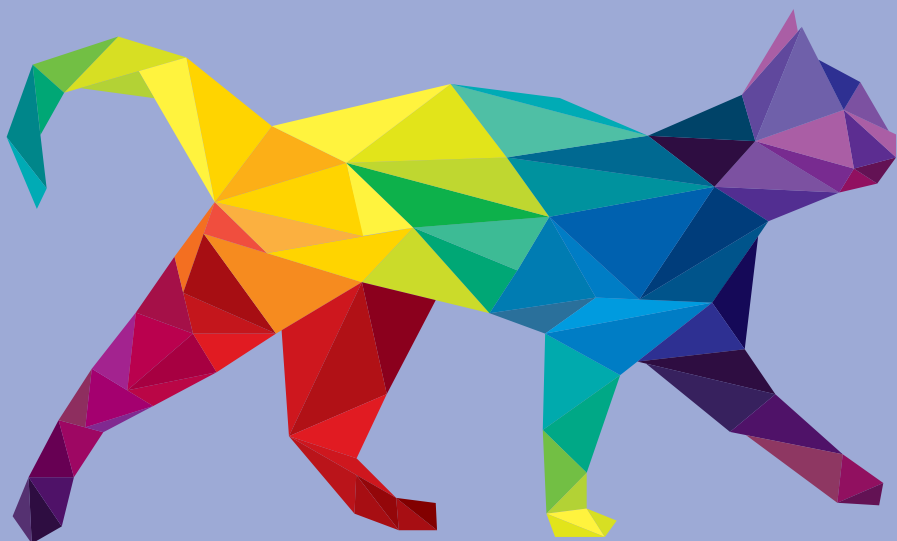


Debate sobre Los "seres sintientes"

# Derechos de los animales

Presentación  
Iván Darío Ávila Gaitán



Ediciones  
**desde abajo**

Debate sobre los “seres sintientes”

**Derechos de los animales**

Jérôme Lamy, Evelyne Pieiller, Catherine Dufour, Benoît Bréville,  
Laurent Litzenburger, Federico Kukso, Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones desde abajo

Bogotá D. C., Colombia, agosto 2024

[www.desdeabajo.info](http://www.desdeabajo.info)

ISBN 978-968-7694-11-8

Diseño y diagramación: Difundir SAS

Cra. 20 N°45A-85, Bogotá D. C., Colombia

Teléfonos: 601 345 18 08

El conocimiento es un bien de la humanidad.

Todos los seres humanos deben acceder al saber.

Cultivarlo es responsabilidad de todos.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Debate sobre los “seres sintientes”  
**Derechos de los animales**

Jérôme Lamy, Evelyne Pieiller,  
Catherine Dufour, Benoît Bréville,  
Laurent Litzenburger, Federico Kukso

Presentación  
Iván Darío Ávila Gaitán

Ediciones  
**desde abajo**



## Índice

<b>La era de la “inversión del cartesianismo”: a modo de presentación crítica .....</b>	<b>7</b>
Iván Darío Ávila Gaitán	
<b>Hacer justicia para los animales.....</b>	<b>37</b>
Jérôme Lamy	
<b>Retorno al jardín del Edén .....</b>	<b>45</b>
Evelyne Pieiller	
<b>La sonrisa del gato .....</b>	<b>53</b>
Catherine Dufour	
<b>El tiempo de las charcuterías vegetarianas.....</b>	<b>61</b>
Benoît Bréville	
<b>Cerdos, toros, ratones... ¡al estrado! .....</b>	<b>67</b>
Laurent Litzenburger	
<b>¿Cuál es el rol de los zoológicos en el siglo XXI? .....</b>	<b>73</b>
Federico Kukso	
<b>Extractos.....</b>	<b>81</b>



## **La era de la “inversión del cartesianismo”: a modo de presentación crítica**

Iván Darío Ávila Gaitán\*

Este libro corto es producto de una compilación de artículos escritos originalmente en francés para *Le Monde diplomatique*. Se trata, antes que de un texto sistemático o excesivamente académico, de una serie de provocaciones abiertas cuyo objetivo consiste en invitar a pensar la cuestión animal. El libro brinda un buen panorama general respecto a las transformaciones históricas y algunos de los debates más importantes en los campos de la política, el derecho y la ética animal. No es mi intención resumir cada uno de los escritos porque, debido a su brevedad, estos no ameritan un ejercicio de ese tipo, ni tampoco —teniendo en cuenta su estilo y propósito— resulta provechoso establecer un contacto que me ubique en el lugar de juez o examinador implacable. Por el contrario, simplemente quisiera entablar un diálogo fluido, más parecido a un juego entre pares que a un intercambio argumentativo entre adversarios, capaz de poner a resonar planeamientos claves de cada artículo con ciertas ideas transversales a mi propio trabajo en torno a la cuestión animal. Este diálogo, al tiempo, me permitirá presentar cada texto de una manera crítica, es decir, en relación con mi propia localización y considerando siempre la posibilidad de avanzar en la abolición de la subordinación, sujeción, explotación y exclusión animal.

