto por “gente de todas las clases y condiciones” (Izquierdo, 1976, p. 58). Una muestra de esta preferencia alimenticia que permea a los diversos estratos socio-económicos. También es relevante mencionar que esta manifestación tuvo carácter nacional, no fue exclusiva de Santiago, en varias otras ciudades estas se llevaron a efecto (Izquierdo, 1976, p. 69)⁵. Sirva lo anterior para visualizar la relevancia que desde la sociedad chilena de principios de siglo XIX se otorgaba a la carne de animales no humanos como alimento de primera necesidad.

2. Anarquismo/Ética libertaria

Entendemos por anarquistas, antiautoritarios, libertarios o ácratas (términos utilizados indistintamente para referirnos a quienes conforman parte de la ideología anarquista) al igual que el historiador chileno V. M. Cortés:

...a todos aquellos individuos y grupos cuyas expresiones puedan relacionarse con el anarquismo internacional. Esto es, con el movimiento político surgido en Europa a mediados del siglo XIX, profundizado teóricamente por su desarrollo global, y que propone la construcción de individuos y sociedades ajenas a toda dominación, sea ésta cultural, política o económica. (2013, p. 6)

Por ello, la apropiación del término ‘anarquía’ como lo describe el historiador boliviano Walter Montenegro etimológicamente proviene del griego ‘a’ (privado de, sin) y ‘arkos’ (gobierno), viene a significar sin gobierno o ausencia del mismo. Aunque es la negación de la autoridad en tanto opositora de la libertad la principal crítica del

⁵Aunque solo en Santiago tornó en asonada popular, desarrollándose diversos hechos de violencia desde el 22 al 27 de octubre, con un saldo cercano a los 200 fallecidos.

anarquismo a la organización humana. Más allá de la pretendida destrucción del Estado lo que se busca es la eliminación de la autoridad (García, 2008, p. 57)⁶ como base de las relaciones humanas (Montenegro, 1982, p. 233)⁷, puesto que el anarquismo -si pudiese ser definido tan sucintamente- queda bien entendido como la incesante búsqueda de la libertad en todos los ámbitos de la vida (García, 2008, p. 69).

Libertad que es medio y meta (García, 2008, p.p. 81-84). Medio pues solo con ella se llegará a la absoluta libertad, ya que el fin no justifica los medios y sólo la práctica de la libertad llevará a su instauración. Por consiguiente, no deben forzarse las condiciones pues transcurrido su tiempo -impredecible por lo demás-⁸ (García, 2008, p. 76), la revolución llegará de forma espontánea. Y meta en tanto que no se puede ser libre si los otros no lo son⁹, como también si no están las condiciones materiales necesarias para ello.

Por otro lado, consideran el orden burgués además de opresor y explotador: corruptor. Por eso es que procuraron establecer una nueva moral distanciada del talante burgués (Ferrer, s.f., p. 21).¹⁰ Debido a ello, el proceder que debe guiar al ácrata es la constante lucha contra los explotadores y dominadores pues son los sustentadores del degradado orden vigente. Y ya que el ser humano es visto fundamentalmente como un producto del medio, de su contexto e historia¹¹, sostienen que si pudiera decidir en otro ambiente social se emplazaría por los ideales más nobles (García, 2008, p. 150).

⁶ “el anarquismo es (...) una “reflexión radical sobre la libertad” D’Auria [et.al.], 2007 p. 12.

⁷ Ya dijo Gustav Landauer que: “El Estado no es algo físico que pueda ser destruido por una revolución, sino una condición, cierta forma de relación social entre seres humanos, una forma de comportamiento humano. “La destruimos al contraer otras formas de relación social, comportándonos de otra manera.” Gustav Landauer, *Revolution and other writhings*, Oakland: PM Press, 2010. Citado en: Anónimo, 2013; Montenegro, 1982, p. 233.

⁸ El anarquismo no ve la Revolución como algo que llegará inevitablemente, sino que será expresión de la propia voluntad de los individuos, de ahí la necesidad que planteara Malatesta de una incesante labor propagandística. A la vez que el anarquismo, no prescribe, ni mucho menos pretende establecer el cómo será la sociedad posrevolucionaria. García, 2008, p. 76.

⁹ “La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación.” Bakunin, s.f., p. 90.

¹⁰ Claro nos lo expone Frank Mintz: “El (...) capitalismo (...), ostenta la moral para justificar guerras y asesinatos que le reportan una mayor ganancia inmediata. E ignora la ética cuando le conviene, o sea casi siempre.” Kropotkin, 2008, p.7; Ferrer, s.f., p. 21.

¹¹ “...podemos decir, plenamente convencidos de que nadie nos lo negará seriamente, que todo niño, joven, adulto e incluso anciano, es enteramente el producto del medio donde encontró cobijo y creció, un producto inevitable, involuntario y, en consecuencia, irresponsable”. Bakunin, s.f., p. 180.

Y entonces ¿qué queda contra el orden capitalista? La solidaridad: la mejor arma para el humano. Kropotkin mencionaba que con el apoyo mutuo se logran los mejores resultados como especie individual y colectiva. Lo importante, por sobre todo, es sobrepasar los valores de la sociedad burguesa posicionando sobre ellos el amor recíproco. La solidaridad es la base sobre la que se construirá y guiará la nueva sociedad, un medio y una meta al mismo tiempo. Ayuda mutua o solidaridad que no desdeña ni niega al individuo, pues no consideran antagónicos egoísmo (consideración de los propios intereses) y altruismo (consideración de los intereses de los otros), más bien ambos conjugados otorgan los mejores provechos tanto a nivel individual como social (Malatesta, s.f., p. 29)¹²

Por tal, la revolución debe ser personal e integral, captando e introduciéndose en todos los ámbitos de la vida.¹³ No sirve la toma del poder político pues lo que desean es abolir todo lastre de autoridad pero sin imposiciones¹⁴, y porque debe realizarse un cambio no solo social, económico y político, sino que además moral e individual¹⁵; pues el anarquismo, mencionó la intelectual ácrata italo-uruguaya Luce Fabbri, a diferencia de las otras tendencias políticas de corte socialista: “es también una visión general de la vida, la búsqueda de un modo de vida. Y, como tal, siempre ha tenido un fundamento ético, que lo distinguió de las demás tendencias dentro del campo socialista” (2013, p. 4). No existe un corte entre ética y política en el anarquismo, más bien ambas se entrecruzan en el ideal libertario (Cappelletti, s.f.). Esta ética se fundamenta y arraiga en su aspiración por la libertad que engulle de responsabilidad todo acto guiado por la misma (Fabbri, 2013, p. 5). Es al mismo tiempo este inseparable desligamiento entre ética y política lo que

¹² La solidaridad o apoyo mutuo, así entendido, se convierte según lo expresa Malatesta, en “el concurso de cada uno al bien de todos y todos al bien de cada uno” Malatesta, s.f., p. 29.

¹³ “Tomarse en serio las ideas suponía volverlas una parte de la existencia tan ineliminable como lo es la actividad de cualquier otro órgano corporal. La “idea” se acomodaba entre el riñón y el pulmón, o entre el estómago y la red arterial: el injerto prendía hasta devenir carne.” Ferrer, s.f., p. 26.

¹⁴ “Pero siempre se tratará de eso, de confiar en el propio pueblo y de no imponerle nada”: García, 2008, p. 109.

¹⁵ Al respecto refiere Abdenur Prado: “Sería (...) un error reducir el anarquismo a su dimensión política y económica. El anarquismo es mucho más que eso: una forma de vida profundamente ética, basada en una visión del mundo y del ser humano como criatura integrada en la naturaleza, de la naturaleza como un proceso dinámico y siempre abierto a nuevos desarrollos.” Prado, 2010, p.15.

la convierte en una alternativa y proyecto difícil de llevar a cabo, aunque es una debilidad insoslayablemente necesaria y que además la fortalece.¹⁶

Por ello, y si bien la mayoría de las veces se han visto en limitación demográfica, esto repercutió en la convicción y formación del carácter moral de sus militantes, debido a que

(...) la vida misma, entendida como “ejemplo moral”, resultaba ser tan valiosa como las ideas, libros y manifiestos que editaron. En cada vida se realizaba, mediante prácticas éticas específicas, la libertad prometida. Cada existencia de anarquista, entonces, se transformaba en la prueba, el testimonio viviente, de una libertad del porvenir. Ellos se percibían a sí mismos como esquilas actuales de un futuro que era obturado una y otra vez por fuerzas más poderosas. (Ferrer, s.f., p. 18)

La vida se constituye en el mejor campo de consecución y experimentación del ideal, llevando a cabo modos de ser y relaciones sin jerarquías ni autoridades injustificadas, para así orientar el devenir en consecuencia con la idea de sociedad e individuo pretendida (Ferrer, s.f., p. 19).

Cabe advertir que el anarquismo en su expresión histórica ha sido y es un polo diverso, carente de total homogeneidad, incluso ha llegado a ser contradictorio, aun así pareciese existir consenso en el horizonte (Muñoz, 2013, p. 235).¹⁷ Debido a esa flexibilidad del anarquismo es que la heterogeneidad dentro del movimiento ácrata puede entenderse. Entonces, en su expresión histórica el anarquismo se ha configurado como la diversificada construcción sistemática, itinerante e incesante, en la búsqueda de una sociedad libre de toda coerción y fundamentada en la libertad y solidaridad.

2.1 Moral libertaria en la práctica

¹⁶ “el anarquismo piensa que la ética es la política y la política es la ética. Esta es la fuerza y la debilidad del anarquismo. Fuerza, porque como el anarquismo se basa en la afirmación de valores éticos, que en cierta medida son suprahistóricos, nunca va a morir. Debilidad, porque si se trata de moralizar radicalmente una sociedad, para lograr allí un nuevo régimen, aparece como el proyecto más difícil, ya que implica una reforma del hombre; la cual no es imposible, pero sí muy difícil.” Cappelletti, s.f.

¹⁷ “...un mundo sin autoridades, libre y fraterno, pero los caminos para llegar a él eran (y siguen siendo) diversos.” Muñoz, 2013, p.235.

Para el caso español, Manuel Morales Muñoz menciona que para fines del siglo XIX y comienzos del XX los libertarios hispánicos (junto a otros movimientos políticos) ejercieron un movimiento tendiente a trastocar los principios éticos adjudicados a la iglesia, adscribiendo a la secularización del tiempo destinado al ocio y la extirpación de las actividades indignas. Por ello es que no solo a la iglesia y las fiestas religiosas se dirigían los dardos, también a las tabernas, la prostitución, etc.; en forma general se emplazaron contra los innobles espacios de recreo que la burguesía disponía para ellos. Dichos actos respondían a la construcción “...de una nueva moral, de unos nuevos valores...” (Morales, 2011. p. 23)

Gracias a Alejandro Lora Medina podemos apreciar la continuidad en los anarquistas españoles de los treinta, quienes no dejaron de pronunciarse sobre la necesidad de concordancia entre los actos privados y públicos fundando desde el individuo la futura sociedad (2018, p. 135). Una base moral que da sentido al ideal y que no precisa de normas o leyes externas, más sí de la naturaleza para sostenerse. Según este autor, era deber del militante ser un ejemplo constante de la moralidad ácrata, ya que “estas ideas representan el *summum bonum* y de ellas se deriva la confianza ontológica en que su difusión y aplicación supondría una mejora notoria y rápida de la humanidad” (2018, p.p.148-149). En definitiva, los antiautoritarios españoles se esforzaron por poner en cuestionamiento el actuar cotidiano y dotarlo de sentido libertario ya que esto se conformaba como expresión real de la alternativa anarquista (Lora, 2018, p.p. 162-163).

Lo mismo podemos apreciar en el caso de los ácratas chilenos. Sergio Grez aduce que se posicionaron contrarios a la moral vigente por ser considerada opresiva y contradictoria al orden natural (2007, p. 194). Por lo mismo -y como pudo apreciarse- fue comprendida la indispensable necesidad de llevar la anarquía a la práctica diaria común, muchos incluso buscaron la perfección en ello (Grez, 2007, p.p. 183-190). Manuel Lagos –en la misma línea- ahonda en lo anterior, pues los antiautoritarios llegaron a criticar por completo el aparataje burgués: instituciones, espacios de ocio (alcoholismo, prostitución, fiestas), deportes, entre otros, ya que hacían parte de un degenerado orden que se caía por su mismo peso (2014, p. 592). Por su parte, en la crítica a los vicios burgueses, menciona Eduardo Godoy Sepúlveda (2011) que los ácratas de comienzos del siglo XX arremetieron contra el consumo de alcohol puesto que aturde al humano y lo confunde en el fin a que debe aspirar: su liberación. Por tal, la abstención de ese y otros vicios era condición *sine*

qua non para quien aspira al verdadero cambio social. Sintomático de esta temática es la descripción moral de Armando Triviño realizada por V. M. Cortez, quien nos manifiesta que “...fue de aquellos anarquistas que se propusieron encarnar en su propia personalidad el ideal que pregonaban, entregándose a las costumbres y prácticas que creían convenientes para tal objeto.” (2009, p. 15)

Pareciese que la moralidad desbordante en los anarquistas -al parecer- es su condición innata para ser definidos como tales, pues como dijera Clotario Blest -que compartió con muchos de ellos- los anarquistas cuando lo son, “son abstemios, no comen carne, son tipo Mahatma Gandhi, tremendos, de una estrictez moral terrible.” (Muñoz, 2009, p. 15)

3. Naturismo: Características, conceptos, afinidades

El anarquismo, *grosso modo*, es una filosofía y forma de vida que pregonaba un desarrollo acorde con las únicas leyes inexpugnables: las de la naturaleza, por eso la exaltación de esta es y ha sido una constante dentro del discurso libertario en general. Es en ese sentido que el anarquismo puede ligarse con el naturismo, cuyas concepciones bases nos las describe el español Josep María Roselló: “los tres ejes que constituyen el conjunto de pensamiento naturista o naturismo, son la existencia de un orden natural, la necesidad inminente de retornar al mismo y el individuo como punto de partida del retorno regenerativo.” (2005a, s.p.) En sus tres principales acepciones es que encontramos coincidencia con las ideas antiautoritarias, pues el anarquismo no pretende reformar la sociedad impositivamente como otras doctrinas, ya que -sostienen- únicamente la libertad llevará a la misma. Bien lo señaló el anarquista y teórico italiano Errico Malatesta:

Pero, ¿cuántas veces tendremos que repetir que los anarquistas no queremos imponer nada a nadie; que no creemos ni posible ni deseable querer el bien de la gente por la fuerza y que lo único que queremos es que nadie nos imponga a nosotros su voluntad, que nadie pueda imponer a los demás su forma de vida social de no ser libremente aceptada? (Richards, 2007, p. 22.)

Además, solo desde el ser libre y emancipado es que el enlace con sus pares ha de comenzar a elevarse en dimensiones y aspiraciones comunes. Por ello, en su basamento más individualista el anarquismo ha de partir del individuo, no pretendiendo forzar relaciones de ningún tipo si estas no son libres y consentidas (Stirner, s.f., p. 3). Ese

individualismo y egotismo propio del anarquismo se conjuga -y debe- con las aspiraciones comunitarias, enlazadoras de redes comunes y símiles en fines. En concordancia con lo anterior mencionaban desde el *Sembrador Suplemento* de Valparaíso:

Los ideales individuales son como los instrumentos de una orquesta. Cada uno tiene una misión y un sonido especial y juntos constituyen la obra sinfónica.

Cada hombre tiene un ideal de vida, que realiza o no, pero que (...) encamina sus esfuerzos, y juntos, los hombres, constituyen la idealidad humana, que es también una obra, aunque quizá (sic) sin fin.” (Un profesor de la normal, 1926, s.p.)

Así visto el individuo, en ambas doctrinas se convierte en el primer edificador de la realidad. La existencia del orden natural y la necesidad de retornar se examinará más adelante.

Por otra parte, para Roselló dentro del naturismo y de forma transversal en sus corrientes, el vegetarianismo fue parte fundamental. Una práctica que fue asumida como el inicio en el camino de la regeneración humana, debido a que fue concebida como la alimentación natural, innata (siendo el consumo de carne dañina al mismo) y la más acorde con el realce de valores positivos. De ahí su denominación de vegetarianismo trascendente, dada su procedencia moral y biológica (2005a, s.p.)¹⁸, puesto que sustentados en el anatomista Cuvier precisaron la condición fisiológica humana como frugívora. Por su parte, en su acepción moral el consumo de carne infringía daño a la propia familia (pues todos forman parte de la naturaleza) y negaba la ley de velar por la vida, al tiempo que transgredía las virtudes morales (bondad, solidaridad, etc.).

Son cinco las corrientes que dentro del naturismo comulgan: vegetarianismo naturista, trofología, vegetarianismo social, librecultura o desnudismo y naturismo libertario. Esta última es la que pasaremos a visualizar mediante dos reconocidos propagandistas.

¹⁸ “La alimentación vegetariana es considerada la propia de la especie humana por su constitución biológica –los estudios del anatomista Cuvier– y los valores morales de bondad, solidaridad, tolerancia y justicia que genera como naturales de la especie. De aquí la importancia regeneradora del vegetarianismo y de su contrariedad ante el consumo de alcohol, entre otros, debido a las taras hereditarias que ocasiona.” Roselló, 2005a, s.p.

3.1. Precursores del Naturismo libertario: León Tolstói y Élisée Reclus

León Tolstói (1828-1910) es uno de los pocos célebres clásicos anarquistas que profesaron y se emplazaron por el vegetarianismo. Tal semblante se hace evidente en su texto *El primer peldaño*, en el que realiza una exposición referente a la moral en el ser humano, los pasos que cualquier individuo debe realizar para llegar a una vida moral en todo el sentido de la palabra. Ascenso que necesariamente debe comenzar por combatir y erradicar ciertas pasiones, las denominadas ‘fundamentales’ (2017, p. 54).

En esta necesaria sucesión *El primer peldaño* para adquirir una vida realmente moral es la moderación en el consumo alimentario, en tanto que la gula evidencia un efímero y lamentable placer, discordante con la búsqueda de una vida moral honesta (2017, p. 55) Para erradicarlo, imprescindible ha de ser la abstención del consumo de carne en la alimentación, puesto que además de provocar la glotonería y voracidad, conlleva asesinato (2017, p. 74)

Además de ello, menciona que la aceptación del consumo de carne se encuentra fundamentada en la mayoría de los casos en dos opiniones contradictorias. La primera, que la alimentación basada en una dieta completamente vegetal debilita al ser humano, lo que hace imprescindible la ingesta de carne animal. La segunda, que al no ver los padecimientos de los animales no se hacen cómplices del sufrimiento. De esta forma se fundamenta en la mayoría de los casos -menciona Tolstói- la alimentación de carne animal (2017, p. 71) Entonces, no hay provecho alguno que se desprenda del consumo de carne animal: “¿sirve por lo menos de algo? De nada. Tan solo para fomentar en nosotros la brutalidad, reforzar el deseo, el desenfreno y la ebriedad.” (Tolstói, 2017, p. 73) En suma, *El primer peldaño* que ha de escalar el humano en su dificultoso, extenso, invariable y sistemático camino hacia una vida moral íntegra y efectiva ha de ser la de volverse al vegetarianismo, puesto que:

...sirve como señal de que la aspiración de perfeccionamiento moral de una persona es seria y sincera, ya que está siguiendo el orden invariable necesario, que empieza por el primer peldaño.

Uno no puede dejar de alegrarse de esto, del mismo modo que no pueden dejar de alegrarse unas personas que desean llegar a lo alto de una casa y han intentado trepar en vano y sin orden por todas las paredes cuando finalmente, ponen el pie sobre el

primer peldaño de la escalera y se agolpan junto a este, porque saben que no existe ningún otro camino para llegar arriba que no sea este primer peldaño de la escalera.”
(2017, p.p. 75-76)

Ya en sus últimos días, Tolstói nos hace el llamado a actuar según sus máximas que quedan resumidas en el que sería su postrer libro: *Últimas Palabras* (1909), donde nos conmina a existir guiándonos bajo la ley de Cristo y “amándonos los unos a los otros, siendo vegetarianos y trabajando la tierra con nuestras manos.” (Roselló, 2005b, s.p.)

Por su parte, el geógrafo francés Élisée Reclus también se emplazó por el vegetarianismo al final de sus días (año 1901). Señalando que son los mismos que se precian de bondad, amor, los que hacen caso omiso al momento de consumir carne animal. Esos carnívoros parecen ser similares a los vegetarianos, pero realmente no lo son en sus actos, desconociendo que tal alimentación favorece la realización de actos afrentosos y feroces, pues: “¿Hay acaso una diferencia tan grande entre el cadáver de un buey y el de un hombre? Los miembros descuartizados, las entrañas mezcladas del uno y del otro se parecen mucho: la matanza del primero facilita el asesinato del segundo” (Reclus, 2012). Y aun cuando fundamenten tal alimentación en un porvenir saludable para sí mismos, y aunque realmente -menciona Reclus- suceda lo contrario, tal tema no es el principal, puesto que lo que se busca con el vegetarianismo es “...reconocer la solidaridad de afección y de bondad que une el hombre al animal; se trata de extender a nuestros así llamados hermanos inferiores el sentimiento que en la especie humana ha puesto ya fin al canibalismo.” (2012). Por lo demás, señala Reclus que es más conveniente para el humano mantener con vida a conejos, bueyes... como ayudantes en las labores diarias o simplemente como amigos en el porvenir de nuestros días, ya que lo que se quiere -por sobre todo- es hacer nuestra existencia más bella, aunándola en todo sentido con el entorno en que estamos inmersos.

Es una necesaria progresión el acto del vegetarianismo, pues como se eliminó la antropofagia (consumo de carne humana) entre los antiguos, igualmente se eliminará el consumo de carne animal entre los contemporáneos: “nosotros alejaremos todos esos horribles alimentos que gustaban a nuestros antepasados y que gustan aún a la mayor parte de nuestros contemporáneos.” (Reclus, 2012 s/p) Así, lo que se busca es una alimentación éticamente correcta y sencilla, en concordancia con los ideales de belleza y amor a que aspira: “los productos de la vida animal y de la vida vegetal. El hombre los

recoge para su alimentación sin matar el ser que los da, visto que se han formado en el punto de contacto entre dos generaciones.” (Reclus, 2012 s/p) Termina concluyendo Reclus: “Volvámonos bellos nosotros mismos y que nuestra vida sea bella.” (2012 s/p)

3.2 Exaltación de la naturaleza

La rehabilitación y realce de la naturaleza ha sido una constante dentro de la prédica anarquista; dos de los puntos que aúnan naturismo y anarquismo. Los libertarios criollos no fueron la excepción, veamos al respecto lo enunciado a comienzos del siglo XX en referencia a la naturaleza.

Desde el *Verba Roja* se expuso cómo la ciencia hizo notar la importancia de la naturaleza, evidenciando que es la fuente y gestora de toda vida, al mismo tiempo que nos abraza a todas sus creaciones con sus inexpugnables leyes, pues:

... todo lo que es, todo lo que ha sido, todo lo que será, tiene por origen la Naturaleza, procede de ella, es objeto de la misma. Nada racionalmente concebible se haya fuera del orden natural. Y la más alta conquista humana, la elevación más alta de la ciencia es haber llegado a comprender esa Naturaleza, nuestra madre. (Pellicer, 1920 s/p)

De tal es que atendiendo a la necesaria vindicación de la naturaleza se podrá enmendar el camino hace mucho extraviado, ya que: “Tras aquella ignorancia de la Naturaleza nace nuestro mal. (...) (Ese desconocimiento es el que ha) extraviado a la humanidad” (Pellicer, 1920 s/p) Por ello, para estos el inicio de todos los perjurios e ignominias humanas nacieron cuando este se desligó de sí mismo, o sea, de la naturaleza; he ahí el inicio del error en el andar. Pero siendo el humano parte intrínseca de la naturaleza no cabe otra posibilidad que la rehabilitación. En concordancia con lo anterior aludían fehacientemente desde el *Sembrador Suplemento*:

“La humanidad va a la Naturaleza o quizá mejor, vuelve a ella. No hay poder que pueda evitarlo, porque lo que empuja al hombre a la Naturaleza es la Naturaleza misma. Si el hombre se negara a obedecer se negaría a sí mismo y acabaría su vida.” (Un profesor de la normal, 1926 s/p)

En tal sentido, la armonía pretendida por los libertarios tanto a nivel social y -más profundamente- con su entorno natural, solo responde y se realizará “...a condición de que en sus relaciones imperen las leyes naturales.” (La Nueva Redención, 1905). Por lo

tanto, la existencia de cualquier institución es innatural, esto lo expuso desde *El Faro* Tomaso Pepi: “No hay otra lei en el mundo/ Que las naturales/ Cualesquiera institución/ Son todas inmorales...” (1903 s/p).

Además, la vuelta a la vida oriunda es la que conlleva los mejores beneficios físicos, morales, entre otros. Por ello mencionaban:

El hombre que vive burlando estas leyes, caerá en el vicio y la enfermedad, en el terror y la bajeza, no bastando a detenerlo en su degeneración física o moral, ningún sistema de economismo, ninguna forma social.

Solo la vuelta al estado de vida natural, es capaz de rejenerarlo y hacerlo sano, robusto, fuerte, inteligente, bueno y bello.

En el estado de salud, de pureza y de bondad, los hombres obedecerían por sí mismos a los dictados de la moral y a los impulsos del sentimiento. (La Nueva Redención, 1905 s/p)

Solo la vuelta al estado originario borraré el error. De esa forma, en la sociedad comunista libertaria -mencionaban sintetizando el anarquismo- “el hombre resurgirá libre, no lacerado por prejuicios religiosos, porque no tendrá más necesidad de dios y la divinidad, y sobre la tierra reinará el culto de la naturaleza, que consiste en investigar sus secretos y en estudiar sus valores y sus manifestaciones.” (Tropie, 1926 s/p)

Es ella -la naturaleza-, se mencionaba desde el *Tierra y Libertad*, la que con su incesante movimiento de vida y muerte, de continuas transformaciones y realizaciones, quien nos otorga sin mayor menoscabo nuestros indispensables recursos. Los que el humano ya conoce y concibe pero que toma con infinidad de sentimientos, pasando por el total desprecio hasta quien ve con dicha y alegría aportar a la tarea:

“La Naturaleza se reviste de todos los desperdicios y nos los devuelve con cambio de formas en continuada evolución, hasta que da un resultado previsto y preparado largamente, por muchos a la vez, sin conciencia de lo que efectúan; recibiendo los resultados, con desprecio unos, con paciente resignación otros, con violenta rabia muchos, con desengaños los más: como también reciben buenos y alentadores beneficios los que han tenido la dicha de saber recojer y ayudar a la Naturaleza en sus bellas transformaciones objetivas.”(Esper, 1906 s/p)

En la práctica el acercamiento a la naturaleza no dejó de generarse, un ejemplo de ello es el caso de las ‘Colonias Tolstoyanas’, donde nos menciona Escobar y Carvallo que se realizaban “excursiones dominicales y paseos a los cerros y campos vecinos.” (Escobar, 2005, p. 411).