Jérôme Lamy realiza un sucinto pero sugestivo recorrido por el emergente campo del derecho animal, a la vez que muestra su relación con la ética animal y el asunto de los derechos de los animales. Puede parecer redundante, pero actualmente ha tomado fuerza la distinción entre, por un lado, el derecho animal, enten-

---

\* Doctor en Filosofía. Magister en Filosofía y Estudios Culturales. Politólogo. Docente e investigador de la Universidad Nacional de Colombia. E-mail: idavilag@unal.edu.co

dido como el campo del “derecho positivo” encargado de regular las relaciones *de facto* entre los seres humanos y los demás animales, y por otro lado, la cuestión de los derechos de los animales, asumida a menudo como una serie de reflexiones, íntimamente vinculadas a la ética animal, alrededor de si los animales no humanos tienen derechos morales y cómo estos podrían guardar una eventual relación con el reconocimiento de derechos jurídicos (De la Torre, 2024). Ahora bien, esta distinción es engañosa, ya que, en primer lugar, ocuparse del “derecho positivo” siempre involucra una carga valorativa sobre temas asociados a la justicia, los derechos y deberes, etc., y, en segundo lugar, la hermenéutica jurídica suele suponer la imposibilidad de superar el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad que actualmente poseen los animales no humanos en los códigos civiles de todo el mundo.

Esa imposibilidad, consciente o inconscientemente, tiene sus orígenes en la política especista que atraviesa el ejercicio ordinario de la hermenéutica jurídica. Asimismo, los derechos de los animales no se pueden reducir a meras elucubraciones filosóficas asociadas al *deber ser*. Su formulación hunde sus raíces en el orden especista que los defensores de los derechos se esfuerzan por alterar o subvertir de diversos modos y en diferentes grados, un orden en el cual tiene lugar también el derecho animal. Lamy cita acertadamente a Gary Francione (2000) en su recorrido por el asunto de los derechos de los animales, pero omite el nombre de Tom Regan (1983, 2003). Esta omisión resulta significativa toda vez que la idea reganiana de “sujeto de una vida”, por una parte, constituye la cara afirmativa del proyecto abolicionista de Francione y, por otro lado, permite problematizar la distinción tajante entre derecho animal y derechos de los animales. Francione se ha convertido en el principal referente del abolicionismo al argumentar que, en la medida que los animales no humanos hoy tienen formalmente, en el plano jurídico, el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad, su lugar es en ese sentido idéntico al que en otros tiempos tuvieron los



seres humanos legalmente esclavizados. En otros términos, hoy la esclavitud animal es legal en todo el mundo y parece que no nos queremos percatar de ello.

Para muchas de las personas que trabajamos en el campo de los Estudios Críticos Animales (ECA) (Ávila, 2017a) los aportes de Francione han sido fundamentales, pues el asunto del estatus jurídico de los animales se convierte inmediatamente en uno de corte político. El hecho de que los animales no humanos legalmente puedan ser propiedades de quienes son reconocidos como personas con derechos subjetivos, entre estos el derecho a poseer “semovientes” (una manifestación del derecho a la propiedad), es solo una expresión de un orden político que (re)produce continuamente las múltiples manifestaciones de dominación animal y que, de un tiempo para acá, solemos llamar especismo antropocéntrico. El especismo no es una mera discriminación abstracta que toma como criterio de discriminación la especie, sino que es todo un orden de poder, hoy de escala global, compuesto por técnicas, tecnologías y dispositivos como las granjas, los mataderos, los zoológicos, los laboratorios y bioterios, entre muchos otros, y cuyo objetivo no es otro sino (re)producir la subordinación, sujeción, explotación y exclusión animal (en síntesis, la dominación animal) (Ávila, 2013, 2017b, 2019, 2022a, 2024a; Ávila y González, 2022).

Además, este orden produce semiótico-materialmente, de manera histórica, la diferencia entre lo humano y lo animal, y les posibilita ejercer diferentes tipos de poder (antropo-poder<sup>1</sup>) a quienes son constituidos y clasificados como humanos en sus diversos contextos históricos y en conjunción con dinámicas de

---

<sup>1</sup> “Es aquel poder que un sujeto puede ejercer por ser categorizado y producido como humano. El antropo-poder lo ejercen los humanos, pero no reside en ellos (ni en su inteligencia, ni en su capacidad para crear herramientas, etc.). Es el efecto de correlaciones de fuerza cristalizadas o endurecidas en el orden especista y sus dispositivos. El antropo-poder se ve cuestionado cuando las correlaciones de fuerza cambian, por ejemplo, cuando acontecen prácticas veganas, resistencias animales o iniciativas abolicionistas de diverso tipo” (Ávila y González, 2022, p. 37).