3.3 Naturismo libertario en Chile

Haciendo eco de las prácticas naturistas libertarias para muchos fue necesario “Ampliar la Labor”. Por ello desde el periódico *El Faro* se hizo presente el inicio hacia nuevos temas -propios del naturismo libertario como lo es el vegetarianismo- que coparían sus páginas: “Al efecto, de hoy en adelante publicaremos sucesivamente artículos sobre *vegetarianismo*, *higiene*, *anti alcoholismo*, *etc.*, sin dejar por eso de ser lo que somos en materia de religión, sociología, *etc.*, que nosotros seguiremos tratando con el mismo espíritu de libertad i de análisis que antes.” (La Redacción, 1902 s/p).

A modo de explicación general de la diversidad de temas en los que comenzaron a incursionar aludieron que era con el fin de retomar la senda, aprender de la naturaleza, el ejemplo a seguir y el punto al que volver. Por eso hacia la problemática principal que se dirigían es el hacer ver como “...en todos los países cultos progresa mas i mas cada día el estudio de la *vida conforme la Naturaleza*.” (La Redacción, 1902 s/p). Se hace indiscutible la condición de naturistas libertarios debido a la divisa general con que sellaron su artículo: “*Conquista del poder económico... Abolición del poder político. Vuelta del estado de vida conforme a la Naturaleza.*” (La Redacción, 1902 s/p)

Otro ejemplo de la existencia de naturismo libertario se aprecia en el anuncio aparecido en septiembre de 1904 en *Jerminal*, referente a la conformación de un Grupo Naturista-Harmonista. Al respecto mencionaban sobre sus ideas generales que resumimos al citar:

Este Grupo, fundado en Santiago de Chile, el 7 de agosto de 1904, se compone de trabajadores i estudiantes de ambos sexos, i tiene por objetivo el estudio y la propagación de las nuevas doctrinas del Naturismo-Harmonista.

El número de sus miembros es ilimitado, pudiendo ingresar a él, toda persona que simpatice con sus ideales y que esté exenta del hábito de la embriaguez.

El Grupo no reconoce dogma alguno, i es contrario a toda secta o partido; no se mezcla en política ni admite relaciones con jente de autoridad o miembros del Gobierno.

Sus miembros, al incorporarse, protestan sinceramente contra todos los vicios de la vida civilizada, i se comprometen, libremente, a combatirlos por todos sus medios a su alcance.

El Grupo Naturista-Harmonista proclama la necesidad de la rejección humana, por medio de la acción individual y consciente, i la fatalidad histórica de una gran Revolución Social, por la acción colectiva de las masas organizadas libremente como partido Económico de clase.

Sus principios son:

El vegetarianismo, o alimentación natural del hombre;

La Nueva Ciencia de curar sin medicamentos ni operaciones, por el solo empleo de los agentes físicos de la terapia natural.

(...) i;

La vuelta progresiva al estado de vida comunista i libre, de la Naturaleza.

El Grupo Naturista-Harmonista no tiene directorio, presidente ni jefes de ninguna especie; (...)

Tendrá un Secretario para el despacho de la correspondencia, i se reunirá semanalmente en su local particular; (...)

El Grupo Naturista-Harmonista se relaciona con todos los grupos o centros de su especie, i solicita canjes i publicaciones de toda clase para su Biblioteca.

Toda correspondencia será dirigida al secretario del Grupo Naturista-Harmonista:

Correo 5.- Santiago de Chile." (Grupo Naturista -Harmonista de Santiago de Chile, 1904 s/p)

Al respecto, son numerosas las nociones que podemos entrever. Principios ácratas son el que no reconocían política legalista y no pretendían mezclarse con gente afín a la concepción y práctica de la autoridad; a la vez que sólo para la organización disponían de secretario, pues esta era más acorde con la idea anti-jerárquica de los libertarios, ya que

solo implica coordinación, no mandato (Muñoz, 2013, p.p. 95-96). A su vez, el llamamiento de que el cambio total sólo será tal mediante una revolución organizada de las masas, es una alusión neta de los libertarios de comienzos del siglo XX (Grez, 2007, p. 74).

Por su parte, los principios naturistas son opuestos a los vicios sociales y el que tuvieran la regeneración humana individual como camino hacia la fatalidad (aunque este también –como vimos– se encuentra en el anarquismo), junto con la alimentación natural (vegetarianismo) y la terapia natural por principios, nos hablan de su naturismo. La conjunción se hace evidente cuando mencionaron que aspiraban regresar “al estado de vida comunista i libre, de la Naturaleza”. En conclusión, el naturismo libertario obró sobre quienes conformaron tal grupo naturista-harmonista.

Por otra parte, cabe mencionar que, paralelo a este movimiento naturista libertario, también se desarrolló un movimiento naturista ajeno, que se visualiza, por ejemplo, en la constitución en Santiago en el año 1926 de la Sociedad Naturista, que a través de su revista ‘Natura’ fue un espacio para el naturismo en general, dando cabida a las diferentes vertientes y perspectivas, y siendo a la vez un punto de referencia ante los demás grupos naturistas diseminados en el país.

3.4 Variedad de prácticas y discursos

Al decir de Manuel Lagos: “muchos complementarían estas prácticas vegetarianas con ejercicios y vida al aire libre.” (2013, p. 294). Ejemplo de ello fue Teodoro Brown. Esto lo hace saber Manuel Rojas¹⁹ en *Sombras Contra el Muro*, aludiendo al respecto que:

Teodoro tenía el culto del cuerpo y aseguraba que ése era uno de los mejores aspectos del ideal anarquista. “Mens sana in corpore sano”, repetía. (...) Se entregaba a ejercicios que desarrollaban determinados músculos, en especial los de la propulsión; no le interesaba tener fuerza sino agilidad y rapidez (...) un salto mortal hacia adelante, Teodoro podía darlo en cualquier momento, no sólo hacia adelante, impulsándose con una breve carrera, sino que también hacia atrás, levantándose con el solo impulso de sus músculos. (2013. p.p. 31-32)

¹⁹ Novela que hace parte de una tetralogía construida en torno a su alter ego literario: Aniceto Hevia. Las otras novelas son: hijo de ladrón, mejor que el vino y la oscura vida radiante.

Quien además complementó sus ejercicios con prácticas naturistas: “Teodoro se fue hacia los cerros a hacer ejercicios, a asolearse y a tomar baños en las precarias vertientes que por allí se encontraban” (2013, p. 32).

En una línea similar se incentivaba desde *El Sembrador Suplemento* a realizar necesariamente ejercicios y/o deportes acordes con los regímenes de trabajo o actividades realizadas en el diario vivir, contribuyendo de esa forma al desarrollo y armonía de los músculos que menos uso ejecutaban durante el mismo:

Y para equilibrar las fuerzas entre los diferentes órganos se impone la necesidad de buscar un medio para darles movimiento al resto de esa parte que no tuvo durante el trabajo, ese medio es el deporte que esté más en concordancia con las mismas necesidades de cada individuo. (Naturismo y Deportes, 1926)

Conjuntamente hicieron ver que el desarrollo muscular debe ser proporcional y pretendiendo lograr la necesaria consonancia entre los mismos. Así se ha de procurar desarrollar musculatura en su necesaria proporción, para no ser completamente una bestia (sin ningún desarrollo intelectual), o un completo intelectual (sin desarrollo muscular), pues quien ha ejercitado su cuerpo y no su cerebro:

...ha quedado a la altura de cualquier bestia y tal vez probablemente menos que una bestia, puesto que ésta, tiene algún desarrollo de inteligencia, y el atleta la pierde y se transforma en un idiota. ¿Por qué? Porque a medida que se ejercita más un órgano que otro, el uno adquiere más fuerza y el otro disminuye, y está roto el equilibrio, hay mayor cantidad de bestia y hay menor cantidad de intelecto. (Naturismo y Deportes, 1926 s/p).

En concordancia con el discurso anterior se despotricaba fervientemente en “El Culto de la animalidad”, al punto de llegar a contradecirse en su discurso, arremetiendo fuerte contra el boxeo y el baile, las únicas “...preocupaciones para la juventud después del trabajo.” (Baltrol, 1927 s/p) Por ello, quien solamente se entrega al culto de su cuerpo se desarmoniza al no dar tiempo de trabajo a su cerebro, mencionando que queriendo sólo entregarse al placer efímero, irreal y alienante, la juventud quiere: “¡Gozar siendo animales musculosos y ágiles, sin ideas, sin sentimientos y sin ningún deseo de perfección!” (Baltrol, 1927 s/p)

El naturismo también derivó en nuevas prácticas medicinales, distintas a la medicina oficial, esta fue la medicina natural. Icono de esto fue el ubicuo Escobar y Carvallo, practicante de la medicina homeopática. Esto lo consigna Santiván en *Memorias de un Tolstoyano*, quien luego de una particular experiencia vivida en casa de Escobar²⁰ comenzó a padecer una peligrosa fiebre. Ante tal hecho es que se presentan innumerables rostros a visitarlo para saber de su condición, entre ellos el mismo Escobar que como médico naturista le da novedosas recomendaciones que no dejaron de sorprender a los concurrentes:

También fueron a verme Rosa, su hermana y Alejandro Escobar. Alejandro me recetó baños y envolturas de agua fría. Como alimento: sólo jugo de frutas. A Augusto le parecieron absurdas las prescripciones del médico naturista, e hizo venir a un doctor que veraneaba en San Bernardo. (1955, p.p. 237-238)

El mismo Escobar reseñó el libro uruguayo denominado 'Mi curación por el agua' en *Tierra y Libertad*. Libro en el que su autor relata la experiencia de su curación de diversidad considerable de enfermedades crónicas y graves mediante el tratamiento hidropático magnético y la alimentación natural (vegetarianismo). En resumidas cuentas para Escobar: "Libros como éste, llamados a emancipar a los individuos y a los pueblos de la tutela médico profesional, merecen un franco aplauso." (1904, s/p)

En correspondencia con la búsqueda de nuevas alternativas y vías a la medicina profesional es que llegaron a publicar artículos condenatorios a los métodos tan comunes empleados por este tipo de medicina, citando un artículo de la Liga anti-vacunista Uruguaya: "No se vacune el pueblo! Contra la vacuna obligatoria." Cual afirma que:

Las naciones civilizadas más en progreso, rechazan la vacuna por perjudicial, inmunda y de efectos desastrosos. (...) (Así como los célebres médicos han concebido que la vacuna es) un atentado a la higiene del pueblo; y llegan todos a las terribles

²⁰ Situación que podríamos situar entre la práctica de la camaradería amorosa y de la medicina natural. Pues enterado Escobar de los males que aquejaban a Santiván, cree que estos nacen de su falta de sexo, pues para Escobar este era natural y necesario y su privación proveía de diversos males. Con esa idea y bajo el pretexto de viajar a Valparaíso, Escobar deja a Santiván al supuesto cuidado de su esposa y cuñada mientras este efectúa el viaje, las que atendidas de la situación no dejan de insinuarle explícitamente a Santiván, pues incluso disponían tan solo de una cama para todos. Pero éste, viendo sus males acrecentados por la ingesta de licor mientras ya estaba sólo con ambas mujeres, finalmente rehúye del encuentro sexual.

La fuente al respecto está en: Santiván, 1955, p.p. 229- 236.

conclusiones que el que se vacuna inocular su sangre de un morbo espantoso, (...), se sifiliza, se tuberculiza, voluntaria y estúpidamente.” (No se vacune el pueblo! Contra la vacuna obligatoria., 2.a. quincena de abril, 1905)

Incluso llegaron a recomendar inusuales métodos como el silbar para aliviar los problemas del sistema digestivo. Métodos que tenían por fin la exploración de nuevas vías para tratar la propia salud sin magras consecuencias y gastos, a la vez que fáciles de llevar a efecto. Dado que “...es mucho más agradable quitarse de encima los males silbando alguna cosa alegre, que no gastándose el dinero en medicinas, no todas eficaces ni todas convenientes.” tal como señala en *El silbido y la digestión* (1904 s/p).

En el camino a la regeneración presente en el anarquismo como el naturismo la batalla fue grande. Por ello y como ya se describió, al ser la revolución integral el cambio comenzaba desde el individuo. Debido a esto procuraron desarraigarse de todos los vicios degradantes que la sociedad ofrecía, el alcohol entre uno de ellos. Práctica muy arraigada en la sociedad nacional y especialmente popular; por eso, antes de la revolución se debía revolucionar el sujeto mismo. Así, la campaña contra el alcoholismo fue motor de los libertarios y de todas las tendencias socialistas antes de la llegada de las ideas anarquistas al territorio nacional. Con respecto al anarquismo, podemos apreciar en *Sombras Contra el Muro* el caso del alejamiento de muchos libertarios del funesto vicio:

Dejó el vaso de vino, a medio concluir, sobre la mesa, y allí quedó. El hombre no puede ser sólo un depósito de vino o de caca, hay algo que hacer, tú puedes hacer algo de ese algo, ¿qué hacer?, no estés jodiendo, ¿qué puedo hacer yo, fuera de hacer zapatos y tomar? Tú no lo puedes hacer todo, tampoco haces todo el zapato, pero puedes ayudar. Empujó el vaso un poco más allá. Nunca había pensado en que podía hacer algo más. (Rojas, 2013, p. 25)

O: “Víctor lo creyó y gracias a la sociedad futura, que no conocía ni conocería, dejó de beber y aprendió a cortar el pelo y a afeitarse.” (Rojas, 2013, p.30)

La revolución total implicaba un cambio fundamental en el humano siendo este el poseedor de una nueva cultura y nuevas prácticas donde ‘la idea’ era el motor de la existencia. Por ello la moralidad en estos desbordaba a tal nivel que incluso, los hubo vegetarianos:

...hay gente joven que ha oído hablar de libertad, esa gente joven quiere que el ser humano llegue a ser algo, no saben cómo hacerlo, y esa gente joven es, además, pobre, si fuera rica no pensaría en necedades, y no tiene, a veces, a donde ir, no les gusta beber o han dejado la bebida, no hacen deportes porque los domingos los dedican a ir a los centros de estudio, o van a las carreras, son un poco puritanos, algunos hasta son vegetarianos.” (Rojas, 2013, p. 26)

3.5 Vegetarianismo libertario: Existencia y prácticas vegetarianas

Pasaremos a visibilizar la existencia del vegetarianismo en el movimiento libertario chileno, para posteriormente adentrarnos en las ideas/motivaciones basales que estos poseyeron para adscribir a tal tipo de alimentación.

Teófilo Dúctil señalaba desde el periódico *La Batalla* la capacidad del vegetarianismo para ser incorporado indistintamente en numerosas concepciones: “Las ideas modernas han aceptado el vegetarianismo como irrefutable dogma; quizá para demostrar la humanidad de ellas o quizá por táctica de proselitismos. De estas modernas ideas podríamos citar algunas: Anarquismo, Espiritismo, y creo que hasta el Teosofismo.” (1914 s/p). En tal sentido es que entre los vegetarianos anarquistas pueden nombrarse, entre otros, a: Escobar y Carvallo, Luis Ponce, José Novoa Orellana, Armando Triviño (Lagos, 2013, p.290), Augusto Pinto, Teófilo Dúctil.

Ejemplo de su presencia son algunos pasajes de *La Oscura Vida Radiante* de Manuel Rojas, que evidencian que aun siendo una práctica que caló hondo dentro del campo ácrata no fue absorbida por la mayoría: “A ese conventillo lo llamaban El Tirapié; por ahí por Nataniel abajo está. Ahí aprendí a trabajar de zapatero con un maestro que no tomaba alcohol ni comía carne, anarquista. Aprendí a trabajar y me fui. El maestro se murió: le dio tuberculosis. Pero me enseñó a no tomar. La carne si me gusta siempre.” (Rojas, 2007, p. 88).

Pero siendo el anarquismo de comienzos del siglo XX un movimiento esencialmente popular (Grez, 2007, p. 183), la precaria situación de este sector a comienzos de siglo XX era lamentable, fuertemente azotado por la “cuestión social” el hambre no dejó de ser una constante. Tal situación lleva a pensar si es que teniendo

muchos siquiera con qué alimentarse, pensarían en regodearse ante la posibilidad de saciar su apetito. Bien lo elucubra aquello Manuel Rojas:

Sabe que tiene algo como vergüenza, mezclada con desesperación y tristeza, sensación que experimenta cada vez que tiene hambre y debe comer lo que le dan, no lo que quiere comer; (...) ¿por qué está ahí, qué motivos tiene para haber ido, fuera del hambre? Aunque ¿qué le importa a un hambriento estar aquí o allá? Le importará estar donde pueda comer, y eso es lo triste, tener que estar en un lugar sólo porque ahí tiene la posibilidad de comer. (Rojas, 2007, p. 15)

Por su parte José Santos Gonzáles Vera en su novela autobiográfica, *Cuando era Muchacho*, igualmente visibiliza la existencia de estos antiautoritarios vegetarianos. Uno de estos es el caso de un zapatero²¹ que solo se alimentaba de la masa de las empanadas, más no de su relleno:

Un domingo le hallé comiendo empanadas, de pie, cerca del horno. Lo encontré raro. Lo que me extrañó fué que comiera sólo la masa. Echaba el pino al suelo.

Alguien comentó:

-¡Pero usted bota lo mejor!

-No como cadáveres.

No supe qué pensar. Jamás vi a nadie que no saboreara el pino. Lo encontré raro. El habló largo sobre la carne. Comerla era costumbre bárbara y a él sabíale a muerto. Le oyeron sonriendo, más ninguno lo imitó. (1956, p. 49)

Otro es el caso de un abstemio obrero de oficio pintor, 'el pintor Valdebenito', con quien tuvo la oportunidad de dialogar gustosamente y que entre otras le mencionó:

Sí, también está dicho cómo será la sociedad futura... sin mandones, sin dueños, sin leyes. En ella nos respetaremos... el trabajo será mediante el libre acuerdo... habrá buenas cosas... todos tendrán vestidos decentes. ¡La vida será muy hermosa! (...)

Dejaba esto y me ofrecía higos secos...

²¹ Aunque no podemos aseverar completamente que haya sido libertario, varias pistas nos guían ahí. Una de ellas es su oficio de zapatero, muy común entre afines a las ideas ácratas; otra, como lo describe J.S.G. Vera: un hombre de ideas nuevas distanciado de la idea de patria, por ejemplo.

-¡No hay como los vegetales! La carne es causa de pudrición, es cadáver puro.
(González, 1956, p. 109)

A su vez nos interioriza en la vida de un ya citado anarquista y vegetariano español: Teófilo Dúctil Pastor y Amado, quien una vez llegado a la capital contacta con su único conocido: “Prida (quien) le llevó a su casa, en la cual vivía también Abelardo Bustamante. La comunidad era vegetariana y disponía de un saco de higos secos que, para librarlo de las ratas, suspendía de la viga al salir de mañana.” (1956, p. 153).

Además, rememora que al poco tiempo de convertirse en administrador de la revista Selva Lírica, debió hacerse vendedor callejero de esta, por ello alude “Viajé a Valparaíso y me hospedó Zoilo Escobar, poeta anarquista, vegetariano, que preparaba jugos exquisitos.” (1956, p. 177).

Escobar y Carvallo fue otro célebre vegetariano y libertario. Fernando Santiván nos cuenta que viéndose en problemas en la Colonia Tolstoyana de San Bernardo, Escobar no dejó de apoyarlo fervientemente de numerosas formas, entre ellas, lo invitó numerosas veces a su casa, donde pudo presenciar la alimentación a la que este adscribía:

Con frecuencia me invitaba a comer a su casa. Sentábamonos ante una pequeña mesa, situada bajo la sombra de un árbol, y allí, ante una variadísima exhibición de platos vegetarianos, agrupados sobre blanco mantel, desarrollaba Alejandro interesantes disertaciones. Como no tenía servidumbre, ni lo permitían sus teorías sociales, atendían la mesa su mujer y la cuñada. Ellas nos servían sabrosas ensaladas de cebollas y tomates, jugos de frutas, duraznos, sandías, melones. No faltaban, a veces, sopas de hortalizas y legumbres, con perfumes de campo chileno.

-Sírvese, compañero -me decía Escobar-. A usted no le extrañarán estas comidas naturistas. (1955, p. 228)

A su vez, M. Rojas nos habla de su encuentro con José Encarnación Novoa Orellana en Valparaíso. Este último al ofrecerle hospedaje en su morada le da a conocer que de aceptar, habrá de contentarse con el régimen de alimentación vegetariana, que por lo demás, para nada es insípido: “Quédese aquí, compañero: hay alojamiento y comida para usted. Comida vegetariana, es cierto, pero bastante buena.” (2013, p. 124). Y ya estando con él logró observar lo que implicaba tal alusión, contemplando una diversificada cantidad de platos y alimentos vegetarianos acordes con la época del año; pues la carne

animal en aquel lugar no se consideraba comida, de todo podía y había, aunque evidentemente nada de cuerpos:

Comían apio, berros, lechugas, zapallos, coliflores, todos los vegetales y cereales imaginables, frijoles, lentejas, garbanzos, maíz, arroz, en ensalada, en guisos, en sopas, en tortillas, en pasteles, crudos y cocidos, los vegetales; y frutas, frescas, en compota, en mermeladas, en ensalada. Y comían allí otras personas, invitadas por esa noche o pensionistas regulares; pagaban algo o aportaban su propia comida, atados de rabanitos o de zanahorias, brazadas de espinacas y de acelgas, decenas de cebollas o de betarragas, kilos de porotos, tajadas de zapallo, sandías cuando era verano, manzanas en otoño, duraznos en primavera, paltas en invierno, lo que encontraban o lo que les gustaba, de todo menos carne, nada de cadáveres. (2013, p. 125)

Por otro lado –aunque necesario para proseguir con la exposición–, la extensiva influencia de León Tolstoi a comienzos del siglo XX en nuestro país permitió que se llegaran a conformar dos intentos de ‘Colonias Tolstoyanas’: Pío IX y San Bernardo. En estas, todos eran vegetarianos, abstemios y nadie fumaba. Así lo confirmó Benito Rebolledo comentado a Fernando Santiván la experiencia de la Colonia de Pío IX: “Vivíamos en común, como ya te he dicho, todos éramos vegetarianos; no bebíamos licores ni fumábamos, lo mismo nuestras mujeres. Era la misma vida que hacían Uds. (Colonia de San Bernardo), a excepción del voto de castidad.” (1997, p. 206) También lo menciona y revalida Escobar en sus *Memorias*: “Todos eran abstemios y vegetarianos; y nadie fumaba” (2005, p. 412)

En tal sentido y referente a la alimentación vegetariana en las colonias tolstoyanas hay varios pasajes que nos exponen lo señalado. Por ejemplo el caso de F. Santiván, quien al ser ayudado por una vecina en la colonia de San Bernardo mientras cocinaba, esta queda asombrada al conocer las preferencias alimentarias de los colonos:

Una cazuela debe llevar güenos aliños p'al gusto. . . Pimienta, comino, perejil y unas cucharadas de “color”. . . ¿Aque se le olvidó comprar pimentón pa la grasa?

-Ciertito. . . Pero..., mire, vecina. Nosomos partidarios de los aliños. Dicen que caen mal al estómago. . . Preferiríamos una comida vegetariana. . ., sin grasa, sin carne.

Doña Rosalía quedaba en suspenso, mirándome con asombro.

-¡Ah, ya compriendo! . . . Comida con pura hortaliza.

¿Pero no ve, mi alma, que se van a poner tísicos? . . . ¡Pa la sustancia hay que echarle carne! ¿Van a comer puro pasto?..., ¿como los bueyes? . . . : ¡Bien decía yo que a estos guainas les faltaba una chaveta! . . . (1955, p. 143)

De la misma manera Benito Rebolledo da cuenta de una particular situación vivida por los colonos de Pío IX. Habiéndose insertado un espía en su colonia con el fin de intentar conocer si es que estos tramaban “atentados”, les hablaba reiteradamente del tema a los colonos, quienes se burlaban y reían al respecto. Emulando tal cuestión con su alimentación vegetariana le mencionó Escobar al mismo: “Compañero, le decía Alejandro, si nosotros no matamos ni pájaros para alimentarnos, menos vamos a matar hombres...” (1997, p. 209). Luego de visitarlos periódicamente, el espía terminó por simpatizar con ellos. El superior que le dio la tarea al agente, lo interroga para darse respuestas, a lo que este responde similarmente a lo enunciado por Escobar: “¿Qué atentados van a fraguar, señor, estos pobres! ¡Si no comen cazuela por no matar las gallinas!... Viven con brotes de lechuga y zanahorias crudas!” (1997, p. 209).

Con base en las fuentes esbozadas podemos confirmar que el vegetarianismo no pasó inadvertido, lo que se vislumbra y hace patente en el momento en que noveles comienzan a incursionar, quienes como cualquier principiante buscan un poco de orientación. Por ello mencionaron en *Tierra y libertad* que iniciarían un proceso de sección de “Cocina vegetariana” con recetas realizables a bajo costo y en concordancia con la época del año:

A pedido de algunos vegetarianos novicios, hemos resuelto abrir la presente sección de cocina vegetariana.

Insertaremos aquí recetas fáciles de preparar, que no exijan ni muchos aparatos ni mucho costo y que estén en consonancia con la estación y con la época en que los diferentes frutos se cosechan.

Tomaremos esas recetas de nuestros colegas extranjeros que propagan el sistema natural de vida, o de libritos especiales de cocina vegetariana; en todo caso citaremos la procedencia.

Empieza ahora el tiempo de la frutas; nada más natural entonces que nos ocupemos de alguna de ellas, de alguna de esas que por sí solas reúnen cualidades alimenticias y

medicinales de gran valor y que, si queremos hasta pueden servirnos de alimento exclusivo durante la temporada de su madurez. (Cocina Vegetariana, 1906)

Con todo, es evidente que la existencia y práctica del vegetarianismo dentro del movimiento libertario fue un hecho ineluctable y que penetró en parte de los más reconocidos practicantes de la causa libertaria en los inicios del siglo XX chileno.

3.6 Ideas de la adopción del vegetarianismo en los ácratas criollos

Pero ¿cuál era la justificación de la adhesión a tal método de alimentación dentro del movimiento libertario? ¿Fue comprendido solamente en su dimensión alimenticia natural y acorde a los positivos valores humanos, o llegó a formar parte de una incipiente concepción de libertad no sólo humana, sino que también animal? Al parecer fue un vasto y diversificado compendio, es por ello que enunciaremos y describiremos cada una de las miradas al respecto.

Como bien logramos apreciar, el vegetarianismo bebió fundamentalmente del naturismo, desde donde se le consideraba el régimen alimentario natural del humano en tanto sus concepciones biológica y moral.

Confirmando la primera idea expusieron desde el *Tierra y Libertad*, definiendo: “...el Vegetarianismo (...) (como la) alimentación natural del hombre.” (La Nueva Redención, 1905 s/p) O Escobar y Carvallo desde el mismo periódico: “alimentación natural, de vegetales, frutas y legumbres” (2.a. quincena de diciembre, 1904). O en diferentes términos, pero concibiendo la misma idea desde *El Faro* exponían: “y el vegetarianismo (...) (no es) otra cosa que el acercamiento a la Naturaleza, Madre Sabia i fuente única de la Vida, de la Salud, de la Ciencia i de la Felicidad!” (La Redacción, 1902). Nuevamente desde el *Tierra y Libertad* en uno de los artículos extranjeros se mencionaba que es el vegetarianismo, sin más, “...el régimen normal del hombre...”; pero debido a la arcaica costumbre de ingerir carne animal el organismo llegó en cierta medida a sentir su necesidad (Pascal, 1905). Y mezclando lo perjudicial de la carne con el realce de la vida y valores positivos humanos, mencionaba el mismo que aunque los necesarios nutrientes pudieran obtenerse mezclando una dieta de carnes y vegetales, la crítica a la carne radica en: “...que –aparte de la cuestión de conmiseración para con el pobre animal- contiene venenos orgánicos en cantidad considerable” (Pascal, 1905 s/p).

En la misma dirección otro artículo extranjero mencionaba que quien se aleja de la carne, lo hace igualmente del envenenamiento progresivo que conlleva la disminución de su esperanza de vida, afirmaban citando a Séneca que “Él hombre no muere él mismo, se mata” (Hochard, 1906 s/p) Por esto, la mejor forma de detener tal autodestrucción es modificando el sistema alimentario empleado adhiriendo al innato, que no es otro que el régimen vegetariano, proveedor de “los mejores resultados para la fuerza muscular y para el trabajo intelectual.” (Hochard, 1906 s/p). Nuevamente Escobar desde *El Faro*: “Yo i el señor Forga somos vejetarianos, enemigos del consumo de la carne de animales, como alimento humano; entre otras razones, porque semejante grosero *hábito*, es antinatural, indecente (...), demasiado *animal*, propiamente hablando, i criminal en alto grado.” (1903 s/p)

Pero siendo inobjetable tales posturas, nos conformamos con lo evidenciado y dicho al respecto. Pasaremos a la cuestión que pretendemos develar.

El anarquismo, al postular una vida sencilla y natural hizo que muchos libertarios vivieran en concordancia sólo con sus necesidades más elementales, llevando a cabo vidas frugales alejadas de lujos y excesos. Al decir de Christian Ferrer, muchos ácratas ya asimilados completamente en sus ideas buscaban “...purgarse de una “vida falsa”, o dotada de privilegios y oropeles que se volvían, en la nueva etapa consciente de la persona, sin sentido.” (s.f., p. 27) Por ello y para el caso español, nos dice Javier Navarro que una de las vertientes del acopio del vegetarianismo fue una reacción contra los excesos, en tal sentido referido a la alimentación: la gula. La otra respondía a la idea de que el consumo de carne favorecía los instintos perversos y violentos del ser humano (Lagos, 2013, p. 291). Esta última visión fue la que hizo suya Reclus, por su parte Tolstói postuló ambas.

T. Dúctil nos menciona que las fundamentaciones que pudieran darse sobre la aceptación del régimen vegetarianista o alimentación natural del hombre dado en las diversas especialidades del conocimiento científico, siempre han de poseer un fundamento sociológico propio. Más allá de las argumentaciones propiamente científicas de si es acorde o no a nuestro organismo. Por ello es que aludía:

No trataré aquí de mostrar las inciertas afirmaciones de los vejetariano-sociólogo, sólo diré que ni Tolstoy, ni Reclus, ni Chau, ni Rusó han sido ni químicos ni biólogos. Más,

si estos sabios han tenido opiniones acerca de ello, ellas se deben mirar bajo el punto sociológico a que pertenece.

Podría probar, al no ser supérfluo, que las argumentaciones de estos sabios no importan nada a la química y biología. (1914 s/p)

Por otro parte, siendo la libertad y solidaridad pilares inherentes del anarquismo, así como también la crítica al sistema en tanto explotador y opresor, al parecer era cuestión de tiempo que la solidaridad por las ansias de libertad fueran extendidas por algunos anarquistas hacia quienes también sufren la ignominia del mismo: el reino animal no humano. En tal sentido, como ya pudo apreciarse dentro del extenso abanico de los más reconocidos propagandistas y practicantes anarquistas, fueron Reclus y Tolstói (al parecer) quienes más tempranamente proclamaron su adhesión al vegetarianismo a la vez que hicieron propaganda por el mismo dentro del universo libertario conocido. Y puesto que la libertad -como aludiera Bakunin- para cualquier humano es concebida en el ideal libertario en su dimensión personal como un “no ceder su pensamiento o su voluntad a ninguna autoridad sino a su propia razón y a su propia comprensión de la justicia” (García, 2008, p. 163). Y en su dimensión social el librar completamente de toda esclavitud a todo ser humano para que esta libertad individual se extienda al infinito, se entiende que se haya llegado a integrar a los animales no humanos en dicha concepción, pues al decir de C. Ferrer: “... sus prácticas son incompatibles con el dominio en cualquiera de sus formas.” (2005, p. 14).

Por otro lado, Kropotkin en *La Moral Anarquista*, nos habla de la misma sustentada en la solidaridad devenida de sus investigaciones sobre el reino animal. Primeramente desmitifica el origen en el proceder humano, ya que todos -desde el egotista hasta el altruista- obran en base a un placer. Siendo fieles a su conciencia personal, el afán es librarse de una molestia y encontrar satisfacción en la consecución del actuar.²² Aunque ello no hace que todo acto sea irrelevante, no existiendo una concepción del bien y el mal que poder sustentar; ya que la moral es un proceso que se remite a todo animal -incluyendo al humano- cuya máxima es preservar la propia especie obrando en la búsqueda del mayor beneficio colectivo, y aunque el grado de esta pueda variar, en esencia

²² “Buscar el placer, evitar el dolor, es el hecho general (otros dirían la ley) del mundo orgánico: es la esencia de la vida.” Kropotkin, 2008, p. 23

es inmutable. Por eso nos menciona Kropotkin que quien llegue a comprender a cabalidad tal principio no se lo reservará sólo para su especie, sino que lo prolongará a los otros reinos: “Y el hombre (...) extenderá sus principios de solidaridad a toda la especie humana y hasta a los animales.” (2008, p. 29). Esa solidaridad pregonada fervientemente por el anarquismo es (pensamos) una de las tantas explicaciones de que el vegetarianismo haya surgido prontamente en las filas ácratas. Y esa apreciación se ve reforzada con lo siguiente, ya que la moral que captura Kropotkin en su estudio y observación del reino animal queda resumida concluyentemente en la siguiente máxima: “*Hagamos a los otros lo que quisiéramos que hicieran por nosotros en las mismas circunstancias.*” (2008, p. 30).²³ Para Kropotkin tal moralidad sobrepasa por mucho a la ética filosófica y religiosa cristiana.

¿Y de dónde es que nace tal sentimiento de moralidad? De la empatía. Posicionándonos en el lugar del otro concebimos en nosotros la injusticia de la que es presa y sufre y por tal solidarizamos. Imaginamos, sentimos, vivimos la afrenta y por eso “el sentimiento de solidaridad es el rasgo predominante de la existencia de todos los animales que viven en sociedad.” (2008, p. 32). Así, solidaridad y libertad fueron comprendidas totalmente.

Volviendo al ámbito local, Escobar y Carballo llegó a esbozar la necesidad de la completa liberación animal, una libertad que integra a los animales no humanos. Así lo expresó en los siguientes pasajes en *Tierra y Libertad*:

Todo organismo que nace a la vida, tiene ciertos derechos inalienables, que nada ni nadie puede desconocer ni negar... Es lei de la existencia.

El ave, con haber sido dotada de alas por la sabiduría y voluntad de la Naturaleza, tiene derecho ilimitado al espacio que le rodea...

El pez, en razón de la naturaleza de su organismo, tiene derecho indiscutible a la estencion de las aguas.

Los animales y el hombre, por su modo de ser y de vivir, tienen también derecho a la libre exploracion y disfrute de la tierra.

²³ Piotr Kropotkin, *La moral*, p. 30. Cursivas en el original.

Y todos los seres de la creación, nacen con el derecho incuestionable de respirar el aire que nos rodea y envuelve sin control ni limitación alguna.

Hai, pues, ciertos derechos innatos, congénitos, cuya procedencia arranca de la vida misma, de las leyes de la existencia!

El goce de todos estos derechos naturales, no es posible sin esta condición: la libertad!...

Quienquiera que coarte la libertad de acción o de vida de un organismo viviente, no solo es un tirano o un opresor, sino un criminal y un asesino!

En efecto, criminal es todo atentado contra la vida, todo acto inhibitorio contra la libre facultad de moverse y reproducirse, de crecer y de subsistir de cualquier organismo.
(1904 s/p)

En la misma línea se expuso en el *Verba Roja* un cuento sin autoría denominado: “La Libertad. Cómo la conciben los pájaros”. En el que se nos relata la historia de un niño que, motivado por la dicha de poseer aves de mascotas, roba los polluelos a una joven pareja de aves situadas en un árbol cercano a su morada. Pareja de jilgueros que atendidas de la situación no dejan en ningún momento de visitar a sus polluelos y llevarles el alimento necesario, sin dejar de lado la posibilidad de liberar a sus retoños:

Llegábanse a ellas los jilgueros y procuraban forzar los mimbres con sus garras y con sus picos; después, viendo lo inútil de su afán, abrían las alas y se alejaban rápidos, silenciosos, sin que un gorjeo alegrara su viaje.

A poco volvían, trayendo alimento y agua a sus hijos. Estos avanzaban hasta el límite de su prisión con las bocas amarillosas, de par en par abiertas. Metían sus padres el pico por los huecos de los barrotes e iban depositando en aquellas bocas glotonas, simientes y granos machacados, gotas de agua que aun conservaban la frescura del manantial.” (La Libertad. Cómo la conciben los pájaros, Cuento, 1926 s/p)

Ante la imposibilidad de liberar a sus crías, los pájaros –nos dice el cuento– “A veces ponían en Manolo sus ojos negros, rencorosos, ardientes... El muchacho reía y los pájaros se alejaban con temblores de odio en las pluma.” (La Libertad. Cómo la conciben los pájaros Cuento, 1926 s/p)

Es la libertad la que tan afanosamente les fue negada, la privación de desarrollarse según la naturaleza lo había dispuesto, enclaustrados sin posibilidad de extender sus alas

en el cielo: “Ya los cautivos recorrían la jaula con planta firme y presurosos; sus alas se abrían en traza de volar, ¡Triste vuelo que sólo llegaba hasta la techumbre de mimbres, desde la cual se dejaban caer los pajarillos, estirando el cuello hacia los azules del espacio, donde cabeceaba el sol!” (La Libertad. Cómo la conciben los pájaros, Cuento, 1926 s/p).

El mismo Escobar desde *El Faro*, hacía notar (sin saberlo quizás) la máxima que Kropotkin captura del reino animal:²⁴

I qué se dijera si en un matadero, cuando acorralan los inocentes animales para ser degollados... en el momento en que ellos se resisten, instintivamente, i lanzan al aire en su no aprendido idioma, gritos de espanto i desesperación: que se diría si en ese instante nosotros, vegetarianos, apareciésemos en la escena, tratando de amansar i de sosegar a los rebeldes animales que no hacen mas que defenderse i manifestar así su protesta i su derecho a la vida?

Se diría que hacíamos el papel de Júdas...

I mui bien dicho. (Escobar, 1903 s/p)

En el mismo expone con lucidez lo que es un anarquista vegetariano, pues contrario al vegetariano a secas que “... cree jeneralmente que con el abandono del consumo de la carne de animales muertos i sus preparaciones, además el destierro del alcohol, el cigarro y otros excitantes, ya estará rejenerada la humanidad. (...) (Todo esto es porque) “solo conoce un lado de la cuestión!” (1903 s/p). Pero quien también asume el anarquismo visualiza la problemática de forma más profunda y, en consecuencia, una solución más radical. Ya que solo a partir de derribar la sociedad que explota y domina podrá regenerarse el humano, volviendo a “...la Naturaleza quien nos libre de sus dolencias crónicas, para dejarnos sanos y puros, y rehabilitarnos en nuestras labores.” (1903 s/p).

Y es que, al parecer, realmente llegaron a concebir al régimen de alimentación vegetarianista en su aspecto ético más radical, contrariando la domesticación masiva que degenera al animal no humano de sus prácticas y aparta de su desarrollo y entorno natural, propiciando un régimen sólo funcional al humano, antitético a la libertad propugnada por el anarquismo e ideal de vida armónica y natural. Por ello, desde *El Sembrador Suplemento* denominaron a tal sistema en el que se desarrollan los demás

²⁴ “Hagamos a los otros lo que quisiéramos que hicieran por nosotros en las mismas circunstancias.”

animales no humanos como un: "...régimen de esclavitud (al) que les obligan los hombres". (Edragal, 1926 s/p).

4. Palabras finales

Debido al recorrido presentado sostenemos que un pequeño esbozo de libertad animal no humana surgió entre los fundadores de la idea en territorio criollo. Mínimo, pues por una parte era -como pensamos- muy probable que bebiendo de la solidaridad y libertad tan fervientemente rehabilitadas por los ácratas su discurso fuera ampliado. A la vez que siendo el vegetarianismo un tema no muy relevante para los libertarios nacionales, las fundamentaciones de su adopción parecieron remitirse al ideal de vida sana y bondad humana. Aunque, bien pequeñamente, afloró una concepción de libertad animal no humana, incluso contrariando el uso de los demás animales para el exclusivo goce humano y de privarles la libertad en su medioambiente natural. Eso nos da cuenta de que existió en un reducido, tal vez ínfimo sector de los libertarios criollos, la idea de la libertad animal en extenso hacia los demás animales no humanos. No es posible, dadas las fuentes consultadas, poder conocer qué tipo de vegetarianismos practicaron en particular, pero lo más probable es que hayan fluctuado entre ovo-lacto vegetarianismo y vegetarianismo estricto (en sus distintas variedades: crudismo, frugivorismo, vegetalismo, etc.). En cualquier caso, lo que nos parece relevante es la existencia de estos particulares vegetarianismos y su articulación con las ideas nodales anarquistas. En ese sentido, no postulamos que haya surgido una concepción de ética animal antiespecista,²⁵ esto es, la idea de que la discriminación o trato desfavorable en base a la especie es injustificada, lo que comportaría la práctica del veganismo²⁶ y eliminaría toda posibilidad de cualquier uso, posesión, sujeción animal no humana con fines antropocéntricos. En cambio, sostenemos que llegó a desplegarse un discurso y crítica más allá de lo propiamente alimenticio en relación a la explotación animal. Un andar más allá de la crítica primaria y

²⁵ Lo que lleva inherentemente y como mínimo la práctica del veganismo: la postura ética que rechaza el uso de los animales para los diversos fines humanos. Entonces, dentro del veganismo se asume una alimentación vegetariana estricta libre de todo producto animal. Además de no consumir ni participar en los demás 'usos' que involucren a los animales no humanos, como podrían ser circos con animales, productos testeados en ellos o vestuario realizado con sus pieles u otro extraído de su cuerpo.

²⁶ Aunque es posible que algunos de los sujetos estudiados hayan realizado alguna forma de veganismo, no nos es posible dadas las fuentes existentes aventurarnos en tales especulaciones.

común de ver que no solo en lo alimenticio las formas de explotación, dominación y sujeción hacia los demás animales no humanos son perpetradas.

Así, el vegetarianismo libertario fue un diversificado compendio de ideas y fundamentaciones. Una de las tantas manifestaciones de la heterogeneidad y diversidad del anarquismo: de su constante movimiento y apertura a saberes, prácticas, que puedan ayudar a la emancipación y a una vida libre de jerarquías y autoridad. Y es quizá por ello, porque "...sostienen y transmiten saberes impensables, o al menos inaceptables, por otras tradiciones teóricas que se pretenden emancipatorias. (Es) En el resguardo de ese saber antípoda (donde) reside su dignidad y su futuro." (Ferrer, 2005, p. 14).

Bibliografía

- Anónimo, (2013). *Desierto*, En algún lugar de América Latina: L'Anomia,
- Bakunin, M. (s.f). *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Libros de Anarres. Recuperado de http://www.fondation-besnard.org/IMG/pdf/Bakunin_Dios_y_el_Estado_PDF.pdf
- Baltrol, (27 de febrero, 1927). El Culto de la animalidad. *El Sembrador Suplemento*.
- Cappelletti, A. (s.f.). *La ideología anarquista*. Sin ciudad: ni editorial.
- Cocina Vegetariana. (2.a. Quincena de noviembre, 1906). *Tierra y Libertad*.
- D'Auria A [et.al.]. (2007). *El anarquismo frente al derecho*. Buenos Aires: Libros de Anarres,
- Dr. Th. Pascal (miembro de la sociedad Vegetariana de Francia). (1. a. quincena de marzo, 1905). El Vegetarismo. *Tierra y Libertad*.
- Ductil, T. (1.a. quincena de agosto, 1914). El vegetarianismo. *La Batalla*.
- Edragal. (9 de Enero, 1926 Año I N°3) Naturismo. *El Sembrador Suplemento*.
- El silbido y la digestión. (2.a. Quincena de setiembre, 1904b). *Tierra y Libertad*.
- Escobar Carvallo, A. (N° 58, 2005) Memorias, *Revista Mapocho*.
- Escobar y Carvallo, A. (1903). Anarquismo y Espiritismo (Réplica a la señora Lia). *El Faro*.
- Eskobár y karbayo, A. (2.a. quincena de diciembre, 1904a). Mi curación por el agua... Hacia la verdad. *Tierra y Libertad*.

- Eskobár y Karvayo, A. (22 de mayo de 1904b N°45). *Tierra y libertad!.... 'Tierra y Libertad.*
- Esper. (2.a. quincena de febrero, 1906) *Naturaleza. 'Tierra y Libertad.*
- Ferrer, Ch. (s.f.). *Cabezas de Tormenta.* Buenos Aires: Libros de Anarres.
- ____ (Compilador). (2005) *El lenguaje libertario*, La Plata: Terramar.
- Garcés, M. (2003) *Crisis social y motines populares en el 1900.* Santiago: LOM.
- García Moriyón, F. (2008) *Del Socialismo Utópico Al Anarquismo.* Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Godoy Sepúlveda, E. A. (2011) *Lucha temperante Y 'Amor Libre'. Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX, Cuadernos de Historia, (34) p.p. 127 – 154.*
- Grez, S. (2007). *Los anarquistas y el movimiento obrero*, Santiago: LOM.
- Grupo Naturista –Harmonista de Santiago de Chile. (2 de setiembre, 1904 N° 4a). *Jerminal.*
- Kropotkin, P. (2008). *La moral Anarquista y otros escritos.* Buenos Aires: Libros de Anarres. Recuperado de http://www.fondation-besnard.org/IMG/pdf/Kropotkin_Moral_anarquista_URSS_libro_PDF.pdf
- La Libertad. *Cómo la conciben los pájaros (Cuento).* (Diciembre, 1926b). *Verba Roja.*
- La Nueva Redención. (2.a. quincena de febrero, 1905). *'Tierra y Libertad.*
- La Redacción. (Diciembre, 1902 N°5). *Contestando a una opinión ilustre. El Faro.*
- La Redacción. (Marzo, 1905 N°1) *Qué Hacer. La Agitación.*
- La Redacción. (Noviembre 1902 N° 4.) *Ampliando la Labor. El Faro.*
- Lagos Mieres, M. (2014) *¡Viva la anarquía! Sociabilidad, vida y prácticas Culturales Anarquistas. Santiago y Valparaíso (1890-1927).* Tralkawenu: Witrán Propagaciones.
- ____ (2013). *Experiencias educativas y prácticas culturales anarquistas en Chile [1890-1927].* Santiago: Centro de Estudios Sociales “Inocencio Pellegrini Lombardozzi”.
- Lora Medina, A. (2018) *La vivencia del ideal anarquista en la España de los años treinta. HISPANIA NOVA.* (16). pp. 134-163.
- Malatesta E. (s.f.) *La Anarquía, sin ciudad:* Ediciones Almacigo.

- Montenegro, W. (1982) *Introducción a las doctrinas político-económicas*, México D.F: FCE,
- Morales Muñoz, M. (2011) *Rituales, símbolos y valores en el anarquismo español, 1870-1910*.
- Muñoz Cortés, V. (2009) *Armando Triviño: wobbly*. Santiago: Quimantú.
- ____ (2013) *Sin Dios Ni Patronos*. Valparaíso: Mar y Tierra.
- Naturismo y Deportes. (22 de mayo, 1926a Año I N° 10). *El Sembrador Suplemento*.
- No se vacune el pueblo! Contra la vacuna obligatoria. (2.a.quincena de abril, 1905) *Tierra y Libertad*.
- Pellicer i Paraire, A. (N° 27, 2da quincena de febrero, 1920) *Lecciones de Sociología. Naturaleza. Verba Roja*.
- Pepi, T. (mayo, 1903) *Cantares Libres (Poema)*. *El Faro*.
- Prado, A. (2010) *El Islam como Anarquismo Místico*. Barcelona: Virus Editorial.
- Prof. D.H. hochard, de la academia de medicina de París. (2.a.quincena de mayo, 1906). *Principios de higiene alimenticia. Tierra y Libertad*.
- Rebolledo, B. (N° 42, 1997) Carta de Benito Rebolledo Correa a Fernando Santiván, *Revista Mapocho*.
- Reclus, E. (Vol. V, N°3, marzo de 1901). <A propos du végétarisme>”, *La Réforme alimentaire*. En: A propósito del vegetarianismo, (noviembre, 2012 N°9). *El Sol Ácrata*, Antofagasta.
- Rodríguez Pinto, j. (1996) *Redes indígenas y redes capitalistas. La Araucanía y la pampa en el siglo XIX*, en Heraclio Bonilla y Amado A. Guerrero (editores). Los pueblos campesinos de las Américas. Etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Bucaramanga. Universidad Industrial de Santander, Escuela de Historia.
- Rojas, M. (2013) *Sombras Contra el Muro*. Valparaíso: Ediciones Mal de Ojo.
- ____ (2007) *La Oscura Vida Radiante*. Santiago: LOM.
- Roselló, j. M. (2005a). *El naturismo libertario (1890-1939)*. Cuaderno de Pensamiento. (N°4 suplemento anual). Recuperado de https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/el_naturismo_libertario_-_josep_marc3ada_rosellc3b3.pdf

____ (2005b). El Naturismo libertario en la península ibérica (1890-1939). Ekintza Zuzena. (Nº 32). Recuperado de https://anarkobiblioteka3.files.wordpress.com/2016/08/el_naturismo_libertario_en_la_peninsula_ibrica_1890-1939_-_josep_maria_rosellc3b3.pdf

Santiván, F. (1955) *Memorias de un Tolstoyano*. Santiago: Zig-Zag.

Stirner, M. (s.f.) *El Único Y Su Propiedad*, sin ciudad: a Minúscula Ediciones.

Thoreau, H. D. (1989). *Walden*. Barcelona: Parsifal Ediciones.

Tolstói, L. (2017) *El primer peldaño y otros escritos sobre vegetarianismo*. Barcelona: Editorial Kairós,

Tropie. (23 de enero, 1926. Año 1 N°4). Síntesis anarquista. *El Sembrador Suplemento*.

Un profesor de la normal. (9 de Enero, 1926, Año 1 N°3) El ideal Individual y el colectivo. *El Sembrador Suplemento*.

GIOVANI FRANCISCO BASSALETTI VERGARA

Licenciado en historia por la Universidad Andrés Bello, Concepción-Talcahuano, Chile.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
ESTUDIOS SOBRE ANIMALES

SOBRE LOS ANIMALES: TESIS Y TESINAS

GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE ANIMAL: UN ESTUDIO PARA UNA ÉTICA FUTURA

GENEALOGIA DO CONCEITO DE ANIMAL: UM ESTUDO PARA UMA ÉTICA FUTURA

GENEALOGY OF THE ANIMAL CONCEPT: A STUDY FOR FUTURE ETHICS

Enviado: 16/04/2019

Aceptado: 16/07/2019

Avril Carranza Kuster

Licenciada en Filosofía. Universidad Iberoamericana (México). Laboratorio de Ecología y Conservación de Fauna Silvestre, Instituto de Ecología, UNAM.

Email: avrilck6@gmail.com.

En este artículo se llevó a cabo un análisis genealógico del concepto de animal, es decir, un desglose acerca de cómo el animal es conceptualizado en el imaginario colectivo. Para realizar este estudio se analizaron tres discursos que se consideran pertinentes para entender el origen del concepto: el discurso de la tradición judeocristiana, que establece al animal como un ser inferior; el discurso del imaginario científico, que lo considera un objeto; y el discurso de la filosofía moderna, que lo posiciona como un ser irracional. Esta exploración tiene como propósito mostrar cómo estos discursos alimentan la forma en que conceptualizamos al animal y que mientras sigan haciéndolo no habrá una manera diferente de entender y tratar al animal, aun cuando existen iniciativas que buscan cambiar la relación *animal-humano*.

Palabras clave: genealogía, discursos, concepto de animal.

Neste artigo levou-se a cabo uma análise genealógica do conceito de animal, ou seja, um detalhamento de como o animal é conceptualizado no imaginário coletivo. Para realizar este estudo foram analisados três discursos que se consideram pertinentes para entender a origem do conceito: o discurso da tradição judaico-cristã, que estabelece que o animal é um ser inferior; o discurso do imaginário científico, que o considera um objeto; e o discurso da filosofia moderna, que o posiciona como um ser irracional. Esta exploração tem como propósito mostrar como estes discursos alimentam a forma em que conceptualizamos o animal e que enquanto isso continue sendo feito não haverá uma maneira diferente de entender e tratar o animal, embora existam iniciativas que buscam mudar a relação *animal-humano*.

Palavras-chave: genealogia, discursos, conceito de animal.

In this article, a genealogical examination of the concept of the animal was carried out; a breakdown of how the animal is conceptualized in the social imaginary. In order to understand this concept, the three following discourses, which are considered relevant to comprehend the origin of the concept, were analyzed: the discourse of the Judeo-Christian tradition, which establishes the animal as a lower being; the discourse of the scientific imaginary, which considers the animal as an object; and the discourse of modern philosophy, which assumes it as an irrational being. This exploration aims to demonstrate how these discourses sustain the way we conceptualize the animal, as long as we prevail doing it, mistreat and misunderstood of the animal will linger, even when there are initiatives that seek to change the *animal-human* relationship.

Key Words: genealogy, discourse, concept of animal.

1. Introducción

La relación *animal-humano* es uno de los temas que actualmente competen más a la ética. Aunque el humano haya negado su *animalidad* y se mantenga apartado de la vida silvestre, no está exento de tener contacto con el animal; él mismo es un animal. Basta con observar el entorno para dar cuenta de la relación: los animales que las personas adiestran, los animales con los que los laboratorios experimentan, con los que la gente viste e incluso con los que habitan en el entorno, son sólo algunos ejemplos de la relación. Sin embargo, a pesar de que hay un vínculo innegable e inevitable entre el humano y el animal, existe una diferencia, un límite o una grieta entre ambos que hacen del animal frente al humano un *otro radical* (Derrida, 2002), un ser mudo y misterioso que no puede comprenderse.

En consecuencia, la diferencia que en un principio parece algo superficial y evidente como, por ejemplo, la falta de habla, gradualmente se convierte en una fisura abismal que va más allá de la comunicación verbal, lo cual reduce al animal a algo ajeno o extraño frente al humano. Como lo expresó el filósofo Michel de Montaigne en su *Apología de Raimundo Sabunde* refiriéndose a los animales: “condenamos todo lo que se nos antoja extraño, haciendo lo mismo con lo que no comprendemos” (de Montaigne, 1984). El habla es sólo un factor inicial en la diferencia entre el animal y el humano, pero la extrañeza y la incomprensión de lo desconocido del animal, hacen a la separación más profunda y problemática, lo que desencadena acusaciones irreflexivas a lo que no puede ser explicado. El problema anterior resulta pertinente puesto que, aun cuando el animal y el humano comparten un origen y un espacio, la relación entre ambos está articulada de un modo particular que los separa. El humano, al no poder entender al animal, actúa sobre él con base en un juicio que únicamente recalca la diferencia entre él y el animal. En consecuencia, tal discernimiento no permite que haya una reflexión sobre por qué actúa de cierta forma ante lo inexplicable y por qué no podría actuar de otra manera.

Es entonces cuando surgen las preguntas: ¿cuál es la causa del juicio que el humano hace sobre el animal? y ¿por qué a partir de ese juicio el humano tiende a rechazar lo relacionado con el animal? Las respuestas parecen radicar en distintos discursos que a lo largo de los siglos, históricamente se han reproducido y arraigado en la moral humana y, por lo tanto, en la forma de entender y tratar al animal, lo cual lo reduce a un ser inferior, objetualizado e irracional. No obstante, para comprender la manera en la que la tradición

ha entendido y conceptualizado al animal, es preciso intentar dirigirse a lo más radical: a lo que sostiene a la lógica sobre cómo se ha entendido al animal.

Por lo mismo, el artículo expone una *genealogía del concepto de animal*, un estudio sobre cómo el animal ha sido pensado a partir de tres discursos que considero fundamentales para entender el origen del concepto, mismos que serán analizados junto con sus consecuencias. El fin de este ejercicio es realizar una descomposición del concepto de animal. En primer lugar, el escrito muestra una exploración de lo que el discurso religioso judeocristiano ha establecido respecto a la relación *animal-humano*, posicionando al primero como un ser inferior que debe ser dominado por el humano. En segundo lugar, el texto analiza el planteamiento del discurso del imaginario científico sobre el animal, como un objeto únicamente útil para el humano. Finalmente, el artículo examina el discurso de la filosofía a partir de la modernidad, que posiciona al animal como un ser irracional (Derrida, 2002). Hacer esta genealogía sirve como una forma de rastrear por qué el animal es conceptualizado de acuerdo con las formas anteriormente mencionadas. Si bien el juicio que se realiza sobre el animal está respaldado por una serie de discursos, también hay intentos de plantear maneras distintas de tratar al animal, en respuesta al trato que han recibido en lugares y actividades como los circos, los mataderos, las fábricas, los laboratorios, y los hogares, lo cual está entrelazado con lo dictaminado por el concepto de animal. Por lo mismo, estas iniciativas promueven el veganismo, los laboratorios libres de animales, la detención de espectáculos con animales, la prohibición de la cacería y la comercialización de especies, entre otras iniciativas que favorezcan al animal. De tal modo, la búsqueda por un trato más equitativo con el animal se convierte en una forma distinta de posicionarlo. La razón del apoyo es la premisa de la igualdad entre el humano y el animal, que tiene como consecuencias el trato digno del animal, los derechos de los animales y legislaciones en pro del animal. Las razones mencionadas abarcan ámbitos que van desde lo jurídico a lo ético y han propuesto entender al animal de otro modo, es decir, como un ser vivo que al igual que los humanos necesita ser protegido y que incluso puede establecerse al mismo nivel que el humano, lo cual implica una humanización del animal o la animalización del humano.

Ahora bien, a pesar de la perseverancia de las iniciativas mencionadas, ya sea con base en aspectos como el activismo, la difusión de información con datos precisos, la exigencia de leyes y derechos y la confección de éticas, los animales siguen siendo objeto de subordinación. Por lo tanto, cabe cuestionarse, ¿por qué continúa sucediendo cuando

hay argumentos, información accesible y maneras de involucrarse para solucionar el problema? El propósito de este artículo es desglosar el concepto de animal que impera en el pensamiento humano y cómo justo por su enraizamiento no permite que las iniciativas mencionadas funcionen y que tampoco funcionarán mientras siga operando. Esto tiene como fin establecer bases para una ética que tome en cuenta la forma en que el animal es entendido en el imaginario colectivo.

Finalmente, en este artículo no pretendo proponer de qué otra forma podría conceptualizarse al animal, sino señalar los puntos que han generado la relación *animal-humano* que hoy opera.

2. Distinciones preliminares: lo abierto y la cuestión del animal: ¿por qué pensar que la relación animal-humano es relevante?

Como mencioné, la relación *animal-humano* es algo que no puede negarse. Por lo mismo, es pertinente cuestionarse cuál es la verdadera importancia de esta relación. Como humanos vivimos acostumbrados a conceptualizar al animal a partir de la instauración de distintos discursos sociales, sin prestar atención a que el modo de relacionarnos con ellos no necesariamente es el único o el mejor. Por ello, resulta factible pensar que debido a esas narrativas es que no hay una relación equitativa entre humano y animal, sino que hay una jerarquía en la cual el humano está por encima del animal.

En consecuencia, esa relación implica una desestimación del animal *per se*, porque no hay una cercanía entre el actuar del humano con respecto al del animal, es decir, el último se transforma en un ser alejado de lo que el humano considera afín a su entorno. En ese sentido, a partir de este distanciamiento, el humano puede *usar/utilizar* en su favor al animal en tanto que es un ser ajeno o simplemente lo excluye¹ debido a que no tiene una cercanía que pueda acoplarse con el entorno que él ha construido.

Ahora bien, a pesar del problema mencionado, es indudable que ambos seres comparten un mismo espacio², pero cada uno parece habitarlo de modo distinto. Por

¹ Salvo las excepciones como los animales domésticos, aunque también tienen que ser adiestrados para poder ser asimilados en el entorno humano.

² Mismo que el humano ha ido afectado con el objetivo de obtener beneficios, que en consecuencia ha provocado que los animales no correspondan a sus modificaciones.

ejemplo, un bosque puede ser experimentado de formas distintas: mientras que para los animales es el hábitat donde desempeñan un nicho dentro del ecosistema, para el humano es un lugar donde puede obtener recursos materiales por medio de la explotación o para transformarlo y habitarlo. Puede tratarse del mismo bosque, pero cada especie parece usarlo de formas distintas. Si lo anterior es así, entonces ¿qué es lo que distingue la forma de habitar del humano a la del animal si ambos comparten un mismo espacio?

En la primera década del siglo XX, el biólogo Jacob von Uexküll realizó importantes investigaciones sobre la relación de los animales con su ambiente, que posteriormente servirían como apoyo de otros estudios tanto en el ámbito científico como en el filosófico. Lo novedoso de su perspectiva radicaba en abandonar las teorías antropocéntricas de las ciencias de la vida y la humanización de la imagen de la naturaleza, las cuales fueron desarrolladas anteriormente con el propósito de comprender al mundo y a otros seres vivos a partir de una *identificación* con lo humano. En cambio, Uexküll sostuvo que el hecho de pensar que todas las especies compartían un mismo *espacio-tiempo* era una ilusión y que, por el contrario, cada especie tenía su propio *espacio-tiempo*. A ese *espacio-tiempo* Uexküll lo llamó *Umwelt*. De acuerdo con el biólogo, cada *Umwelt* tiene distintos *portadores de significado*, que básicamente son la manera en que una especie se relaciona con un objeto determinado. Por ejemplo, el tallo de una flor tendrá un *portador de significado* distinto según la especie, pues para la hormiga quizá sirva como camino para obtener el néctar del cáliz de la flor y para la vaca simplemente como alimento (Agamben, 2010).

Por esta razón es que cada *Umwelt* es una unidad cerrada entre animal y *portador de significado*. No obstante, a pesar de que cada *Umwelt* está aislado hay una especie de vínculo perfecto entre cada uno de ellos que no los une, pero sí los sincroniza. Por ejemplo, el caso de la araña, su telaraña y una presa. Una manera de describir el funcionamiento del *portador de significado* de la araña con su tela podría ser 'red para atrapar presa'. Así, la relación entre la araña y su tela es la de inmovilizar a una presa con la cual no hay una relación (pues cada una se encuentra en un *Umwelt* distinto), pero logra tener una sincronía. Esta simultaneidad crea la ilusión de que ambas especies están en el mismo *espacio-tiempo*, porque al final permite que el ecosistema funcione, pero de ello no se sigue que estén en el mismo *espacio-tiempo*, como anteriormente era pensado (Agamben, 2010). Posteriormente, las investigaciones de Uexküll fueron de gran utilidad para el filósofo Martin Heidegger, quien menciona que los trabajos del biólogo eran lo

más fructífero que la filosofía podía obtener de la biología de aquel tiempo. Heidegger no expresa esto en vano, ya que parte de la distinción que realiza entre el humano y el animal la hace con base en los trabajos de Uexküll. Heidegger sostiene que el animal es *pobre de mundo*, mientras que el humano es *formador de mundo*³. Con *pobreza de mundo*, Heidegger quiere decir que el animal está englobado en su propio *Umwelt* y que entra en relación con otras especies a partir de los objetos con los que hay *desinhibidores*⁴ comunes. Entonces el animal, en tanto que está sumergido en su *Umwelt*, está *aturdido*, privado, impedido o alelado, de todo lo que esté fuera de su *Umwelt*. En otras palabras, el animal no puede actuar de otro modo que no sea a partir de los objetos con los que tiene un *desinhibidor*., Agamben (2010) lo explica de la siguiente forma:

La pobreza de mundo —en que el animal siente de alguna manera el propio ser abierto— tiene, pues, la función estratégica de asegurar un paso entre el ambiente animal y lo abierto, en una perspectiva en que el aturdimiento como esencia del animal “es en algún modo el verdadero telón de fondo que hace posible destacar la esencia del hombre” (p. 80).

En consecuencia, es debido al aturdimiento que el animal no es un ser que esté abierto, pero tampoco cerrado. No está abierto porque se mantiene inmerso en su instinto y en la relación con los objetos a partir de los *desinhibidores*. Pero eso no significa que esté cerrado, sino que al estar aturdido, es decir, sumergido en sus instintos, en sus *portadores de significado* y, por lo tanto, en su medio ambiente (*Umwelt*), no entra en relación con el *ente*, que a la vez es y que no sabe que es. En otras palabras, el animal es un ser que está abierto, pero que no ve la apertura que tiene con el mundo. Por el contrario, de acuerdo con Heidegger, el humano no está aturdido y puede acceder al *ente* que es y que sabe que es. Como resultado, puede reconocerse como un *ser en el mundo* capaz de conocerlo y de reconocer a otros entes en tanto que entes.

Por su parte, Agamben (2010) considera que el humano, en realidad, no está del todo abierto a pesar de tener esa condición de apertura. De acuerdo con el pensador italiano, hay un mecanismo en la mente del humano que profundiza el abismo entre el humano y el animal: *la máquina antropológica*.

³ Concepto que no me interesa retomar para este artículo más que para mostrar el inicio de la diferencia entre el animal y el humano de acuerdo con Heidegger.

⁴ *Desinhibidor* es el equivalente a *portador de significado* en la filosofía de Heidegger.

Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión). (p.52)

Este dispositivo construye una antropología que define al humano con respecto a lo que es y la manera en que debe actuar. En otras palabras, la *máquina antropológica* disloca lo animal en el humano. Por consiguiente, el dispositivo evita toda acción que retorne al humano a la condición animal. Esto condena al humano a permanecer contenido en su *humanidad* y de paso genera humanos en una condición cerrada. Por lo tanto, el *Umwelt* humano es cerrado por el efecto de la *máquina antropológica*, lo que provoca que se conceptualice a sí mismo como un ser centralizado y particular en comparación con otros seres vivos. Esto, a mi parecer, se debe a que el humano no logra tener una *identificación* con las demás especies debido a que está suspendido en su *humanidad*. Por tal razón las considera ajenas e inferiores a él y entonces puede utilizarlas como objetos para su beneficio. En resumen, Heidegger desarrolla en su filosofía la diferencia entre el humano y el animal a partir de las investigaciones de Uexküll. Esa distinción está basada en que el humano conoce la apertura que le permite reconocerse como ente, es decir, como el ser humano que es. Además, debido a su condición, también puede reconocer a otras especies y al mismo mundo que lo rodea. Sin embargo, Agamben considera que a pesar de esa condición, el humano se encuentra en un estado que no le permite estar abierto y eso se debe a la *máquina antropológica*⁵. Hasta este punto he expuesto una respuesta a la pregunta por la diferencia entre el modo de habitar del animal y del humano. No obstante, a partir de este argumento es preciso aclarar cuál es la relación entre la explicación anterior y la relevancia de pensar en la relación *animal-humano* en la contemporaneidad. Partiendo de que la *máquina antropológica* aísla al humano de todo lo relacionado con el animal, surge la pregunta sobre qué es lo que permite que este dispositivo funcione, lo cual parece tener relación con una serie de discursos que, a partir de su producción y reproducción, le dan cuerda. El funcionamiento de este mecanismo hace posible la relación *animal-humano* que actualmente conocemos y por ello, la

⁵ En este punto es importante aclarar que Heidegger y Agamben comenzarán a desarrollar una filosofía política con la teoría de lo abierto y la *máquina antropológica*. Para este artículo, lo que procede a partir de este punto, no es relevante. Lo importante de las investigaciones y teorías de Uexküll, Heidegger y Agamben, para este artículo es la diferencia que exponen sobre el animal y el humano.

relevancia de pensar en este tema radica en que si buscamos que la relación *animal-humano* sea distinta, es necesario comprender cómo ha sido nuestra relación con ellos, cómo es que los hemos conceptualizado y cómo es que el concepto de animal opera en el imaginario colectivo.

3. Genealogía del concepto de animal en el discurso judeocristiano

Las enseñanzas de la tradición judeocristiana son un buen inicio para comprender la forma en que el animal ha sido conceptualizado en el imaginario colectivo. Si bien es cierto que existe una gran diversidad de religiones que tienen conceptos de animal bastante contrastantes⁶ con el del discurso judeocristiano, para este estudio decidí enfocarme en éste porque al ser la narrativa religiosa hegemónica en occidente permite vislumbrar qué es lo que alimenta el funcionamiento de la *máquina antropológica*. Además, su antigüedad, su fuerte influencia en el mundo y la correspondencia entre lo que formula y lo que ha ocurrido con la relación *animal-humano*, no sólo en la actualidad, sino en tiempos anteriores, la hacen de gran interés para realizar este estudio.

Como primer acercamiento, el arte sacro es una excelente referencia para observar cómo opera el concepto de animal en la tradición judeocristina, pues en sus obras se tiende a representar al animal de formas similares como en la actitud y en la posición de los personajes. Para sustentar lo mencionado, analizaré un fresco de Giotto di Bondoni titulado *La Natividad*. Pensemos en las representaciones del nacimiento de Jesucristo. En ellas el pesebre siempre se sitúa en el centro del acontecimiento rodeado por distintos personajes y animales. Ovejas, bueyes, mulas y cabras son algunas de las especies que tranquilamente observan al recién nacido. Sin embargo, en las representaciones sobre la natividad hay una constante: el lugar de los animales en la escena. Estos pueden encontrarse en el fondo, en las esquinas, a los lados o sostenidos por otros personajes, pero siempre distanciados del pesebre, con aspecto tranquilo y a veces inclinados en forma de reverencia. Esto puede verse en el fresco de Giotto, puesto que los animales están posicionados bajo el pesebre y detrás de la cuna del niño con aspecto sereno.

⁶ Por ejemplo el hinduismo, el budismo, las religiones de los nativos americanos, de los pueblos siberianos y de las tribus africanas, representan un imaginario parcial o bastante diferente al del discurso judeocristiano.

Asimismo, la ubicación de los animales en las representaciones del arte sacro sugiere su distanciamiento con el humano, ya que siempre hay un elemento que divide a ambos seres (corrales, escalones, muros y correas). En el caso del fresco de Giotto esto se enfatiza, porque mientras María y Jesucristo están reposados sobre un montículo, los animales se encuentran debajo de una elevación, y aun cuando el buey y la mula tienen la altura justa para ver al niño y a María, las ovejas y las cabras, aunque estuviesen paradas, apenas y podrían mirarlo. Más aún, la situación de los animales en el fresco indica su jerarquización con el humano, porque mientras los animales están debajo del montículo y distanciados por distintos elementos, las demás figuras tanto humanas como los ángeles pueden mirar a María y al niño sin dificultad alguna. Esto sugiere que los animales tienen un lugar inferior ante lo humano y lo divino, ya que su lugar les impiden acercarse o los excluye del acontecimiento divino.

Al mismo tiempo, la conducta de los animales alude a la docilidad y al dominio. En un escenario terrenal, un animal no permanecería con facilidad en una actitud tan calmada o atenta como la que se muestra en el fresco. Tal vez se acercaría a olfatear, a lamer, a tocar, o simplemente no pondría atención a lo que ocurre, pero difícilmente se mantendría en un estado tan sereno o atento en una situación parecida. Entonces, el hecho de que los animales no estén realizando alguna de las acciones mencionadas y, por el contrario, se encuentren en un estado interesado o calmado muestra sumisión. Así, tanto en el fresco de Giotto como en otras representaciones de la natividad, pareciera como si el espacio y el tiempo del acontecimiento fuera el único; como si sólo fuese a ese momento al que los espectadores, incluidos los animales, pueden prestar atención y además, con un temple dócil y calmado.

Por último, es evidente por qué María, José y el niño siempre están en el centro de la escena. No obstante, este acontecimiento, además de significar el nacimiento de un dios, también es una descripción gráfica en la cual se observa claramente cómo el humano, que tiene una relación con lo divino, se encuentra en el centro del acontecimiento y alrededor de él están las criaturas terrenales que lo veneran.

Estas observaciones sobre el arte sacro comienzan a revelar lo que el discurso judeocristiano ha establecido sobre el animal. Sin embargo, para comprender mejor cómo

opera este discurso, me remitiré a dos versículos del Antiguo Testamento, donde se describe el origen de la relación *animal-humano*.

1.1. Versículo I

Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias en toda la tierra y en todo animal que se arrastre sobre la tierra. (Gn. 2:26 Reina Valera 1960).

(A) “Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.”

En esta oración Dios exclama que el hombre será hecho de acuerdo con su *semejanza*. La palabra *semejanza* en este punto es fundamental, porque involucra que el humano tiene un parentesco, un lazo o un vínculo con lo divino y entonces con la perfección. Por lo mismo, al tener una unión con lo divino, lo humano en tanto que es perfecto, está por encima de todo lo que no tenga una *semejanza* con Dios o lo divino. En consecuencia, el humano puede actuar de forma similar a la de Dios y obra como si él pudiera controlar a la naturaleza, incluyendo a los animales. No obstante, siguiendo el análisis de la oración, justamente porque el humano es semejante a Dios existe un problema ontológico; una contradicción entre lo que afirma el versículo y lo que sucede con el humano. Derrida (2008) la hace evidente del siguiente modo: “[E]s paradójicamente, por una falta o por un defecto del hombre por lo que el hombre se tornara sujeto amo de la naturaleza y el animal” (p.36). Esto quiere decir que aunque el humano tiene un parentesco o un lazo con lo divino no es perfecto, ya que tiene un defecto, una carencia o una falta en comparación con los animales. La razón de esta carencia está directamente relacionada con la desventaja y la vulnerabilidad del humano en comparación con los animales, pues no tiene las mismas adaptaciones que éstos para sobrevivir. Entonces, el humano a partir de su condición de apertura da cuenta de que una de sus diferencias con el animal es que no está dotado para su supervivencia del mismo modo que ellos, por lo que buscará la forma de contrarrestar su desventaja a partir de la misma separación que tiene con el animal. En consecuencia, el humano a partir de este distanciamiento juzgará a las demás especies como seres inferiores a él en tanto que

es un ser que conoce su condición como humano y, por ello, puede aprovecharla para hacer con ellos lo que le beneficie.

Sin embargo, a causa de su diferencia con el animal y de su condición de apertura el humano se siente vulnerable; como un *ser arrojado al mundo* que necesita enfrentarse a un entorno para el cual no está preparado y que no puede explicar a ese mundo donde ha sido lanzado. De tal forma, esta cuestión que nace de la inferioridad originaria del humano provoca que haya una inversión de este sentimiento que posiciona al animal como un ser subordinado a la merced del humano.

Esto evidencia por qué el humano busca tener el control de todo lo que tenga relación con la naturaleza, pues mientras él tenga una *semejanza* con Dios considera que puede tener el dominio de la naturaleza y, por lo tanto, del animal. Ahora bien, existe otro factor que permite entrever el porqué de la postura dominante del humano hacia el animal a partir de la segunda oración del versículo:

(B) “Y Señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias en toda la tierra y en todo animal que se arrastre sobre la tierra”.

En este punto del versículo, Dios ordena al humano a que impere por encima de todas las bestias sin excepción. En esta oración hay un concepto significativo que es el *destino*. De acuerdo con Derrida (2008), en este caso “[D]ios destina a los animales a experimentar el poder del hombre” (p.32). Como pudo observarse en el análisis de la oración anterior, el humano tiene una *semejanza* con lo divino, por lo que puede actuar según lo que la ley divina le dictamine. Esta afirmación es crucial, porque, el animal está destinado a experimentar el poder del humano mientras éste obedezca a la ley divina. Pero, aun cuando el humano tiene un lazo con Dios que le permite actuar como si él mismo fuera un ser divino, al mismo tiempo él es un subordinado de Dios que está sometido a sus órdenes. Por lo tanto, el humano no es un ser libre, sino que al igual que el animal está condenado a una ley.

Versículo II

Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. (Gn. 3:19 Reina Valera 2000)

(A) “Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar”.

Este enunciado describe cómo Dios formó a todas las bestias y las llevó a Adán para que las nombrara. Tal momento originario sugiere el inicio de la separación entre el humano y el animal. Aunque es evidente que la acción de nombrar, en términos generales, sirve para diferenciar entre un objeto y otro, en este punto, cuando el *nombramiento* es llevado a cabo por orden de Dios, Adán hizo evidente la diferencia entre él como *nombrador* y los animales, por lo que abrió una grieta para él y para la humanidad. Además, el *nombramiento* no sólo marcó la división entre el humano y el animal, sino que permitió que la humanidad diera cuenta de su particularidad como una especie privilegiada, pues es a ella a quien se le encomendó nombrarlos.

Al mismo tiempo, Adán al imponer los nombres agregó un pedazo de humanidad a los animales, es decir, realizó algo parecido a lo que hacen los padres cuando nombran a sus hijos: añaden una parte de su historia, de sus tradiciones y de sus recuerdos. En este caso cuando Adán nombró a las especies, las humanizó de acuerdo con lo que ha sido considerado propio del humano: el *lenguaje*. A partir de ese instante, la perspectiva humanizada del animal, como un ser que tiene un nombre, hecho al modo y placer del humano, sería aquello que lo guiaría a atribuir al animal características para justificar el trato que ha recibido a lo largo de los siglos.

Otro aspecto importante sobre el *nombramiento* de los animales tiene que ver con el *silencio*. Adán al tener el poder de darle nombre a cada especie las condenó a ser mudas. Derrida (2008) lo menciona así: “[E]se duelo melancólico reflejaría una posible resignación; protestaría en silencio contra la fatalidad inaceptable de ese silencio mismo: haber sido abocado al mutismo (*Stummheit*) y la ausencia de lenguaje (*Sprachlosigkeit*)” (p. 34). Esto quiere decir que el animal tendría que permanecer en silencio mientras el humano lo nombrara. A partir de ese instante, el animal fue limitado a permanecer

silencioso y sumiso a la nominación de toda la humanidad. Esta resignación sería posible porque el animal no tendría un *lenguaje* que le permitiera hacer lo contrario. Por lo mismo, es a causa del *lenguaje* que el humano y el animal se alejarían por una suerte de incompreensión o de un desvinculamiento en el parentesco de ambos como criaturas de Dios. En síntesis, el *lenguaje* da la posibilidad al humano de nombrar a los animales y de condenarlos a permanecer en silencio. Más aun, el *lenguaje* genera las condiciones para que el humano profundice el abismo que lo separa del animal, lo que provoca que se asuma como soberano de lo que permanece en *silencio* a su *nombramiento*. Esto justifica que el humano pueda anteponerse al animal, pues a partir de las particularidades que lo hacen distinto y que lo cierran a permanecer en lo propiamente humano, es que no tiene una unión con el animal que le permita verlo de un modo que no sea un *otro radical*.

(B) “y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre”.

Esta oración denota el cierre de un acontecimiento; del desenlace fundamental que marcaría el porvenir de la relación *animal-humano*. En esta afirmación básicamente está representada la aceptación y el agotamiento de todo lo que ha sido distinguido a largo de los análisis de cada versículo: el dominio del humano y la sumisión del animal en tanto que hay una diferencia que realza la falta del humano y que necesita compensarse. Es en este punto donde el animal es cerrado y reducido a un nombre, y es por ese nombre impuesto que el animal es yerrado por el humano mediante el *lenguaje*. La palabra impuesta, al final, recalca que el animal es mientras el humano lo siga nombrando.

En resumen, este relato que describe el inicio del lugar del humano en el mundo, posteriormente se convierte en una serie de códigos sobre cómo debe anteponerse a la naturaleza y, por ende, a los animales. A partir de ello, consecuencias como el maltrato y el desprecio a los animales, el intento de control y alteración de los ecosistemas, así como la concepción del animal como un ser sujeto a la voluntad del humano son llevadas a cabo. Asimismo, mientras opera el discurso de la *semejanza* entre el humano y Dios, todo aquello que la humanidad haga con respecto a la relación *animal-humano*, será considerado como lo mejor, porque implícitamente existe un privilegio divino de por medio. Ahora, a pesar de que Dios le dio el privilegio al humano de nombrar y de entonces hacer lo que desee con el animal, por otro lado, el humano también está subordinado. De este modo, aunque el humano pueda imponerse por su *semejanza* y, con ello, pretenda controlar a la naturaleza, su condición no deja de ser inferior a la de

Dios. Por lo tanto, el humano no está relacionado ni con lo divino ni con lo animal, sino que es un ser indefinido que está interpretando un papel de soberano y de subordinado. Por ende, paradójicamente al estar abierto también está cerrado, ya que su relación con el animal no es recíproca. Así pues, el discurso religioso, que lo caracteriza como un ser superior, no permite que su actitud pueda ser distinta a ser quien debe tener el control de la naturaleza. En suma, el humano se limita a repetir lo mismo que hizo Adán durante su estancia en el Paraíso. De ahí que todo lo que puede apreciarse en las representaciones de los textos sagrados, como es el caso de la resignación de los animales en el fresco de Giotto y en otras obras, sea parte de lo que el humano considera que debe suceder al momento de ejercer la actitud dictaminada por los textos sagrados con los animales. Después de todo, el trato de quienes no tienen el lenguaje para expresar o enfrentarse a lo que les es impuesto proviene de una falta que no pueden compensar, pero ello no significa que esa carencia los haga incompletos. En este caso, aunque el humano está incompleto porque no tiene el mismo grado de adaptación que los animales, también puede decirse que los animales al no tener *lenguaje* tampoco están completos y que por lo tanto el lenguaje es una compensación para el humano. No obstante, aun cuando el *lenguaje* parezca una compensación para él humano, en realidad éste sigue estando incompleto porque el *lenguaje* es algo particular de él. Entonces el *lenguaje* no es una compensación, sino una sobra que no hace a los animales incompletos ni al humano completo.

Finalmente, el humano frente a un mundo en el cual su condición de apertura le permite tener un acceso completamente distinto al de los animales, intenta explicarlo por la angustia que le causa. Esto, al parecer, es completamente suyo, pues ¿qué grupo humano no tiene relatos para explicar su entorno? No obstante, es preciso dar cuenta de que en estos relatos y en el caso particular de los textos sagrados, hay una autoridad que efectivamente proporciona tranquilidad sobre lo que en un principio no podía explicarse, pero que también torna difícil pensar al mundo fuera de su margen.

Lo mencionado se pone en evidencia en la relación *animal-humano*, pues las enseñanzas de los textos sagrados representan una barrera que entorpece los intentos de tratar y conceptualizar al animal de otro modo que no sea como aparece en esos textos. Por lo tanto, el humano, al seguirlos reafirma su condición de carencia y de soledad en el mundo. Asimismo, también afecta a los animales, porque sigue considerando que puede dominarlos y hacer con ellos lo que deseé. Finalmente, esto puede observarse en el

maltrato y abuso que millones animales sufren y en el creciente problema ambiental producto del daño a los ecosistemas.

4. Genealogía del concepto de animal en el imaginario científico

La importancia de analizar el discurso del imaginario científico radica en la autoridad que los estudios y descubrimientos de la ciencia han representado desde el inicio de la modernidad hasta la actualidad. Su autoridad se debe a que sus trabajos han sido realizados a partir de un contacto directo con sus objetos de estudio, por lo cual, los procedimientos para llevar a cabo sus investigaciones suelen pasar desapercibidos. Así, la ciencia tiene poder y entonces el permiso en el imaginario colectivo de hacer lo que deseé en beneficio de la humanidad. Derrida (2008) lo expresa de la siguiente manera:

En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de técnicas de intervención en su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala y demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada de carne sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar del humano (p.41).

En resumidas cuentas, la naturaleza y, por ende, el animal son afectados por las constantes intervenciones de la ciencia, particularmente en cuestiones como la producción y la experimentación. Por ello, ¿cómo es que este discurso está operando para que sea razonable lo que hace con el animal? En este sentido, más allá de lo que la ciencia y particularmente la biología y sus ramas puedan ir descubriendo y añadiendo al conocimiento de las especies, para este artículo es preciso comenzar por dirigirse a un lugar en específico: los laboratorios. En el Instituto de Citología y Genética de Novosibirsk, Rusia, se encuentra una estatua titulada *Monumento a los Ratones de Laboratorio*. Esta obra consta de un ratón en bata de laboratorio tejiendo con agujas una red de ADN. Dicha obra fue realizada como un agradecimiento a los miles de ratones que mueren en experimentos por su contribución a la ciencia. Si bien, su significado es claro, el discurso de la estatua resulta ambiguo, porque por un lado busca expresar un

sentimiento de gratitud, pero por otro está reproduciendo el discurso del animal como un *objeto*.

De acuerdo con el filósofo Walter Benjamin (2008) “todo monumento a la cultura es un monumento a la barbarie” (p.46). En este caso, la estatua del ratón resulta un claro ejemplo de ello, porque la pieza implícitamente transmite una serie de acontecimientos violentos⁷ que no pueden apreciarse a primera vista, ya que el objetivo de la obra es *reconocer* la contribución de los ratones a la ciencia y otorgarles un lugar honorable por permitir que sus vidas sean sacrificadas. Por esto, la pieza puede causar compasión, orgullo e incluso ternura al espectador, ya sea por su fin explícito o por la figura de un pequeño ratón que mira concentrado a una cadena de ADN mientras la teje. No obstante, de la obra también se puede concluir que normaliza y justifica la experimentación con animales, pues al causar una serie de sentimientos positivos en el espectador, está cegándolo de una serie de actos que incluyen el abuso, maltrato y la muerte de miles de animales. Por ende, el *Monumento a los Ratones de Laboratorio* de forma sutil provoca que los espectadores se suspendan en una *tranquilidad falsa*. Esto quiere decir que la estatua del ratón engaña al espectador haciéndole creer que experimentar con animales es algo aceptable, aun cuando en el fondo el espectador quizá tenga una noción de lo violentas que pueden ser las pruebas científicas. Derrida (2008) lo describe así:

Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido de la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa de los hombres nos deja helados). (p.42).

En pocas palabras, el *Monumento a los Ratones de Laboratorio* justifica lo que ocurre en los laboratorios, porque genera una *tranquilidad falsa* que funciona como una *anestesia* disfrazada de ignorancia. Por lo mismo, el monumento es una excusa perfecta para no tener que pensar en lo que sucede en los experimentos, porque una estatua, que en primera instancia causa buenos sentimientos, se sobrepone y oculta algo atroz, permitiendo que los espectadores pasen por alto el horror de los experimentos. Al disimular esta omisión, el espectador se protege bajo un cobijo en el cual no importará si

⁷ Al igual que en otros monumentos dedicados a soldados, prisioneros y políticos.

muere un ratón, cien o miles, pues al final todos tendrán un lugar especial por haber entregado su vida. Mientras los animales percidos reciban un reconocimiento, matarlos tiene justificación. Para comprender mejor lo mencionado, la socióloga Melanie Joy (2015) introduce un concepto llamado *anestesia emocional*, mismo que describe del siguiente modo:

La anestesia emocional es un proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestras experiencias. Nos «anestesiarnos». En sí misma, la anestesia emocional no es perjudicial sino que forma parte normal e inevitable de la vida cotidiana, pues nos permite funcionar en un mundo violento e impredecible y nos ayuda a afrontar el dolor. La anestesia emocional consta de una amplia variedad de mecanismos de defensa, entre otros. Son mecanismos insidiosos, potentes e invisibles y operan tanto a nivel social como psicológico. Distorsionan nuestra percepción y nos distancian de nuestras propias emociones (p.23).

De acuerdo con la explicación de Joy, la *anestesia emocional* es un proceso que tiene un fin adaptativo, porque permite al humano confrontar experiencias que sin ella serían insoportables. Por lo tanto, la *anestesia emocional* hace posible que haya una superación de lo que experimentamos como atroz. No obstante, Joy reconoce que la *anestesia emocional* es un arma de doble filo. Su peligrosidad se debe a que, así como puede ser beneficiosa al momento de afrontarnos a la violencia, también puede ser perjudicial debido a que puede tornarse *desadaptativa*. Con *desadaptativa* Joy (2015) se refiere a que puede ser destructiva, porque permite que haya violencia y que impide que el humano actúe con respecto a la violencia a pesar de que la ve y le perturba.

A partir de esta lectura puede asumirse que el humano está anestesiado en relación con la violencia hacia el animal, la cual, como ya se analizó, puede verse en la estatua del ratón. Ahora, ¿por qué la *anestesia emocional* se torna *desadaptativa*? De acuerdo con Joy (2015), la razón de esa transformación tiene que ver con una *normalización* de la violencia que está de por medio, es decir, con un conjunto de normas que rigen a una mayoría y que, por lo tanto, establecen qué es lo aceptable socialmente y qué no:

Por lo tanto, lo que presentamos como mayoritario no es más que un modo de describir una ideología que está tan extendida (y tan arraigada), que sus supuestos y sus prácticas se consideran de sentido común. Se consideran verdades en lugar de

opiniones y sus prácticas parecen las únicas, en lugar de una elección. Son la norma. Las cosas son así (p.37).

“Las cosas son así” es quizá la mejor frase que describe el funcionamiento de la *anestesia emocional destructiva*. Cuando esa expresión es enunciada se cierra prácticamente toda posibilidad de discusión, de mostrar otro punto de vista o de cuestionar la autoridad de una norma. Asimismo, es por el establecimiento de las normas que no hay una concientización de lo que hacemos y de las implicaciones que nuestras acciones pueden tener, pues, efectivamente, esos estatutos parecen ser las únicas opciones. Por lo tanto, esas instauraciones normativas, aquellas que la mayoría considera lo mejor por ser la única posibilidad, son justamente lo que genera una *normalización* o una costumbre de lo que no necesariamente es lo mejor y, por ello, la *anestesia emocional desadaptativa* puede funcionar. Los resultados de la *normalización* tienen repercusiones que no sólo permanecen en la ciencia. En realidad, la ciencia es sólo el inicio y por eso es una autoridad incuestionable, ya que si ella *normaliza* la violencia hacia los animales, entonces todo lo que haga con ellos será aceptable, porque detrás existe un supuesto en el cual la ciencia busca beneficiar al humano. Como resultado, si otros ámbitos consideran que lo que hace la ciencia con el animal es normal, entonces esa forma de actuar se expandirá a otras áreas. Así, cuando buscamos la *normalización* en el trato hacia el animal podemos encontrarla en otros lugares además de los laboratorios, por ejemplo, en los espectáculos con animales, los zoológicos⁸, los mataderos, las fábricas y las carnicerías. Sin embargo, a pesar de que en esos lugares vemos, o al menos sabemos, que hay animales encerrados, mutilados, enfermos y muertos, la magnitud de la violencia se diluye debido a la operación de la *normalización*. A fin de cuentas, la *normalización* nos mantiene *anestesiados* de un problema que no podemos ver como tal, porque estamos acostumbrados a verlo. En otras palabras, la *normalización* opera a partir de la repetición: nos muestras una y otra vez que un acto de violencia no es violencia, sino que es parte de la cotidianeidad humana y que a partir de su reiteración permanecemos tranquilos ante una atrocidad de la que somos partícipes.

⁸ Cabe destacar que no todos los zoológicos funcionan de este modo, pues algunos están dedicados y comprometidos con la conservación y protección de especies, así como aquellos que funcionan como santuarios para animales que por cuestiones físicas no podrían sobrevivir en vida libre. En el caso de este artículo me enfocaré en los zoológicos que no están comprometidos con la causa mencionada y que tienen otros fines más cercanos a los de un espectáculo.

En resumen, la *normalización* aligera la violencia hacia el animal. Esa reducción se debe a que acostumbra a los sujetos a la violencia mediante la *anestesia emocional*. No obstante, además de la *normalización*, otro factor que hace de la violencia algo aceptable es la *estetización* de los productos que tienen un origen o una relación con los animales. Con *estetización* me refiero a un procedimiento mediante el cual un producto que tiene un origen violento es presentado de tal modo que borre todo rastro de la crueldad que se llevó a cabo durante su producción. Por lo mismo, la *estetización* opera a partir de un *ocultamiento* que tiene como fin crear una ilusión que esconde los rastros de violencia en distintos productos para que en nuestra perspectiva parezcan deliciosos, beneficioso o bellos. Este factor puede apreciarse en los alimentos de origen animal, en los cosméticos probados en animales y en los espectáculos con animales. Además, aun cuando resulta sencillo tener acceso a información confiable sobre qué es lo que sucede con los animales, el *ocultamiento* no permite que profundicemos más en ellos. Joy (2015) lo menciona así:

No lo vemos porque, si intentamos entrar se nos niega el acceso. No lo vemos porque, con frecuencia, sus camiones están sellados y no tienen marcas. No lo vemos porque, no tienen ventanas ni ningún componente arquitectónico que nos permita saber lo que sucede en el interior. No lo vemos, porque no debemos verlo. Tal como sucede con cualquier ideología violenta, hay que impedir que la población tenga contacto directo con las víctimas (p.46).

Al final, es a causa del *ocultamiento* que la violencia es posible. Por ende, para que la *estetización* funcione, el procedimiento debe esconderse del tal modo que ni el lugar de los hechos ni el producto tengan rastros de violencia. Entonces es por eso que los lugares destinados a estos procedimientos se encuentran alejados de zonas recorridas, no tienen señalamientos y sus construcciones están hechas para no mostrar lo que sucede adentro. Es por ello que no vemos a las vacas, a los pollos, o a los cerdos morir sanguinariamente en los mataderos; tampoco somos testigos del desollamiento de los zorros y de las ovejas en las fábricas. También, por esta razón no vemos cómo los elefantes y leones son explotados y maltratados durante los ensayos de los circos; que tampoco vemos cómo atrapan a los delfines y a los osos para mantenerlos en cautiverio; y cómo los monos y los conejos son mutilados y enfermados en los laboratorios. Pero lo que sí vemos de todo este procedimiento son productos: piezas de cuerpos que se nos antojan en el supermercado, prendas en los centros comerciales, cosméticos y medicinas que nos ofrecen milagros,

insólitos espectáculos en los circos y parques de diversiones y, finalmente, una tierna escultura que enmascara la violencia de los animales en las experimentaciones. Todos y cada uno de estos productos son el resultado de una violencia de la cual difícilmente tenemos una idea precisa debido a la operación de la *estetización* mediante el *ocultamiento*.

Por último está la *reificación*. Con *reificación* me refiero a la separación de un ser vivo de su vida con el fin de ser convertido en un *objeto*. Un ejemplo de ello es el zoológico, ya que es un recinto donde distintas especies son exhibidas ante un público. Por lo mismo, estos lugares tienen un fin práctico que es atractivo para el público y beneficioso para la investigación científica, si es utilizado para hacer investigaciones dedicadas a la conservación y promoción del cuidado de la naturaleza. No obstante, el zoológico que no tiene esa función, y que más bien exhibe a los animales como un espectáculo, es particularmente interesante porque muestra la manera en que el humano *reifica* al animal.

Pensemos en los espacios donde se encuentran los animales. Estos lugares siempre están diseñados de modo que haya una distancia entre el espectador y el animal: ya sea con barras de metal, con cristales o con un desnivel entre el espacio del animal y el lugar desde donde son apreciados. Ese distanciamiento, además de protegernos de cualquier reacción peligrosa de un animal, implícitamente también nos dice ‘ver, pero no tocar’, por lo que acercarnos al animal significa que podemos tener un problema. Por ello, el animal se convierte en un *objeto*, ya que el espectador se debe limitar simplemente a observarlo. Asimismo, este distanciamiento performativo está reafirmando la separación y el dominio del humano hacia el animal, pues mientras el animal debe permanecer en un espacio disponible a placer del ojo humano, el humano tiene la libertad desplazarse por todo el sitio y mirar a los animales el tiempo que considere necesario, para posteriormente realizar cualquier otra actividad.

Asimismo, cuando observamos al animal en el zoológico esperamos a que haga algo: que salte, que corra, que vuele o que ruja. Por lo tanto, al igual que en los circos, el animal se convierte en un espectáculo, como un *objeto* que debe estar para hacer algo que nos parezca entretenido. Finalmente, al estar *normalizado* y *estetizado*, el zoológico está reproduciendo en nosotros el punto fundamental sobre el concepto de animal en el discurso del imaginario científico: la inferioridad de la vida animal, porque es tan inferior que podemos separarla del animal para convertirlo en un *objeto* (*reificación*); es tan

insignificante que podemos *estetizar* nuestra violencia hacia ellos; y además es tan poco valiosa que podemos *normalizar* esa violencia sin ningún problema.

Finalmente, el concepto de animal en el discurso del imaginario científico establece al animal como un *objeto*, como un *subalterno* del humano y como una *vida inferior*. Todas estas concepciones son generadas a partir de la *normalización*, de la *estetización* y de la *reificación* del animal. Partiendo de este supuesto, el discurso del imaginario científico en algunos aspectos no es tan diferente al del discurso de la religión, lo cual indica que la ciencia está secularizada. Lo mencionado puede observarse en la influencia que tienen las consecuencias del discurso de la religión en el concepto de animal: la inferioridad originaria del humano, el deseo de soberanía del humano sobre el animal y el nombramiento de los animales. En el caso de la inferioridad, el humano en su condición de apertura sabe que es un ser incapacitado para el mundo y, por lo tanto inferior. Con el paso de los siglos el humano continuó con su deseo de entender al mundo que lo rodeaba y dio cuenta de que aquello que ha sido de mayor utilidad para comprender su entorno es justamente la ciencia. Sin embargo, la ciencia se convirtió en un arma de doble filo porque con ella el humano comprendió que no sólo podía darle sentido al mundo, sino que también podía transformarlo según su convenciencia. Más aun, el humano mostró que con la ayuda de la ciencia podía ser soberano de la naturaleza y por eso el nombramiento de los animales ya no fue suficiente para terminar de establecer su separación con los animales al igual que su jerarquía. Por ende, es debido a esa separación y a la soberanía que ya no hubo una identificación del humano con el animal como ente en tanto que ente y, como resultado, el animal en el discurso del imaginario la ciencia se transformó en un *objeto*, en un *subalterno* y en una *vida inferior*.

A modo de conclusión, el discurso del imaginario de la ciencia empleado como una forma conceptualizar al animal como un *objeto* es sumamente peligroso. Ello se debe a que si la ciencia trabaja en beneficio del humano de una forma en que la *reificación* de los animales (y de la naturaleza en general) se torna en algo normal, entonces este discurso seguirá siendo hegemónico y en un futuro podría ser todavía más perjudicial. Además, como ya había mencionado, la autoridad de sus estudios la hacen casi incuestionable, además de que detrás de ella existen otros intereses (económicos y políticos) que avivan su discurso. Sin embargo, a pesar de lo mencionado, con la ciencia también puede haber

un cambio significativo en la relación *animal-humano*, porque justamente con ella podemos conocer mejor a la naturaleza y trabajar en beneficio de ella. Por ende, es con la ciencia con la que una nueva forma de relacionarnos con el animal podría comenzar a formularse porque su imaginario ya se encuentra dividido.

5. Genealogía del concepto de animal en el discurso filosófico moderno

Por último, analizaré lo que el discurso filosófico moderno dice acerca del animal. La pertinencia de adentrarse en él se debe a que durante la modernidad hubo una serie de cambios en la forma en que el humano se pensaba a sí mismo y sobre cuál era su lugar en el mundo. Esta transición se debió a distintos sucesos que mostraron que el mundo no era como había sido pensado durante siglos, como fueron el descubrimiento de América, el modelo heliocéntrico de Copérnico y las aportaciones de Galileo Galilei a la astronomía. Estos grandes acontecimientos provocaron incertidumbre en el humano, pues aquello que creía como una verdad absoluta y que proporcionaba una respuesta acerca de su entorno, había sido falseado. Como resultado hubo un giro epistémico en el cual se pensaba que mediante la *racionalidad* podía obtenerse certeza o una verdad absoluta acerca del mundo.

La *racionalidad*, en términos generales, es una facultad atributiva del hombre que lo diferencia del animal. Esta facultad está definida como la capacidad de alcanzar un conocimiento universal (Ferrater, 2009). Como resultado, la *racionalidad* en la modernidad era una base fundamental para obtener un conocimiento certero, por lo que en el pensamiento filosófico tuvo un importante auge, no sólo porque era considerada algo propio del humano, sino también porque era un punto elemental para intentar responder la pregunta por lo que era el humano y entonces marcar su separación con el animal. Anterior al apogeo de la *racionalidad*, los fundamentos judeocristianos que definían la separación entre el humano y el animal ya funcionaban en el imaginario colectivo, mismos que en la modernidad tuvieron una continuación a partir de la *racionalidad*. Esta extensión puede observarse, por ejemplo, en el *lenguaje*, que para la tradición judeocristiana el humano lo tiene porque Dios lo dotó con él, mientras que para la filosofía moderna el humano tiene *lenguaje* debido a la *racionalidad*. En pocas palabras, el *lenguaje* para la filosofía y para la tradición judeocristiana tiene un origen distinto, pero

ambas coincidían en que el lenguaje era algo propio del humano y que debido a él es que existía una distinción clara y fundamental entre el humano y el animal.

El filósofo René Descartes tal vez sea la mejor referencia para comprender el funcionamiento de la modernidad en la filosofía, pues su búsqueda por el argumento que le diera certeza sobre su propia existencia, a partir de un método que describe como geométrico (Descartes, 1986), es sin duda una alusión perfecta sobre cómo funciona la modernidad. Además, en su búsqueda por la certeza de lo que es el humano, constantemente marca una separación entre el animal y el humano. Al igual que en la tradición judeocristiana, Descartes (1986) piensa que una distinción fundamental entre el animal y el humano es el *lenguaje*, pues sin importar la condición de cualquier humano, todos logran crear una serie de signos que permiten la posibilidad de una comunicación:

En cambio, los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos están privados de los órganos que a otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y por esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna (p. 65).

En este pasaje Descartes establece que el animal carece de razón, porque a diferencia del humano no genera un lenguaje o por lo menos signos que impliquen algo de por medio. Nótese cómo Descartes en este punto subordina al animal, mencionando que incluso aquellos hombres que están privados de algún órgano pueden generar una comunicación; acción que el animal no puede hacer porque está limitado de sus facultades. Así, la comunicación es un factor significativo para comprender la relación *animal-humano*, porque si no la hay tal y como el humano la ejerce, entonces el animal no puede ser considerado como un ser con el cual pueda existir un intercambio de significados. Por ende, el animal es excluido de lo que el humano construye a partir del lenguaje. A pesar de que el lenguaje es una parte fundamental de la *racionalidad*, su falta también implica que el animal sea considerado como un ser tonto. Descartes (1986) lo expresa del siguiente modo:

Ahora bien: por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido

y embobado que esté, sin exceptuar a los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea que pueda hacer otro tanto (p.65).

Aquí Descartes describe al animal como un ser inferior, y no por una suerte de semejanza del humano con lo divino, como hace el discurso judeocristiano, sino por la falta de *lenguaje*. Así pues, Al igual que en el discurso judeocristiano, donde el humano usa la *semenjanza* con Dios para subordinar al animal, en este caso el discurso de la filosofía moderna también lo hace pero a partir de la *racionalidad*. En pocas palabras, *semejanza* y *racionalidad* son equivalentes. Sin embargo, en el caso del discurso judeocristiano el efecto de la *semejanza* únicamente se limita a subordinar al animal desde una perspectiva jerárquica con respecto al humano. Por el contrario, el discurso de la filosofía moderna no sólo subordina jerárquicamente al animal, sino que además lo conceptualiza como un ser tonto y entonces *irracional*. En consecuencia, si el animal es un ser *irracional* entonces es lo opuesto al humano, porque siguiendo lo que la modernidad buscaba con la *racionalidad*, lo *irracional* no sólo supone la carencia de *lenguaje*, sino también implica a las pasiones, el caos y el salvajismo que los animales y la naturaleza representan para el humano. De ahí que si el humano busca definirse, entonces debe diferenciarse del animal a partir de la negación de todas las características mencionadas. Al mismo tiempo, Descartes (1986) para resaltar la magnitud de la *racionalidad* en el humano expone que el actuar de los animales, a diferencia del de los humanos, es gobernado por la naturaleza como si ellos fueran sus máquinas:

Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que nosotros, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por disposición de sus órganos, como vemos en un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes (p.66).

En resumen, para Descartes los animales no actúan por voluntad propia, sino que son dirigidos por la naturaleza y que son autómatas, pues, a diferencia del humano, no tienen una *racionalidad* que los guíe a actuar de otro modo que no sea el de sus instintos. Esta conceptualización tiene como consecuencia el desprecio de las acciones que remitan al actuar de los animales y de ahí que el humano tenga que controlar sus impulsos para no comprometer su *humanidad*. Asimismo, Descartes en este fragmento hace una apología a la humanidad, porque comienza por mencionar que el animal, en el sentido de adaptación al mundo, está mucho mejor preparado que el humano. No obstante, Descartes considera que no por ello el animal es superior al humano, pues no tiene ingenio a pesar de su capacidad de adaptación. En ese sentido Descartes básicamente desestima la capacidad de adaptación del animal frente al ingenio del humano y termina por jerarquizar al humano por encima del animal a partir su capacidad de obtener conocimiento y de alterar al mundo.

Finalmente, Descartes (1986) menciona que otra diferencia entre el humano y el animal es que hay una separación entre el cuerpo y la mente del humano: “[M]ientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él” (p.66). En este fragmento Descartes establece que la *racionalidad* es un factor imprescindible para causar la separación entre cuerpo y alma. Esto se debe a que si no hubiera *racionalidad*, el humano no podría ver que su alma y su cuerpo son factores completamente distintos. Este punto es importante porque Descartes deja en claro que el animal es pura corporeidad, y que además ésta es lo propio del animal, mientras que la *racionalidad* es propia del humano. Por lo tanto, lo auténtico del humano no es solamente racionalizarse a sí mismo, sino también racionalizar al animal y, entonces, a la naturaleza. En otras palabras, la *racionalidad* del humano debe someter a la corporeidad del animal.

Si bien, en el Discurso del método puede apreciarse el concepto de animal de la filosofía moderna, también puede verse el modo en que se piensa al humano. Derrida (2015) considera que es debido a ese concepto que el humano ha creado una especie de autobiografía filosófica:

No llamaría en primer lugar a seguir o proseguir, ni siquiera a citar, para celebrarlo, el ergo sum, el «luego existo» de alguien que, desde el Discurso del Método hasta las

Meditaciones, abrió sin duda el camino de la narración autobriográfilosófica, el de alguien igualmente que dudó hasta la hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista que fue también la de La Mettrie y la de tantos otros, de que el animal no fuese más que una máquina, llegando incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del ego como tal, como ego dubito, como ego cogito y, por lo tanto, como ergo sum (p. 94).

De acuerdo con Derrida, Descartes a partir de los argumentos del Discurso del método no sólo hizo un concepto de animal, sino también provocó que el humano se hiciera de una autonarración, es decir, de un concepto de sí mismo. Esta narrativa cartesiana causó que el humano se cerrara a una serie de características que lo definían como humano. Por ejemplo, la *racionalidad* que implica el control de las pasiones, del cuerpo, de los instintos, así como la búsqueda de un conocimiento certero y, por supuesto, el *lenguaje*. Por lo tanto, el humano se conceptualizó a partir de una narrativa que al mismo tiempo generó un discurso sobre el animal. Sin embargo, si el humano es una construcción de discursos, entonces ¿qué es el hombre verdadero? Derrida (2015) lo menciona de la siguiente forma:

El espectro que hay que conjurar con el juicio— lo habéis observado—siempre es el simulacro mecánico del «hombre verdadero», es decir, el hombre espectral como animal-máquina, ese animal-máquina al que no estamos acercando con el fin de intentar desemboscarlo de otro modo. (p.93)

De acuerdo con Derrida, lo que el humano piensa que es a partir de una serie de narraciones, es en realidad un espectro o un simulacro mecánico. Esa ilusión es la causa de que el hombre verdadero no pueda apreciarse y que además funcione el concepto moderno de animal. En pocas palabras, ambos conceptos existen porque se complementan: el animal como la *irracionalidad* y el humano como la *racionalidad*.

En conclusión, para encontrar el discurso que genera al concepto de animal en la filosofía moderna, inevitablemente tiene que hacerse a partir del concepto de humano. Asimismo, el discurso de la filosofía moderna, al igual que el discurso del imaginario

científico, también está secularizado, ya que lo hace con el mismo proceso que el discurso judeocristiano, sólo que la tradición judeocristiana lo lleva a cabo mediante la *semejanza* y la filosofía moderna a partir de la *racionalidad*. Finalmente, la ilusión mecánica estipulada en la modernidad sobre lo que es el humano, es un prototipo de la *máquina antropológica* de Agamben. Es decir, el concepto de humano moderno es posible debido al concepto moderno de animal. Por lo tanto, la forma de conceptualizar al animal de la filosofía moderna, junto con el de la religión y el del imaginario científico, son justamente aquello a que da cuerda a la *maquina antropológica* que, después de todo, es el dispositivo que define lo que es propiamente humano.

6. Conclusión

En este artículo he llevado a cabo un análisis genealógico que tuvo como fin dismantelar el concepto de animal en el imaginario colectivo a partir del discurso judeocristiano, del imaginario científico y de la filosofía moderna. Realizar esto tuvo como fin adentrarse en la raíz del porqué de las acciones que tenemos con los animales, mismas que damos por sentadas por su constante reproducción mediante la *máquina antropológica*. Estos discursos han tenido como consecuencia el maltrato, subordinación, rechazo y objetualización del animal, que a su vez han provocado una serie de sucesos (la extinción masiva de especies, por ejemplo) que, gradualmente, demuestran que a costa del progreso, seguridad y comodidad, nos hemos encaminado hacia un futuro que no parece prometedor. Así, aun cuando existen iniciativas que trabajan en beneficio del animal, sus esfuerzos no son del todo efectivos o no son recibidas tan abiertamente; de hecho muchas de ellas suelen ser criticadas y rechazadas, justamente por el concepto de animal que he analizado a lo largo del estudio. Por esto, resulta complejo llevar a cabo una manera distinta de relacionarnos con el animal, pues estos discursos impiden hacerlo de otro modo.

Ahora bien, a modo de conclusión, con este estudio busco generar una base con la que se pueda iniciar una ética que en el futuro tome en cuenta lo que estos discursos han generado en la forma que el humano conceptualiza al animal y cómo ir rompiendo esos márgenes. Pienso que este fin, si bien es difícil por su profunda instauración en el imaginario colectivo, tampoco es imposible. Todas las iniciativas que buscan beneficiar al animal son una muestra de que la *máquina antropológica* tiene fisuras que permiten

entrever que esta forma hegemónica de entender y relacionarnos con el animal no es la única. Por lo tanto, considero que con base en lo que he demostrado en este estudio, junto con las fisuras mencionadas, puede realizarse una ética animal más efectiva.

Finalmente, pienso que la situación ecológica actual nos está empujando a dar cuenta de que, si continuamos reproduciendo la forma en que nos hemos relacionado con el animal y en sí con la naturaleza en general, el futuro para la humanidad no será sostenible. Por ello, una nueva forma de entender y relacionarnos con el animal y por lo tanto con la naturaleza, tal vez sea una cuestión de tiempo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Lo abierto*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Itaca.
- De Montaigne, M. (1984). *Apología de Raimundo Sabunde*. Madrid: Sarpe.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1986). *El discurso del método*. Ciudad de México: Austral.
- Descartes, R. (1986). *Meditaciones metafísicas*. Ciudad de México: Austral.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Joy, M. (2015). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y vestimos con las vacas*. Madrid: Editorial Plaza y Valdéz.
- La Santa Biblia, "Antiguo Testamento". (Ciudad de México: Edición Reina Valera, 2000).



AVRIL CARRANZA KUSTER

Egresada de la carrera de Filosofía por parte de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Actualmente colabora como correctora y editora en el Laboratorio de Ecología y Conservación de Fauna Silvestre del Instituto de Ecología, UNAM. En el futuro quisiera continuar investigando acerca del animal en la sociedad y difundiendo, en todos los medios posibles, el trabajo de la ecología y la importancia de sus investigaciones.

REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

RESEÑAS

AÑO VI | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

SOBRE LA PRESUNTA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA EN LA ÉTICA ANIMAL: A PROPÓSITO DE *LE COMPLEXE DES TROIS SINGES* DE ÉTIENNE BIMBENET

**SOBRE A ALEGADA CONTRADIÇÃO PERFORMATIVA NA ÉTICA ANIMAL:
SOBRE *LE COMPLEXE DE TROIS SINGES* DE ÉTIENNE BIMBENET**

**ABOUT THE ALLEGED PERFORMATIVE CONTRADICTION OF ANIMAL ETHICS:
ON *LE COMPLEXE DES TROIS SINGES*, BY ÉTIENNE BIMBENET**

Enviado: 31/05/2019

Aceptado: 10/12/2019

Claudio Javier Cormick

Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Université Paris 8 (Vincennes-Saint-Denis).

Becario post-doctoral en IIF-SADAF/CONICET.

Email: ccormick@filo.uba.ar

En este trabajo, intentaremos presentar un análisis del rechazo de la ética animal sensocentrista por parte de Étienne Bimbenet. En la sección 1, presentaremos las principales tesis del libro, entre las cuales nos enfocaremos en aquella según la cual la ética animal cometería una contradicción performativa. En la sección 2, identificaremos la base sobre la cual se apoya Bimbenet para hacer tal acusación: la afirmación, presuntamente sostenida por Donaldson y Kymlicka, de que la razón humana no es “esencial” para la ética, y que contradiría el hecho de que su propuesta es, ella misma, una actividad racional. Dado que todo lo que están haciendo los autores en los pasajes criticados por Bimbenet es distinguir los requisitos para ser *objeto* de la condición moral respecto de aquellos para ser *sujeto* moral, buscaremos, en la sección 3, evidencia ulterior de la contradicción. Como argumentaremos, una lectura más profunda de la propuesta de Donaldson y Kymlicka muestra que ellos son conscientes del carácter intelectual de su propuesta.

Palabras clave: ética animal, sensocentrismo, contradicción performativa, Bimbenet, Étienne

Neste trabalho, tentaremos fornecer uma análise da rejeição de Étienne Bimbenet à ética animal sensocêntrica. Na seção 1, apresentaremos os principais pontos do livro, entre os quais nos concentraremos naquele segundo o qual a ética animal comete uma contradição performativa. Na seção 2, identificaremos a base sobre a qual Bimbenet se baseia para fazer essa acusação: a afirmação, alegadamente feita por Donaldson e Kymlicka, de que a razão humana “não é essencial” para a ética - o que contradiria o fato de sua proposta ser, em si mesma, uma atividade racional. Dado que tudo o que os autores estão fazendo nas passagens que Bimbenet critica é distinguir as condições para ser *objeto* de consideração moral daquelas para ser um *sujeito* moral, buscaremos, na seção 3, mais evidências da contradição. Como vamos argumentar, uma leitura mais profunda da proposta de Donaldson e Kymlicka mostra que eles estão conscientes do caráter intelectual de seu trabalho.

Palavras-chave: ética animal, sensocentrismo, contradição performativa, Bimbenet, Étienne

In this work, we will attempt to provide an analysis of Étienne Bimbenet’s rejection of sensocentric animal ethics. In section 1, we will present the main tenets of the book, among which we will focus on the one according to which animal ethics commits a performative contradiction. In section 2, we will identify the basis on which Bimbenet hinges to make this accusation: the claim, allegedly made by Donaldson and Kymlicka, that human reason is “not essential” for ethics—which would contradict the fact that their proposal is itself a rational enterprise. Given that all the authors are doing in the passages Bimbenet criticizes is to distinguish the conditions for being the *object* of moral consideration from those for being a moral *subject*, we will search, in section 3, for further evidence of the contradiction. As we will argue, a deeper reading of Donaldson and Kymlicka’s proposal shows that they are aware of the intellectual character of their work.

Key Words: animal ethics, sensocentrism, performative contradiction, Bimbenet, Étienne.

1. Un esquema de la exposición de Bimbenet

En su libro más reciente, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Étienne Bimbenet se enfoca críticamente en las tendencias contemporáneas que, según considera, conducen a concebir al ser humano desde su aspecto animal, desplazando de la consideración otras dimensiones de nuestra existencia, tales como el lenguaje o la racionalidad. A la vez que el análisis de Bimbenet cree detectar un movimiento de “aplanamiento” de lo humano a lo animal en motivos como el biologicismo con respecto a los fenómenos sociales -tendencia en que se destacaría por ejemplo el “continuismo” de Frans de Waal en lo concerniente a la presunta “política” practicada por los simios antropoides- (cf. Bimbenet 2017: 31-32; 56-60), el filósofo francés considera que, correlativamente, el “sensocentrismo” [*pathocentrisme*] que subyacería a las éticas animales de Singer, Regan, Francione y Donaldson y Kymlicka sería, él también, consecuencia y señal de un espíritu de época que excede la cuestión animal. Se trataría, siempre según Bimbenet, de una creciente consideración de nuestra condición humana a su aspecto puramente sensible, en oposición al racional, como parte de una política “de la nuda vida” (cf. *ibíd.*: 126-143). Intentaremos ante todo ofrecer una visión sinóptica de los diferentes capítulos del libro antes de enfocarnos en el tercero y el séptimo de ellos, que son los que se detienen específicamente en las cuestiones de ética animal. Según argumentaremos, la crítica de Bimbenet al sensocentrismo se apoya en un dudoso recurso a la noción de contradicción performativa, que solo puede sostenerse por medio de una interpretación escasamente caritativa de las posiciones que toma como blanco.

En el primer capítulo (“Un zoocentrisme”), Bimbenet introduce el término “zoocentrismo” para referirse globalmente a la tendencia a considerar al ser humano como “un animal como los otros”, a considerar que la animalidad está “en el centro de nuestra humanidad” (*ibíd.*: 11). Las tres motivaciones que, considera, subyacen a este zoocentrismo articularán la primera parte del libro, la cual se extiende de los capítulos segundo a cuarto. El capítulo 2 (“Un naturalisme”) estará en efecto centrado sobre los motivos *científicos* que darían cuenta de la tendencia a “animalizar” al ser humano. Bimbenet considera aquí cómo tres desarrollos científicos paralelos (la biología evolutiva, el cognitivismo en teoría de la mente y la etología) han conducido a interpretar las conductas humanas crecientemente a partir de nuestra condición de animales (cf. *ibíd.*: 41-48; 215). Ello no obstante, objeta Bimbenet, este tipo de interpretación es menos un resultado o un descubrimiento que, simplemente, un punto de partida: se trata no tanto de que las ciencias duras hayan “probado” que el ser humano es un animal más, sino de

que estas han decidido adoptar tal tesis como recorte metodológico, el cual en rigor es uno entre otros posibles; las ciencias humanas han podido, en efecto, desarrollarse en el pasado adoptando otros métodos -el estructural, por ejemplo- que no presuponían una reductibilidad de lo humano a lo animal (cf. *ibíd.*: 48-55). Por su parte, el capítulo 3 (“Un moralisme”) se aboca a la cuestión de la animalidad del ser humano bajo un motivo ya no científico sino *ético*: de acuerdo a las preocupaciones de este tenor, las tesis discontinuistas sobre la relación animalidad/humanidad habrían sido responsables de los sistemáticos maltratos y abusos a los que son sometidos los animales no-humanos, con lo cual una redefinición de nuestra propia humanidad -según reconstruye Bimbenet- sería necesaria para poner fin a este tipo de relación. En particular, continúa el autor, la ética animal habría dado el paso de considerar que no es la razón sino la sensibilidad -compartida con los animales- lo que resulta “esencial” en el ser humano (cf. *ibíd.*: 79-85; 117; 123. A continuación, en el capítulo 4 (“Une antimétaphysique”), el autor francés intenta seguir las pistas de las razones *ontológicas* que habrían conducido al “zoocentrismo”: de acuerdo a su interpretación, en la medida en que las posiciones defensoras de una diferencia antropológica radical podrían ser acusadas de comprometerse con la postulación de dualismos del tipo mente/cuerpo, inteligible/sensible o cultura/naturaleza, un pensamiento que se quiere liberado de estos dualismos metafísicos tendrá que rechazar la idea de que la oposición entre el ser humano y los animales sea descrita más que en términos de diferencias de grado (cf. *ibíd.*: 145-149). En la segunda parte, que abarca los capítulos quinto a séptimo, Bimbenet propone una alternativa al “zoocentrismo” descrito anteriormente. De acuerdo con el capítulo 5 (“Un naturalisme de la seconde nature”), existe toda una serie de fenómenos que perdemos de vista cuando intentamos hacer encajar nuestro conocimiento de lo humano en los marcos provistos por una tesis continuista con respecto al mundo animal; en particular, fenómenos culturales como el comportamiento genuinamente altruista -que va más allá de la simple reciprocidad, comprensible en última instancia como una forma de cooperación- no son susceptibles de encajar en el marco estrictamente biologicista, y solo pueden ser comprendidos a la luz de instituciones específicamente culturales (cf. *ibíd.*: 116-128). En el capítulo 6 (“L’absolutisme du vivant humain”) Bimbenet se detiene más precisamente -y en continuidad con los desarrollos de su libro anterior, *L’invention du réalisme*- a señalar que, incluso sin comprometernos con una metafísica, podemos identificar en la experiencia humana las notas de la *universalidad* y la *necesidad* como irreducibles a un marco biologicista. (De acuerdo con el autor, la relación humana con el mundo está organizada de modo tal que espontáneamente nos vinculamos con él como, justamente,

el mundo, el mismo para todos, en lugar de que cada uno de nosotros se perciba como encerrado en el correlato de su propia conciencia; este “universalismo” de la “actitud natural” no es, según Bimbenet, algo que vaya de suyo desde el punto de vista del viviente y sus necesidades; cf. *ibíd.*: 248-263; cf. también las reflexiones previas del autor en Bimbenet 2015: 127-128). Finalmente, en el capítulo 7 (“Une éthique de la différence animale”), el autor buscará proponer una fundamentación para la consideración ética de seres no humanos que escape al sensocentrismo (*pathocentrisme*) que le reprocha a las elaboraciones animalistas. En este capítulo, Bimbenet defiende la tesis de que, lejos de que el antropocentrismo conlleve necesariamente un compromiso con una valoración únicamente de los humanos, se trata, por el contrario, de que como humanos disponemos de una tendencia a conferir valor -y por tanto considerar dignas de estima y defensa contra el daño- a entidades que van mucho más allá de nosotros mismos y nuestros semejantes (cf. *ibíd.*: 292-331). Un antropocentrismo bien entendido, declara el autor, no solamente es capaz de hacer espacio en una ética para la idea de un respeto a los animales, sino que puede ir aun más allá y considerar dignas de estima, por caso, a entidades no dotadas de sensibilidad como tales, como puede serlo una *especie* biológica (en oposición a los individuos que la componen), o seres naturales no dotados de sensibilidad.

2. ¿Por qué habría de abandonarse el sensocentrismo? Un análisis crítico

Ahora bien, vale detenernos un momento en cuál sería el sustento *argumental* del que dispone Bimbenet para considerar que su propia propuesta es superadora de las presuntas debilidades del sensocentrismo. En este punto, más allá del señalamiento incidental de que no “va de suyo” que debemos otorgarle estatuto moral a un ser viviente en virtud de su sensibilidad y no de su racionalidad (esto es, la tesis que apela al respeto que nos merecen los niños o los discapacitados pese a no contar como sujetos racionales; cf. *ibíd.*: 105), el único argumento en sentido estricto que parece ofrecernos el autor es un recurso, que encontramos en dos capítulos distintos pero siempre demasiado sucintamente, a la noción apeliana-habermasiana de contradicción performativa. De acuerdo con Bimbenet, el sensocentrismo, cuya formulación más acabada encuentra en la propuesta de *Zoopolis* de Donaldson y Kymlicka, incurriría en esta forma de contradicción en la medida en que, al declarar inesencial en el ser humano su dimensión racional, entraría en oposición con el carácter de trabajo racional que tiene toda elaboración en teoría moral, *incluyendo la del propio teórico animalista*, que estaría así socavando autorreferencialmente sus propias

pretensiones¹. En una palabra: sería un error, de parte de la ética animal, olvidar *su propia condición* de esfuerzo cognitivo *humano*, y que es humano no solo por su aspecto *desinteresado* -es solo la especie humana la que puede ser “antiespecista” (cf. CTS, p. 125)- sino por su carácter altamente complejo. Citemos aquí las *ipsissima verba* de Bimbenet:

[De acuerdo con Donaldson y Kymlicka] lo esencial en nosotros, más fundamentalmente que nuestra razón, es nuestra condición de seres vivos. [...] Zoopolis termina haciendo explotar la contradicción subyacente a las diferentes éticas animales, cuando estas siguen su pendiente sensocentrista hasta hacer del hombre un animal como los otros. [...] Lo que la magnífica construcción propuesta por Zoopolis supone [...] es una personalidad moral altamente racional (ibíd.: 123-124; destacado en el original).

Poco más adelante, Bimbenet insiste sobre “la contradicción performativa que se esconde en toda ética animal desde el momento en que asimila el hombre al animal, a través de su sensibilidad” (ibíd.: 125).

El *tipo* de argumento que se apoya en reprochar contradicciones performativas -esto es, que exige consistencia entre los presupuestos pragmáticos de una afirmación con pretensión de validez, por un lado, y el contenido proposicional que es afirmado, por el otro- parece en principio totalmente atendible, de manera que *si*, en efecto, el sensocentrismo de la ética animal supusiera realmente esta clase de descalificación de sus propias fuentes *humanas*, entonces cabría acusarlo de contradictoriedad e invitarlo a repensar sus propios principios. Sin embargo, para poder formular esta crítica, Bimbenet necesita no solo afirmar que la posición de Donaldson y Kymlicka en *Zoopolis* es representativa del conjunto de la “ética animal”, de manera tal que mostrar una contradicción en aquellos autores sería suficiente para extenderla a otros exponentes de la disciplina, sino también, lo que es más importante, que *Zoopolis* en efecto se comprometería -según las citas de Bimbenet que acabamos de ver- con una denegación del carácter “esencial” de la razón humana, entendido en el mismo sentido en que sería necesario reconocer esta “esencialidad” para llevar adelante el esfuerzo mismo de componer una ética. Pareciera ser, a partir de la reconstrucción ofrecida por Bimbenet, que el sensocentrismo habría escogido la opción equivocada frente a un dilema. A la hora

¹ La noción de “contradicción performativa”, popularizada también por Jürgen Habermas, proviene de la propuesta de Apel (1975) de descubrir en la práctica lingüística las presuposiciones racionales que ningún hablante puede rechazar sin socavar con ello sus propias pretensiones de validez.

de abordar el problema de nuestra relación con los animales, tenemos que optar, según parece, *o bien* por renunciar a apoyarnos en nuestra propia condición de sujetos racionales (para colocarnos así en pie de igualdad con aquellos animales por cuyo bienestar bregamos), *o bien* por establecer alguna clase de distinción tajante entre las condiciones de nuestra propia reflexión moral (la cual es una actividad racional) y las condiciones mínimas que tienen que satisfacer aquellos que consideramos dignos de respeto moral (sean racionales o no). Mientras el “antropocentrismo ampliado” defendido por el propio Bimbenet sería una forma de adoptar resueltamente la segunda opción, reivindicando la circunstancia de que *nosotros, seres racionales*, podamos, por medio de una actividad distintivamente humana como lo es la reflexión ética, adoptar una actitud “antiespecista” que no resulta factible para ninguna otra especie (cf. *ibíd.*: 125), por el contrario, según parece, el sensocentrismo habría optado por la primera, e inconsistente, alternativa. La ética animal sensocéntrica estaría entonces presa de la contradicción performativa de tener que desacreditar de algún modo a la razón humana a la vez que se apoya en esta razón, como no puede más que hacerlo a efectos de proponer una ingeniería social tan compleja como la que nos presentan Donaldson y Kymlicka. Ahora bien, ¿es esta una lectura plausible de la posición de estos autores?

Para evaluar esto, detengámonos en los pasajes de *Zoopolis* sobre los que se apoya Bimbenet para atribuirle a los autores la tesis según la cual estos habrían degradado la razón a una posición no “esencial”. El autor francés se refiere aquí a un argumento sensocentrista que, a su vez, redescrive en términos de lo que la fenomenología llama “variación eidética” (cf. *CTS*, pp. 103-104, 117, 122). A saber: si bien, reconstruye el autor, podemos inicialmente suponer que la condición de *paciente* moral, poseedor de derechos que se deben respetar, es indistinguible de la de *agente* moral, sujeto de acción y susceptible de responder por sus actos (como, por ejemplo, podríamos encontrar en Rawls; cf. *ibíd.*: 106), el sensocentrismo nos invita a introducir imaginativamente variaciones en esta figura inicial para llegar a determinar qué es lo efectivamente esencial en nuestro concepto de lo que es un sujeto con derechos: así, continúa, llegaremos a ver que sujetos que no caracterizaríamos como agentes morales en sentido pleno, tales como los niños o los discapacitados mentales severos, son sin embargo objeto de nuestra consideración moral; no consideraríamos legítimo, dicho crudamente, torturarlos por placer. Y es sobre esta base que, como reconstruye correctamente Bimbenet, la ética animalista exige que extendamos el estatuto de pacientes morales, poseedores de derechos, a los animales. La discusión más específica con Donaldson y Kymlicka se

introduce en el momento en que, siempre con el mismo objetivo de ampliar la noción de sujeto de derechos, se señala que la “variación eidética puede agrandarse con una ficción heurística”, es decir con el experimento mental de considerar que si fuéramos *nosotros*, *los seres humanos*, quienes quedáramos en inferioridad de condiciones cognitivas frente a seres superiores a nosotros -los “telépatas”-, declararíamos que nuestra propia posesión de derechos no dependería de nuestro -perdido- primer puesto en un podio cognitivo, sino simplemente de nuestra condición de seres sensibles. Veamos el pasaje clave que toma Bimbenet de este contexto de *Zoopolis* para descalificar como “contradictorio” el sensocentrismo:

Los derechos inviolables no son un premio otorgado a aquel individuo o especie que llegue al máximo puntaje en alguna escala de capacidades cognitivas, sino un reconocimiento del hecho de que somos seres subjetivos, y como tales deberíamos ser reconocidos como teniendo nuestras propias vidas (Donaldson y Kymlicka 2011: 28)².

Al margen de la curiosa divergencia que se produce en la segunda mitad de la oración en la traducción francesa citada por Bimbenet (en la que “...and as such should be recognized as having our own lives to lead” aparece vertido como “...et du fait que nos existences ont donc une valeur qui leur est propre”), resulta bastante claro cuál es el sentido del pasaje: al margen del carácter ficcional del ejemplo de los telépatas, el punto es que si, por vía de un experimento mental, podemos constatar que no creemos que el desplazamiento de la humanidad de la cima cognitiva de las especies de la Tierra pudiera justificar nuestra reducción a la esclavitud, entonces tampoco podemos suponer que es una jerarquía cognitiva la que nos permite denegarle derechos a los animales. Como resumen los autores de *Zoopolis*, “[l]os argumentos mismos de superioridad cognitiva invocados para justificar el excluir a los animales [de la esfera de los derechos] son precisamente la base sobre la cual los telépatas justificarían nuestra esclavitud” (ibíd.). Hasta aquí su argumento.

Así las cosas, ¿qué evidencia tenemos de que, de hecho, Donaldson y Kymlicka estén de algún modo proponiendo soslayar la razón humana como “inesencial”, y concebirnos a nosotros mismos, al igual que a los animales, como meramente “sensibles” antes que racionales? El pasaje que cita Bimbenet para defender este punto no es en absoluto

² En el texto original: “Inviolable rights are not a prize awarded to whichever individual or species scores highest on some scale of cognitive capacities, but rather a recognition of the fact that we are subjective beings, and as such should be recognized as having our own lives to lead”.

suficiente; como es claro, el pasaje se refiere a las condiciones que son necesarias para ser *objeto* de consideración moral -condiciones que, previsiblemente, queremos que sean lo suficientemente abarcadoras como para incluir también a individuos sin grandes capacidades cognitivas, como lo son no solamente los animales sino también algunos seres humanos-; los autores no están refiriéndose, por el contrario, a las condiciones necesarias para *efectuar una reflexión* moral. Esta es una distinción más bien elemental que, por cierto, coincide a grandes rasgos con la distinción que el propio Bimbenet reconstruye en términos de “agente” y “paciente” moral. Dado que Bimbenet no ataca la distinción como tal, y en consecuencia su propia posición es compatible con exigir para la condición de “paciente” moral condiciones menos restrictivas que para la de “agente” moral, tenemos que reiterar: ¿por qué, exactamente, atribuye a Donaldson y Kymlicka - y, por extensión, a todo un conjunto de teorías “sensocéntricas” en ética animal -una especie de *sacrificium intellectus* por el cual un trabajo de reflexión racional se desacreditaría a sí mismo?

3. Los “recursos morales” humanos y la presunta “desconfianza” sensocéntrica

Si vamos más allá del pasaje específico de *Zoopolis* a partir del cual, en el capítulo 3, Bimbenet presenta por primera vez el cargo de contradicción performativa, podemos hallar dos pasajes más en los que el autor francés nos da indicios de por qué considera que el “sensocentrismo” estaría de algún modo comprometido con una renuncia a la racionalidad. En el capítulo 7, el filósofo francés escribe que

un sensocentrismo que confía a la sola sensibilidad [sentience] de los animales, a su sola vulnerabilidad, el poder de reformar la moral humana para integrar a ella la suerte de los animales, se expone con toda naturalidad a la contradicción. [El sensocentrismo] desconfía de la humana razón; teme hacer el juego, a través de ella, de una jerarquización metafísica y antropocéntrica contraproducente. Pero ignora, al hacer esto, los recursos morales propios del viviente humano. Aquel que quiere ampliar el círculo de la consideración moral haciendo de la sensibilidad el criterio de esta consideración realiza un acto de sensibilidad, pero también de razón. Es la razón la que le da lugar a la sensibilidad y la cultiva; es el hombre como ser racional, no el animal como ser sensible, el que toma sobre sí el ampliar la moral (ibid.: 288).

El pasaje es claro respecto de lo que Bimbenet cree estar encontrando en el sensocentrismo: según la lectura del autor francés, este enfoque en ética se caracterizaría por *no solo* considerar que es la sensibilidad la condición distintiva de los *pacientes* morales, sino por, *también*, pretender *apoyarse, para la propia elaboración ética*, en “un acto de sensibilidad”; es frente a esta autoconcepción errónea que Bimbenet tendría que aclarar que tal reflexión presupone “un acto de razón”. Insistamos en esto: lo que el autor francés toma como adversario en este último pasaje *no es* el sensocentrismo entendido como un criterio para determinar qué entidades merecen ser objeto de nuestra consideración moral, sino la *conjunción* entre ese criterio y una *segunda* tesis, no contenida en absoluto en aquel, y según la cual la reflexión moral sería *ella misma* un acto de sensibilidad. Huelga decir que no es obvio que esta segunda tesis se predique de la propuesta de Donaldson y Kymlicka, pero veamos unas líneas más de Bimbenet que abonan la tesis según la cual el teórico moral sensocentrista consideraría a la sensibilidad y no a la razón como recurso para su propio análisis:

[E]l sufrimiento del animal, en el momento en que lo experimento, es vivido en mi carne y reclama una reacción inmediata. Este sufrimiento me concernirá siempre más íntimamente que un enunciado de tipo teórico. Como lo señala Brian Luke, la motivación de un animalista [...] remiten menos a un razonamiento intelectual y comparativo que a un horror [effroi] directamente sentido (ibid.: 95).

Sin embargo, incluso incorporando estos pasajes a nuestra consideración, no queda en absoluto claro por qué cabría encontrar en Donaldson y Kymlicka la clase de *sacrificium intellectus* que Bimbenet lee en ellos. Dejando de lado el problema obvio de que la autodescripción suscrita por Luke no tiene por qué aplicarse mecánicamente a otros exponentes de la ética animal, es dudoso también que la referencia a un compromiso “sensible” con la causa animal tenga que leerse como incompatible con el reconocimiento de que *también* opera la razón en un compromiso tal; de hecho, una lectura perfectamente posible encontraría en estas líneas la tesis de que tal vez la conmoción emocional frente al sufrimiento animal es condición *necesaria* para la reflexión ética animalista, sin que por ello necesite ser condición *suficiente*. Sigue siendo Bimbenet quien tiene la carga de probar por qué cree que el teórico de la ética animal incurriría en una “desconfianza” con respecto a la razón que lo llevaría por lo tanto a concebir su propio trabajo como esencialmente un acto de sensibilidad.

Pero el problema va más allá: piénsese lo que se quiera sobre las tesis de Donaldson y Kymlicka (con su audaz propuesta de ir más allá de los meros “deberes negativos” hacia los animales, asumiendo por el contrario la necesidad de incorporar a estos en una comunidad política), el punto sigue siendo que su libro *no* constituye, en absoluto, un llamado a renunciar a la racionalidad; por el contrario, los autores demuestran plena conciencia del carácter altamente intelectual de su trabajo. De hecho, en la conclusión, los autores recapitulan el recorrido realizado subrayando que se ha tratado de un intento de “articular [...] argumentos morales” (intento que, desde ya, tiene que enfrentar estos recursos intelectuales con una sólidamente consolidada práctica de explotar animales; cfr. Donaldson y Kymlicka 2011: 252). Más aún: lejos de caracterizar la actitud moral antiespecista como resultante unilateralmente de un “acto de sensibilidad”, los autores de *Zoopolis* intentan una reconstrucción matizada sobre los factores condicionantes de lo que podríamos rápidamente denominar nuestra psicología moral. En sus propias palabras:

Nuestra imaginación moral puede ser ampliada por medio del pensamiento cuidadoso y la reflexión, y por medio de las relaciones compasivas, pero también puede ser ampliada por medio de impulsos científicos y creativos: nuestro deseo de explorar, de aprender, de crear belleza, conexiones y sentido. Tenemos que comprometer este espíritu humano más amplio en el proyecto de la justicia animal (Donaldson y Kymlicka 2011: 254).

Vemos así que la propuesta de Donaldson y Kymlicka, al margen de otras críticas que puedan formularsele, no es susceptible del reproche de una presunta reducción de los recursos morales humanos a uno solo de ellos, el de la sensibilidad que compartimos con los animales; el abordaje de los autores apuesta por el contrario articular nuestra “imaginación” y nuestro pensamiento, una propuesta de la que podrían destacarse las similitudes con la del propio Bimbenet cuando este último señala el rol moral central que cumple nuestra imaginación a la hora de concebir “lo más ampliamente posible todo aquello que puede un animal” (Bimbenet 2017: 318).

Bimbenet reconoce, frente a la ética animal, que tenemos “las mejores razones para defender la ampliación del círculo de la consideración moral” (ibíd.: 18); sus reparos frente al sensocentrismo, según señala, no buscan desacreditar las preocupaciones animalistas sino únicamente concebirlas de un modo racionalmente sostenible: “se trata de ser constructivo” (ibíd.: 288). Sin embargo, desafortunadamente, su crítica a una

presunta contradicción performativa de parte del animalismo no parece constituir la forma más apropiada de establecer un diálogo genuino.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1975), " El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", *Dianoia*, vol. 21, no. 21, 1975.
- Bimbenet, Étienne (2015), *L'invention du réalisme*, Paris, Éditions du Cerf.
- Bimbenet, Étienne (2017), *Le complexe des trois singes*, Paris, Éditions du Seuil.
- Donaldson y Kymlicka (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.

CLAUDIO JAVIER CORMICK

Claudio Cormick es doctor en filosofía. Este es su primer texto vinculado con los estudios críticos animales.

PROPUESTA DE UNA APRECIACIÓN ESTÉTICA PLURISENSORIAL DE LA NATURALEZA Y LOS DEMÁS ANIMALES

PROPOSTA DE APRECIACÃO ESTÉTICA PLURISENSORIAL DA NATUREZA E OUTROS
ANIMAIS

PROPOSAL FOR A PLURISENSORIAL AESTHETIC APPRECIATION OF NATURE AND OTHER
ANIMALS

Enviado: 10/9/2019

Aceptado: 15/12/2019

Georgina Aimé Tapia González

Doctora en Filosofía, profesora investigadora en la Universidad de Colima (México).

Email: georgina_tapia@ucol.mx

Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés, 362 pp.

Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista representa un aporte original y necesario para el pensamiento filosófico comprometido con reflexiones profundas en torno a la compleja crisis socioambiental. Marta Tafalla sostiene que, hasta hace apenas algunas décadas, la rama de la filosofía dedicada al estudio de la apreciación estética de entornos naturales como montañas, ríos, lagos, mares, bosques, flores, firmamento... fue una disciplina marginada. Sin embargo, la destrucción masiva de

hábitats y especies ha puesto en evidencia la urgencia de pensar alternativas a partir de un diálogo fecundo entre ciencia, ética ecológica y estética de la naturaleza. La pensadora argumenta que la naturaleza constituye “una red de vida habitada por millones de especies que se relacionan entre sí en un complejo entramado de procesos al que pertenecemos, y es así como debe ser apreciada si aspiramos a una estética seria y profunda” (p. 171).

A partir de su experiencia como anósmica congénita¹, la autora cuestiona el reduccionismo de la estética tradicional a los sentidos de la vista y el oído y defiende una *estética plurisensorial*, en la que el olfato desempeña un papel relevante. Ahora bien, si la historia de la estética se caracteriza por haber hecho a un lado la belleza de la naturaleza para concentrarse en las creaciones humanas, en nuestros días, la estética de la naturaleza se encuentra con alteraciones en el clima a nivel planetario, e incontables especies de plantas y animales en peligro de extinción a consecuencia de las actividades humanas. De acuerdo con Tafalla, la apreciación estética se comprende como “el placer de contemplar el mundo que nos rodea y a nosotros mismos en él, de admirar cómo las cosas se presentan a nuestros sentidos, de observar sus formas, examinar sus estructuras y proporciones, deleitarnos en sus colores, movimientos, sonidos, texturas, olores, sabores, temperaturas...” (p. 19). Asimismo, sostiene que es imprescindible una relación profunda con la naturaleza para reconciliarnos con el resto de los seres que habitan la Tierra y también con nuestra propia especie.

A su propuesta de una *estética plurisensorial*, entendida como aquella que incluye a todos nuestros sentidos, Tafalla añade el concepto de *ecoanimal*, el cual nos recuerda que la naturaleza está habitada por animales que tejen en ella sus historias y viven sus vidas. La biodiversidad no sólo se refiere a una multiplicidad de seres vivos, sino que en ella existen una pluralidad de subjetividades y formas de percibir el mundo (p. 15 y p. 212). Si los seres humanos permanecemos en silencio y apreciamos con humildad a la naturaleza, podremos escuchar en ella las voces de los otros animales, a los que tenemos que aprender a estimar en su complejidad como compañeros de viaje, y no como medios para satisfacer nuestro egoísmo. Nuestra filósofa propone una concepción

¹ La anosmia congénita se refiere a la incapacidad innata para percibir olores.

profunda sobre el animal, imprescindible para una mejor comprensión de los alcances de su obra:

Un animal no es meramente un cuerpo con un aspecto externo atractivo para nuestros sentidos, sino que ahí dentro hay un yo que experimenta su vida de forma subjetiva, un yo que articula las sensaciones de dolor y placer, que se relaciona con el mundo mediante capacidades cognitivas, emocionales y comunicativas y se construye en el tiempo a través de recuerdos, añoranzas, expectativas y deseos. Hay un yo que teje una vida de la que podríamos contar su historia. Hay un yo que no es idéntico a ningún otro, un individuo particular y único (p. 212).

Marta Tafalla plantea sus ideas sobre una estética ecoanimal a lo largo de nueve capítulos, en los cuales abundan los ejemplos basados en sus vivencias y reflexiones en diálogo con diversos pensadores, pensadoras y artistas. Desde mi mirada como lectora, en varios apartados tuve la impresión de escuchar sus pensamientos, como si los expresara en voz alta en una charla amena. En otros, sus interrogantes me generaron una gran perplejidad. Pienso que una de sus mayores aportaciones es el contribuir a la rehabilitación de una disciplina filosófica poco abordada en lengua castellana, además visibilizar en ella a los animales. Lo anterior me permite sostener que la lectura de este libro representa una invitación a vivir la estética plurisensorial en clave ecologista y animalista de una manera profunda y responsable.

El primer capítulo trata sobre la apreciación estética. Tafalla argumenta que las diferentes teorías que buscan comprender la apreciación estética coinciden en definirla como una actitud desinteresada, en el sentido de que no pretende satisfacer nuestras necesidades biológicas, ni tampoco dar solución a problemas prácticos, porque “la contemplación estética no es un medio para satisfacer un fin, sino que es de esas actividades que contienen su propia finalidad en sí mismas y es por eso precisamente que resulta tan placentera” (p. 21). Las constantes referencias a la Teoría estética de Theodor W. Adorno apoyan sus planteamientos sobre la estética como un camino de libertad, conocimiento y plenitud. De acuerdo con ella, desde la experiencia estética es posible aproximarse a la objetividad en el ámbito epistemológico, y a la no instrumentalización, en el ético (p. 26). La contemplación serena y respetuosa de un objeto, un animal o un entorno natural implica “la renuncia al dominio y la aceptación de la propia finitud, pero no es una renuncia amarga ni una derrota, sino todo lo

contrario: nos regala experiencias placenteras y nos concede serenidad, de tal modo que la finitud se presenta como una ganancia y no como una pérdida” (p.26).

Tafalla apuesta por una valoración estética profunda, fundada en la experiencia plurisensorial y en un conocimiento comprometido con la ética. Por ejemplo, en el caso de los animales, la autora considera que nuestra apreciación será más profunda en tanto mejor conozcamos sobre sus redes de relaciones e interdependencias respecto a su propio medio y a otros seres vivos, su personalidad, emociones y formas de cognición; en cambio, permanecerá en un nivel superficial si sólo les consideramos como medios para nuestros fines. En el segundo capítulo, Tafalla analiza el dualismo metafísico y su influencia sobre la definición de los sentidos considerados estéticos en la filosofía moderna. La concepción de que la realidad se encuentra dividida en dos ámbitos jerárquicos: la materia y el espíritu, ha funcionado como uno de los marcos teóricos más influyentes en la historia de la Filosofía. Para la estética, lo anterior ha significado la división de los sentidos entre aquellos que corresponden a la parte más espiritual de ser humano: la vista y el oído, y los que se consideran indisociables de su ser material, el gusto, el tacto y el olfato. Los primeros proporcionan placer intelectual, en tanto que los segundos son incapaces de trascender el placer del cuerpo. “Olfato, gusto y tacto no fueron aceptados en la estética porque representaban los placeres corporales, los que sumergen al ser humano en la naturaleza y lo acercan a los otros animales” (p. 79).

La autora reflexiona sobre el particular interés que despierta el estudio del rechazo de los sentidos menores durante la Modernidad, época en que la estética se desarrolló como una disciplina autónoma. Un pensador tan influyente con Kant, llegó a sostener que sólo podemos apreciar estéticamente con los sentidos de la vista y el oído. Según Kant –apunta nuestra filósofa– los sentidos que pertenecen a la parte más material del ser humano son incapaces de proporcionarnos una contemplación desinteresada, ni información objetiva sobre el mundo exterior, sino que nos encierran en nuestra subjetividad, son difíciles de comunicar a otros sujetos, carecen de forma y de permanencia. Tafalla muestra los límites del dualismo metafísico, el cual ha justificado las jerarquías de unos seres humanos sobre otros y la explotación de la naturaleza. Aunado a lo anterior, destaca la denuncia de la filosofía ecofeminista sobre la interseccionalidad entre la violencia contra la naturaleza, los animales, las mujeres y las culturas indígenas.

En el tercer capítulo, Tafalla explora los acelerados avances de las ciencias sensoriales desde la segunda mitad del siglo pasado y presenta una lista provisional de catorce sentidos²; asimismo, cuestiona los argumentos que pretendieron arrojar al gusto, el tacto y el olfato de la apreciación estética. La autora sostiene que en el contexto de la filosofía contemporánea, el dualismo metafísico ha perdido vigencia, aunque la división de los sentidos en inferiores y superiores siga prevaleciendo en la enseñanza escolar, los medios de comunicación y la mentalidad de un buen número de personas. En polémica con la argumentación kantiana, Tafalla afirma que los sentidos tradicionalmente considerados inferiores –así como el resto de los sentidos que aparecen en la lista– son capaces de una apreciación estética desinteresada al igual que la vista y el oído. De acuerdo con ella, el caso del alfabeto braille pone en evidencia que el reino abstracto de la forma es accesible no sólo a la vista y el oído, sino también a otros sentidos. Por otra parte, considera que el razonamiento de la distancia ha sido derrumbado por propuestas de arte envolvente que muestran concepciones alternativas a las tradicionales sobre la experiencia estética. Según sus reflexiones, el arte efímero, el *body art* y algunas manifestaciones de *land art* contradicen la pretensión de permanencia y plantean una estética enraizada en la plurisensorialidad y la finitud, abierta a todos nuestros sentidos.

La filósofa dedica el cuarto capítulo a la defensa del olfato, el sentido menos apreciado en la historia de la estética. A partir de su experiencia como anósmica congénita, relata que le llevó más de diez años comprender que para ella el mundo carecía de una vía de percepción accesible a la mayoría de las personas. Expresa el desconcierto que le ha causado escuchar a la gente describir su gozo ante algunos aromas, así como el poder que tienen otros para alejarle de ciertos lugares, y al mismo tiempo asegurar que el olfato es el menos importante de los sentidos (p.123). En sus indagaciones sobre la profundidad estética del olfato, la autora ha aprendido que ninguno de los otros sentidos tiene el poder evocador que ejercen sobre nosotros ciertos aromas. También señala que en diversas cosmovisiones animistas, así como en el judaísmo, el cristianismo y el islam, los olores han sido concebidos como puentes que conectan el mundo material con el reino del espíritu (pp.81-84). De acuerdo con los testimonios de quienes han perdido el olfato en el transcurso de su vida, sin este sentido

² Vista, oído, tacto, gusto, sistema trigeminal, olfato ortonasal, olfato retronasal, propiocepción, equilibrio, kinestesia, interocepción, termocepción, nociocepción y cronocepción.

el mundo les parece más lejano y es común que experimenten estados de tristeza, lo que no sucede a las personas que desde el nacimiento han ignorado los olores de su entorno. La pensadora se pregunta cómo se habría desenvuelto la historia de una humanidad anósmica, y especula que quizás ésta sería más serena, su mundo menos rico en experiencias sensoriales y mayores las dificultades para su sobrevivencia y reproducción, pero al mismo tiempo ésta no conocería las pestilencias.

En los capítulos quinto y sexto, Tafalla reflexiona sobre la apreciación estética de la naturaleza y los animales. Asimismo, somete a una profunda crítica el concepto de *Antropoceno* popularizado por Paul J. Crutzen (p. 147) con el propósito de definir la época geológica actual, caracterizada por la gran influencia del hombre sobre la Tierra. La filósofa piensa que la obsesión narcisista humana no tiene límites al pretender que llevar a la Tierra y a sus habitantes al borde del desastre constituya una hazaña que amerite bautizar una de sus edades con nuestro nombre. Por el contrario, le parece más coherente hablar de *ecocidio* y *catástrofe climática*, conceptos propuestos por George Monbiot, para referirse a la etapa en que los seres humanos declararon la guerra a la naturaleza, atentando contra los fundamentos que sostienen a su propia especie (p.149).

Tanto la filosofía como el arte deben asumir su responsabilidad en el olvido de la estética de la naturaleza, apunta la autora. Durante el siglo XVIII, pensadores y pensadoras de la Ilustración en las islas británicas y en Alemania concedieron un lugar relevante a la apreciación estética de la naturaleza. Fue a principios del siglo XIX cuando Hegel decidió el rumbo de la estética al afirmar que la belleza del arte, comprendida como una manifestación del espíritu, era superior a la belleza de la naturaleza. Entre las escasas voces que impugnaron el olvido de la estética de la naturaleza sobresalen Schopenhauer, Nietzsche y, algunos años más tarde, Emerson, Thoreau, Muir, Leopold, estos últimos conocidos como precursores de la ética ecológica. En los años 60 y 70, Tafalla alude a dos filósofos que se propusieron la recuperación de la estética de la naturaleza como disciplina académica: Theodor W. Adorno y Ronald Hepburn. Aquí quiero llamar la atención sobre el lugar de Tafalla en esta historia, pues es una de las pocas autoras que trabaja esta disciplina en castellano, y además aporta elementos originales al proponer una apreciación estética profunda de los animales como una vía hasta hoy poco explorada para su conservación.

Tafalla plantea preguntas inquietantes: ¿Los otros animales tienen capacidad de apreciar estéticamente su mundo y al resto de los seres con quienes se relacionan? ¿Pueden crear arte o algo similar? ¿Existen analogías por ejemplo entre la música y los sonidos que emiten algunos animales? Para abordar estas cuestiones, reflexiona sobre lo poco común que es la apreciación estética profunda entre los seres humanos, como los muestran los medios masivos de comunicación en nuestra cultura. Desde esta perspectiva, ensaya respuestas preliminares, en tanto que el conocimiento sobre los animales debe abrir nuevos horizontes de comprensión. Para cerrar este capítulo, examina ejemplos de arte a favor de los animales, sus contradicciones y posibilidades. Concluye con algunas cavilaciones sobre la riqueza estética de las especies salvajes y su disminución en aquellas que han atravesado procesos de domesticación.

El séptimo capítulo explora las posibilidades de la estética plurisensorial en el arte contemporáneo, de manera especial en el *land art*. Tafalla expone que, hasta hace algunas décadas, para el arte occidental la naturaleza se reducía a un objeto representable, incluso, el arte culto era considerado como tal porque se elevaba sobre las artesanías gracias a su capacidad de trascender el mundo de la vida. En los agitados años 60 y 70, en Estados Unidos y Gran Bretaña algunos artistas se propusieron llevar el arte a la naturaleza abandonando la pretensión de representarla e invirtiendo esa relación al presentar sus obras dentro de ella. La autora aclara que no todas las obras de *land art* manifiestan un compromiso con el medio ambiente, por eso ha preferido dialogar con aquellos y aquellas de sus exponentes que se caracterizan por una actitud de humildad al contemplar a la naturaleza, pues considera que sus obras estimulan experiencias multisensoriales y nos invitan a comprender nuestra dependencia y enraizamiento en la trama de la vida.

Tafalla piensa que una expresión esencial de nuestra relación con la naturaleza se encuentra en los jardines, a los que dedica el penúltimo capítulo de su libro. De acuerdo con ella, los jardines constituyen lugares de reposo, tranquilidad y protección, son el hogar que nos hacemos dentro de la naturaleza. Representan también lugares de resistencia ética e ideales de comunidad, diálogo y encuentro con humanos y otros animales. En nuestra relación con el jardín podemos conocer diferentes procesos de la naturaleza y, en algunos casos, llegar a facilitarlos, siempre y cuando la concibamos como intrínsecamente valiosa y no una simple materia para dar forma a nuestros caprichos. Los jardines nos acogen a través de nuestros diferentes sentidos: nos regalan

aromas, texturas, diversas intensidades de luz, calor, frescura, nos invitan a caminar y a comer algunos de sus frutos. La filósofa alude a algunos jardines creados por artistas y reflexiona sobre su capacidad de generar diferentes sensaciones, estados de ánimo y pensamientos entre quienes se aventuran a recorrerlos. En sus palabras: “Crear un jardín es hacernos un refugio frente a las amenazas naturales dentro de la misma naturaleza” (p. 279).

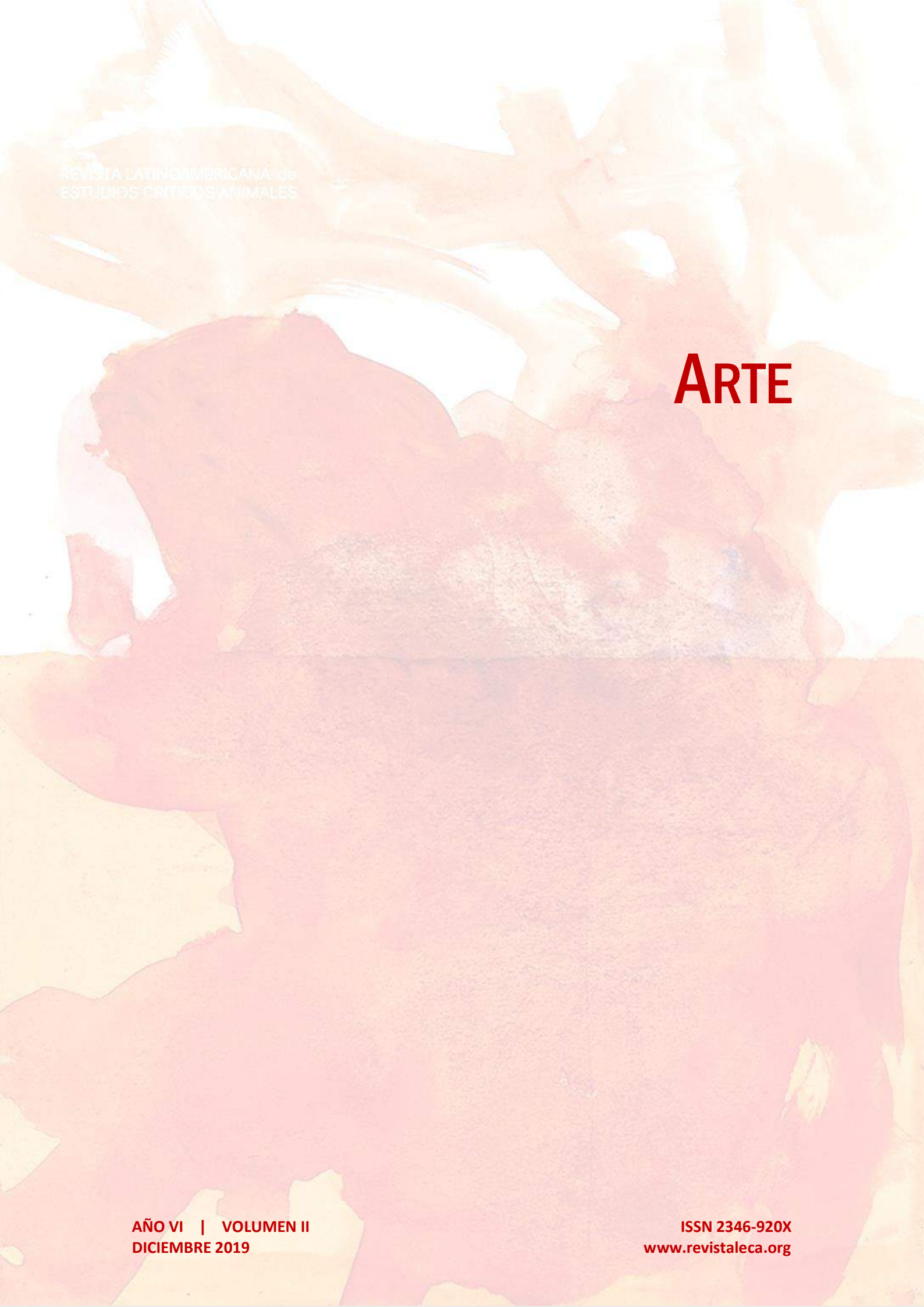
El último capítulo se refiere a la apreciación estética de la comida. Por una parte, comer y cocinar implican a cada uno de nuestros sentidos pero, debido al desconocimiento, apunta Tafalla, las personas tienden a menospreciar la importancia del olfato retronasal en la percepción de los sabores. Por otra parte, en un contexto caracterizado por nuestro alejamiento de la naturaleza, contaminada y afeada por el “progreso” humano, nuestra relación estética con la comida se caracteriza por su superficialidad. En los supermercados, donde las frutas y verduras brillantes, uniformes y armónicas parecen haber surgido de los estantes y no de la tierra, los seres humanos se interesan más por los envoltorios de los alimentos que por los alimentos mismos. En cambio, una estética profunda de la comida exige consciencia sobre lo que hay detrás del alimento que ponemos en nuestra mesa: de dónde viene la comida que adquirimos, quién la produce, de qué manera y bajo qué condiciones, qué daños puede causar a nuestra salud, cómo impacta sobre la naturaleza y qué implica para los animales. Ella misma lo afirma en las siguientes palabras: “la estética de la comida tan solo es plenamente alegre, serena y bella cuando no hay animales en el plato, cuando no hay injusticias detrás, cuando la cocina se ha liberado del dolor tanto como sea posible” (p. 352).

A mi juicio, el libro de Tafalla es especialmente relevante para el contexto filosófico iberoamericano, donde el abordaje de estos temas ha sido escaso, más aún las cuestiones animalistas. Con excepción de España, en el resto de los países de habla castellana los discursos filosóficos en defensa de la naturaleza y de los animales constituyen una minoría. En ese sentido, su propuesta contribuye tanto al conocimiento como al desarrollo de la estética de la naturaleza más allá del ámbito anglosajón. Hacia el final de esta reseña reproduzco palabras textuales de la autora, que nos invitan a vivir con todos nuestros sentidos, a pensar y actuar en el horizonte de una estética ecologista y animalista:

Necesitamos comprender que la riqueza de este planeta es su biodiversidad y que nuestra especie la está poniendo en riesgo. Por ello debemos abandonar el dualismo metafísico, la burbuja antropocéntrica y el patriarcado, asumir nuestra finitud y decrecer de manera radical. La estética ecoanimal puede ayudarnos en ese proceso, porque, al enseñarnos a apreciar la naturaleza y los animales, nos revelará la gravedad del ecocidio y nos mostrará también las experiencias profundamente enriquecedoras, los innumerables viajes de descubrimiento y aventuras, los placeres inagotables que podríamos disfrutar en una naturaleza recuperada como hogar (p. 358).

GEORGINA AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ

Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid, España y maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Académica y activista por un feminismo comprometido con la ética animal. Ha sido co-organizadora de tres foros de Estudios Animalistas y Prácticas no Especistas en la Universidad de Colima, México. Sus líneas de investigación son: Filosofía y estudios de género, feminismos indígenas, ética medioambiental y animal. Ha publicado en las siguientes revistas: *Investigaciones Feministas* de la Universidad Complutense de Madrid; *Daimon* Revista Internacional de Filosofía de la Universidad de Murcia; *Dilemata* Revista Internacional de Éticas Aplicadas; *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género* de El Colegio de México; *Praxis Sociológica* de la Universidad de Castilla la Mancha y *GénEros* Revista de Divulgación e Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Colima. Es autora del libro: *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*, Colección Feminismos de la Editorial Cátedra, 2018, Madrid, España.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

ARTE

AÑO VI | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

A CORAGEM DA VERDADE: QUANDO UM CÃO DIZ MAIS DO QUE MIL PALAVRAS

A luta pela liberdade, esta luta cínica – cínica no sentido grego da palavra (*kynikós*) – isto é, esta luta relativa ao cão, que nos une aos cães, que nos faz agir como cães, é uma luta de tipo animalista: que desperta em nós a animalidade que nos distancia de todos os jogos opressores e opressivos travestidos de humanidade estatal, de humanidade do homem branco e racional. A partir do *insight* de Daniela Cavada podemos nos aproximar deste símbolo, do cão, que desde a Antiguidade revela o despudor em relação aos códigos vigentes - despudor que se faz necessário para o exercício da liberdade, para a insurreição contra a subserviência disciplinadora do estado que, com seus múltiplos braços, corta a cabeça de cada um de seus cidadãos, abandonando-os às margens da errância, relegando-os à precariedade econômica e social. O símbolo de Negro Matapacos, este símbolo de valentia, faz-nos lembrar do cínico Diógenes que resistira à política e ao político da seguinte forma: “Certa vez, Alexandre o encontrou e exclamou: ‘Sou Alexandre, o grande rei’; ‘E eu’, disse ele, ‘sou Diógenes, o cão’. Perguntaram-lhe o que havia feito para ser chamado de cão, e a resposta foi: ‘Balanço a cauda alegremente para quem me dá qualquer coisa, ladro para os que recusam e morde os patifes’” (Diógenes Laércio, 2008, VI.60). O que está no cerne deste símbolo que invoca a animalidade em nós, animais humanos, é a vontade de liberdade, ou melhor, como explica Foucault acerca do cinismo, a manifestação dessa vontade que se torna a nossa verdade e que incita em nós o poder de resistência. É nesse sentido que Negro Matapacos nos remete ao fato de que “o cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa, da verdade faz parte e fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários” (Foucault, 2011, p.161). Negro Matapacos é um símbolo cuja imagem representa a atividade revolucionária como modo de vida, como o único modo de vida possível hoje na América Latina, mas também no mundo que rapidamente está sendo engolido pelo poder de poucos sobre muitos. Após esta breve introdução, fiquemos, pois, com o texto-imagem de Daniela Cavada.

Cassiana Lopes Stephan

Doutoranda em Filosofia Universidade Federal do Paraná/Brasil

Integrante do *Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales*

EL CORAJE DE LA VERDAD: CUANDO UN PERRO DICE MÁS QUE MIL PALABRAS

La lucha por la libertad, esta lucha cínica –cínica en el sentido griego de la palabra (*kynikós*)–, esto es, esta lucha relativa al perro, que nos une con los perros, que nos hace actuar como perros, es una lucha animalista: despierta en nosotros la animalidad que nos aleja de todos los juegos opresores y opresivos disfrazados de humanidad estatal, de la humanidad del hombre blanco y racional. A partir del *insight* de Daniela Cavada, podemos acercarnos a este símbolo, el perro, que desde la Antigüedad revela la desvergüenza en relación con los códigos actuales –la desvergüenza que es necesaria para el ejercicio de la libertad, para la insurrección contra la subordinación disciplinaria del estado que, con sus múltiples brazos, corta las cabezas de cada uno de sus ciudadanos, abandonándolos a los márgenes de la errancia, relegándolos a la precariedad económica y social. El símbolo del Negro Matapacos, este símbolo de coraje, nos recuerda al cínico Diógenes que había resistido a la política y a lo político de la siguiente manera: "Una vez que Alejandro lo conoció y exclamó, 'Yo soy Alejandro el gran rey'; 'Y yo,' dijo, 'soy Diógenes el perro'". Le preguntaron qué había hecho para que le llamaran perro, y la respuesta fue: "Muevo el rabo ante los que me dan algo, ladro a los que no me dan y muerdo a los malvados " (Diógenes Laértio, 2008, VI.60). Lo que está en el corazón de este símbolo que invoca la animalidad en nosotros, los animales humanos, es la voluntad de libertad, o más bien, como explica Foucault sobre el cinismo, la manifestación de esa voluntad que se convierte en nuestra verdad y que incita en nosotros el poder de la resistencia. Es en este sentido que el Negro Matapacos nos remite al hecho de que "El cinismo, como efigie de la filosofía, como modo de vida que manifiesta de manera escandalosa la verdad, forma parte de la práctica revolucionaria y las formas asumidas por los movimientos revolucionarios" (Foucault, 2011, p.161). El Negro Matapacos es un símbolo cuya imagen representa la actividad revolucionaria como modo de vida, como la única forma de vida posible hoy en día en América Latina, pero también en el mundo que está siendo rápidamente tragado por el poder de unos pocos sobre muchos. Después de esta breve introducción, quedémonos con el texto-imagen de Daniela Cavada.

A coragem da verdade
Cassiana Lopes Stephan

Negro Matapacos
Daniela Cavada



Negro Matapacos



Instagram: @giannsalamanca



Instagram: @pepereyes_cl

A coragem da verdade
Cassiana Lopes Stephan

Negro Matapacos
Daniela Cavada



Instagram: @violetarosada92

NEGRO MATAPACOS: DE COMPAÑERO DE LA PROTESTA ESTUDIANTIL A SÍMBOLO DE LUCHA Y RESISTENCIA EN LAS MANIFESTACIONES EN CHILE

**NEGRO MATAPACOS:
DE PARCEIRO DE PROTESTO ESTUDANTIL A SÍMBOLO DE LUTA E
RESISTÊNCIA EM MANIFESTAÇÕES CHILENAS**

**NEGRO MATAPACOS:
FROM STUDENT PROTEST PARTNER TO SYMBOL OF STRUGGLE AND
RESISTANCE IN CHILEAN DEMONSTRATIONS**

Enviado: 10/11/2019

Aceptado: 15/12/2019

Daniela Cavada

Licenciada en Lingüística y Literatura, mención Literatura por la Universidad de Chile (Chile).

E-mail: daniela.guerra@ug.uchile.cl

La imagen de un perro negro con pañuelo rojo en el cuello es difundida por todo Chile a raíz de la reciente crisis social que inició en octubre del 2019. Se trata de un canino callejero llamado Negro Matapacos, quien, aunque se hizo muy conocido en las redes sociales a raíz de las manifestaciones estudiantiles el año 2011, hoy en día es reconocido nacional e internacionalmente como un símbolo de lucha en las protestas sociales por los derechos y también como símbolo de resistencia contra la represión del Estado. Pero ¿se trataría la masificación de la imagen de este perro de simples homenajes? O bien ¿podría tratarse de un quiebre de paradigmas en tanto al manifestarnos, nos sentimos identificados con esos perros que nos acompañan en las calles? Tal vez se trata de eso: nos han abandonado, nos tratan como perros y en las calles tenemos derecho a ladrar.

Palabras clave: Negro Matapacos, protestas, Chile, perros.

The image of a black dog with a red bandana on his neck is spread throughout Chile following the recent social crisis that began in October 2019. It is about a black dog of the streets called Negro Matapacos, who, although he became well known in the social medias by the protest of students in 2011, today he is recognized nationally and internationally as a symbol of struggle in social protest for rights and also as a symbol of resistance against state repression. But would the massification of this dog's image of simple tributes be treated? Or could it be a break in paradigms as we manifest ourselves, do we feel identified with those dogs that accompany us on the streets? Maybe it's about that: they have abandoned us, they treat us like dogs and in the streets we have the right to bark.

Keywords: Negro Matapacos, protest, Chile, dogs.

A imagem de um cão preto com um lenço vermelho no pescoço está espalhada por todo o Chile após a recente crise social que começou em outubro de 2019. É um canino de rua chamado Negro Matapacos, que, embora tenha se tornado conhecido Nas redes sociais após as manifestações estudantis em 2011, hoje é reconhecido nacional e internacionalmente como um símbolo de luta em protestos sociais por direitos e também como um símbolo de resistência contra a repressão estatal. Mas seria tratada a massificação da imagem de simples tributos desse cão? Ou poderia ser uma quebra de paradigmas à medida que nos manifestamos, nos sentimos identificados com aqueles cães que nos acompanham nas ruas? Talvez seja sobre isso: eles nos abandonaram, nos tratam como cães e nas ruas temos o direito de latir.

Palavras-chave: Negro Matapacos, protestos, Chile, cães.

La imagen de un perro negro con pañuelo rojo en el cuello es difundida por todo Chile a raíz de la reciente crisis social que inició en octubre del 2019. Se trata de un canino callejero llamado Negro Matapacos, quien, aunque se hizo muy conocido en las redes sociales a raíz de las manifestaciones estudiantiles el año 2011, hoy en día es reconocido nacional e internacionalmente como un símbolo de lucha en las protestas sociales por los derechos y también como símbolo de resistencia contra la represión del Estado. Pero ¿se trataría la masificación de la imagen de este perro de simples homenajes? O bien ¿podría tratarse de un quiebre de paradigmas en tanto al manifestarnos, nos sentimos identificados con esos perros que nos acompañan en las calles? Tal vez se trata de eso: nos han abandonado, nos tratan como perros y en las calles tenemos derecho a ladrar.



Instagram: @alesilva_art

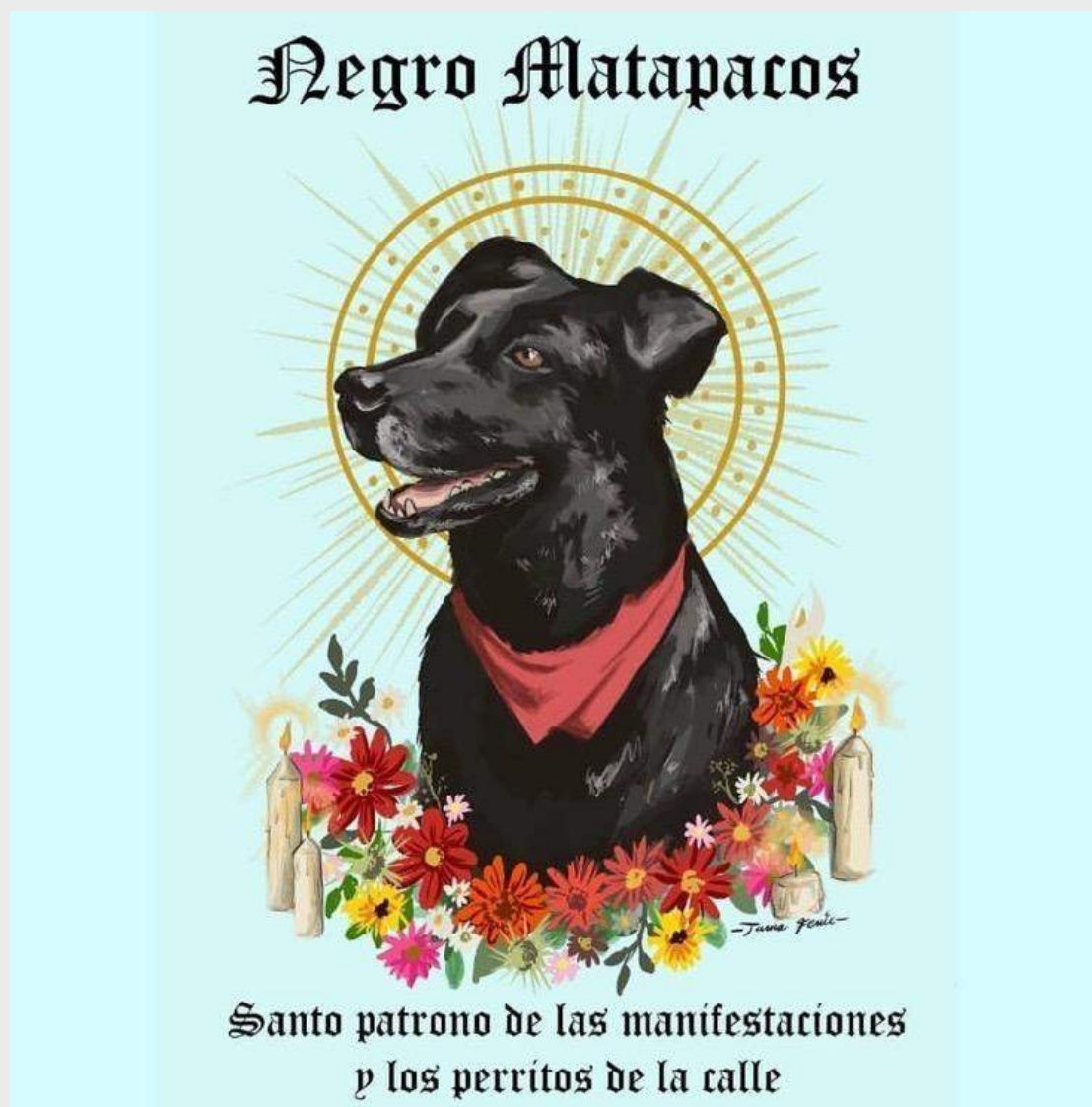
Desde que estalló el *reventón social*, término acuñado por Salazar (2019) para referir a la crisis social que estamos enfrentando en Chile desde octubre el presente año, no tardó mucho tiempo para que las redes sociales se impregnaran de la contingencia nacional: en la difusión de videos y fotografías de la evasión en el Metro y de protestas, información sobre los movimientos del Gobierno de Sebastián Piñera y sobre las todavía impunes violaciones de los DDHH por parte de los agentes del Estado (policías y militares). Pero también en la difusión de los ya tan queridos memes, de virales y de un sinfín de material audiovisual comprometido con las manifestaciones, entre ellos, la imagen del Negro Matapacos.



Instagram:@malditoperrito

Mucho se ha escrito de la particular identidad de este canino: se trataba de un perro negro callejero adoptado por las señoras María y Marcela Valdebenito. Ambas mujeres se preocupaban de otorgarle al perro techo y comida, sin embargo, el Negrito –según interpretan ellas y así lo comentan en el «Documental Matapaco» producido por *En Marcha Films* (2013)–, “no podía estar encerrado sabiendo que afuera había manifestaciones”. Es así como el Negro Matapacos, siempre con su pañoleta roja en el cuello, es bautizado con ese nombre por muchos jóvenes por la forma en cómo se comportaba, quienes decían que “protestaba junto a ellos contra la represión de los *guanacos* (carro lanza-agua) y *zorrillos* (carro lanza-lacrimógenas) de los *pacos* (policías, Carabineros de Chile)” en la Movilización Estudiantil el año 2011. Y, pese a que este perro murió hace ya dos años por causas naturales el 26 de agosto de 2017, muchos sienten que hoy su legado se encuentra más vivo que nunca. Las personas ven representadas en él

valentía y compañerismo, siendo incluso nombrado este año en las redes sociales como *Santo Patrono de las marchas*.



Instagram: @tamafenix

La evidencia de lo que muchos consideran su legado y el fuerte vínculo a las protestas que comenzaron en Santiago de Chile son las múltiples ilustraciones, videos, canciones, carteles en su honor en las marchas, en murales como el de la Facultad de Periodismo en la Universidad de Santiago de Chile, en paraderos como el 25 de Gran Avenida, murales en Plaza de la Dignidad (ex Plaza Italia), entre otros, e incluso en esculturas de papel maché de la figura del quiltro. Pero ¿qué es lo que hace que nos identifiquemos con “un animal”?

En *Investigaciones de un perro* de Kafka (2010), el narrador afirma su naturaleza sin tapujos: «sí, eran perros, perros como tú y yo» [149], ofreciendo al lector interpretaciones tales como una subjetividad alterna (la exploración de la condición canina), para una reordenación en las jerarquías y la posibilidad de una identificación con la animalidad que reside en nuestro interior. Sin duda que el fenómeno de la representatividad de un sector social determinado con un líder político, o en este caso, con un animal, trata de un proceso complejo y requiere de mucho trabajo como el de la propaganda o la participación activa del representante con su colectivo. Por otra parte, el uso de la imagen de un perro en un contexto político no necesariamente implica que una sociedad completa haya superado el especismo al momento de compartir imágenes de un animal en sus perfiles de internet para manifestarse, pero pareciera ser que la masificación de la imagen del Negro Matapacos hubiera sido por un *impulso animal*, como si la figura de este perro, o en otras palabras, la representación de *lo más bajo* en la escala social, respondiera a *un sentir*, a una identificación en tanto todos percibimos de forma similar este *malestar*.



Instagram: @geni.riot



Instagram: @matheussberan

Propongo esclarecer el debate: la brecha que nos alejaba tanto de los animales como “seres inferiores” junto al rechazo a las jerarquías impuestas –bien podríamos ejemplificarlo con las que instala nuestra actual Constitución Política de la República de Chile, ilícita por ser promulgada por el dictador Augusto Pinochet– ha ido mutando de generación en generación, siendo esa lógica binaria (ya sea de especie, género, creencias, conformación de familias, entre otros), un antiguo relato que primaba exitosamente en tiempos de la dictadura, pero no hoy. Con todo esto quiero decir que, es probable que la imagen del Negro Matapacos sea esa clara evidencia de que, en el contexto del reventón

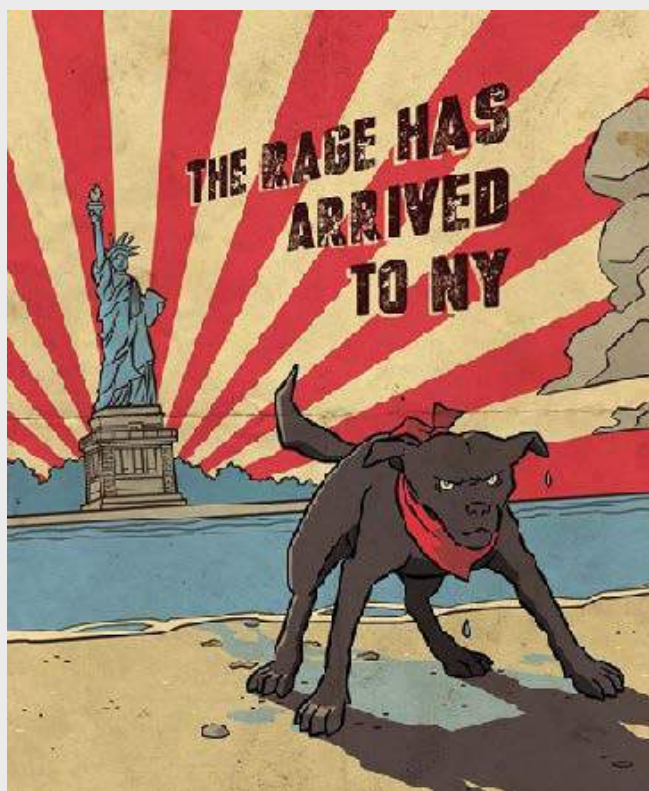
social en Chile, no nos sentimos tal alejados a la realidad de ese perro callejero: nos han abandonado, nos “tratan como perros” y en las calles tenemos derecho a ladrarle a la policía opresora, a gritar en forma de protesta. Actuamos en jauría, como los perros, y es que aprendimos de sus instintos salvajes: sólo mediante a la unión, la organización y la cooperación entre nosotros mismos, podremos cazar la presa, esto es, que los políticos escuchen nuestras demandas.



Instagram: @c2stuff

Así, la importancia de lo que simboliza el Negro Matapacos en la lucha por los derechos sociales ha traspasado fronteras, y con esto me refiero a la reciente evasión masiva de metro en Brooklyn, en donde por twitter e instagram circulan fotografías de los muros de la estación Hoyt-Schermerhorn con la imagen del perro negro junto al mensaje «Evade», incluso el portal de arte y cultura estadounidense *Hyperallergic* publicó recientemente un artículo llamado «The Cop-Attacking Chilean Dog Who Became a Worldwide Symbol of Protest» con la autoría de Billy Anania (2019), en donde remarca

la relevancia para el análisis de las manifestaciones en Chile y en el extranjero. Pero con todo lo dicho anteriormente ¿podría ser la imagen del Negro Matapacos considerada como figura de un líder en las manifestaciones? Me parece que nos equivocáramos al considerarlo con la misma lógica jerárquica pues no se trata de liderazgo político (aunque si bien, las protestas son ineludiblemente políticas), más bien, la figura de Matapacos nace por un impulso de identificación por parte de las y los protestantes con el perro al ser considerado un compañero más en medio de la manifestación, del perro que corre para buscar seguridad en las calles, al perro que se moja con el infame chorro de agua y del que padece física y mentalmente los mismos efectos de la represión del Gobierno. De ahí se justifican las múltiples y conmovedoras fotografías que rondan en las redes sociales de manifestantes que han ayudado a estos cuadrúpedos a escapar de los gases lacrimógenos lanzados por las Fuerzas Especiales de Carabineros.



Instagram: @el_chungungo

Con todo, sería reduccionista tildar de “azar” o simples de “homenajes” que la valorización de la imagen de este particular *quiltro* chileno tomara fuerza en este contexto político, asimismo, es interesante si consideramos que coincide con la destrucción de monumentos y bustos de figuras de “poder” como Cristóbal Colón en Arica, Pedro de Valdivia y Diego Portales en Temuco. De nuevo: parece ser que en nuestro inconsciente

colectivo existe una reordenación, un intento de derribar jerarquías impuestas, de dar el espacio que merecen a figuras menospreciadas por parte de una sociedad también, menospreciada, respecto a los discursos hegemónicos. Así revive con fuerza la simbología del perro negro con pañoleta en plena crisis a lo largo de Chile, respondiendo a la rebelión, lucha y resistencia del pueblo con la violencia del modelo neoliberal impulsado y resguardado por la clase política chilena liderada por Sebastián Piñera (así también por ministros, parlamentarios, etc.) y, en extensión, con toda institucionalidad (carabineros y militares incluidos), con las figuras públicas de la televisión y con el rol del periodismo con la sociedad. Eso es el Negro Matapacos: de esos perros, en términos kafkianos, tales como tú y yo que en conjunto luchan y exigen, como la canción de Víctor Jara, por el derecho de vivir en paz.



Figura de papel maché del Negro Matapacos en el icónico monumento de Plaza Italia. @escultura_negromatapacos

A coragem da verdade
Cassiana Lopes Stephan

Negro Matapacos
Daniela Cavada



Mural del Negro Matapacos en Plaza Italia
@caiozzama

Bibliografía

1. Introducción

Diogenes Laercio (2008). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UNB.

Foucault, Michel (2011). *A coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes.

2. Texto-imagen

Billy, Anania. (2019). The Cop-Attacking Chilean Dog Who Became a Wordwide Symbol of Protest. Recuperado de: <https://hyperallergic.com/526687/negro-matapacos-chilean-protest-dog/>.

En Marcha Films. (2013 diciembre, 23) *Documental Matapaco*. Recuperado de: <https://youtu.be/wiEFhAAWCiw>.

Kafka, Franz. (2010). Investigaciones de un perro. En *La Metamorfosis y otros relatos de animales*. (p.145-185). Barcelona: Espasa Libros.

Salazar, Gabriel. (2019). El «reventón social» en Chile: una mirada histórica. Recuperado de: <https://ciperchile.cl/2019/10/27/el-reventon-social-en-chile-una-mirada-historica/>.

DANIELA CAVADA

Es Licenciada en Lingüística y Literatura, mención Literatura por la Universidad de Chile (Chile).