enclasmamiento, racialización, generización, etc. La esclavitud animal legalizada tiene lugar en este orden de cosas que la constituye y rebasa. No obstante, al ser el especismo un campo de fuerzas, y no solo un estado de dominación, las resistencias y alternativas que en él tienen lugar igualmente resuenan en el campo jurídico. A la inversa, aquello que ocurre en el campo jurídico tiene repercusiones sobre ese campo político que denominamos especismo antropocéntrico. Francione asevera que el reconocimiento de los derechos de los animales pasa inevitablemente por levantar el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad que actualmente tienen los animales no humanos, por ende, habría un protoderecho o primer derecho que es *la condición para que realmente los demás animales puedan tener derechos*, a saber, el derecho a no ser considerado cosa, recurso, bien o propiedad *para otro*. Pero si no se es cosa, recurso, bien o propiedad para otro es porque, concomitantemente, *todos los animales tenemos vidas que reconocemos como nuestras, que no queremos perder y que deseamos desarrollar de diferentes maneras (expansión de capacidades)*.

Justamente es Regan quien permite formular este último punto con mayor claridad: animal es todo ser que –no necesariamente de forma reflexiva– reconozca que tiene una vida y que, por ende, la puede perder. Pero además tener una vida implica ser considerado como fin en sí mismo y no en función de la satisfacción de los deseos, intereses o necesidades ajenas<sup>2</sup>. El plan-

---

<sup>2</sup> Regan no ofrece, en sentido estricto, esta definición de “animal”. Como es habitual en su tradición filosófica, él establece una distinción clara entre las ciencias y la filosofía, pero emplea ciertos conocimientos científicos para sustentar sus argumentos filosóficos. Desde nuestro punto de vista, los aportes provenientes del campo de la ética animal de tradición anglosajona pueden percibirse, a la vez, como modos de intervenir en el campo político al contribuir a la producción de figuraciones (Ávila, 2014, 2022b) de los animales y la animalidad. En ese sentido, prefiero realizar una lectura de corte postestructuralista/postanarquista de los trabajos asociados a la Escuela de Oxford y en general a la tradición de la filosofía moral anglosajona. Esto me permite mostrar que el conocimiento científico no es meramente descriptivo, ni la filosofía se ocupa exclusivamente de lo valorativo, en el cruce constante de filosofía y ciencia se producen nuevas figuraciones de los animales y la animalidad (v.g. “seres sintientes”, “individuos conscientes”, “sujetos de una vida”, animales domésticos como ciudadanos, animales salvajes como pueblos soberanos en sus territorios, es-

teamiento realmente es sencillo: ¿quién, por ejemplo, no se ha percatado al interactuar con animales como vacas, perros, cerdos o gatos que estos se esfuerzan por conservar su vida, que saben que, *cuando algo los afecta, los afecta a ellos y no a otro*, y que a menudo también se esfuerzan por expandir o desarrollar sus propias capacidades sin reducirse a meros medios para fines ajenos? Con Alasdair Cochrane (2018) podemos afirmar que ser “sujeto de una vida” es tener la capacidad de llevar a cabo una simulación integradora del propio cuerpo en ambientes concretos, esto en virtud de determinada organización corporal y a la manera de *propiedad emergente* (DeLanda, 2021). Se trata entonces de un modo de individuación específico (Ávila, 2024b) que no solo hace obsoleto el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad, sino que fundamenta el derecho a la vida, a la integridad corporal (física y mental) y a la libertad, a saber, los derechos básicos por lo menos desde *La Política* de Juan Altusio (1990 [1614]).

Lo interesante de esta línea interpretativa consiste en que, en concordancia con posturas como la de la Declaración de Cambridge sobre la Consciencia del año 2012, ser “sujeto de una vida” equivale a un modo de individuación que muchos equiparan con los conceptos de “sintiencia” y “consciencia”. Lo anterior significa que percibir que se tiene una vida, percibirlo de modo inmanente y no necesariamente reflexivo, es sinónimo de ser *consciente* de sí o de que no simplemente se puede ser afectado, sino que aquello que afecta, *afecta a un yo, y ese yo es el correlato de determinada organización corporal (sistema nervioso)*<sup>3</sup>. Comprender que existe una relación inmediata entre “sintiencia” y “consciencia” hace cada vez más sutiles los límites entre el derecho animal y los

---

clavos a la espera de liberación, etc.). Por otro lado, es necesario señalar que la obra de Regan tiene dos momentos y, aunque ambos se relacionan con su comprensión de los animales como “sujetos de una vida”, solo el segundo momento es claramente abolicionista y constituye, a nuestro entender, la cara afirmativa del abolicionismo planteado por Francione con lucidez.

<sup>3</sup> Entre los autores afines a esta perspectiva encontramos también a Donaldson y Kymlicka (2011), Sapontzis (1987), Cavalieri (2001), Dunayer (2004) y Steiner (2008).

derechos de los animales, en la medida que existe una tendencia a reconocerles el estatus de “seres sintientes” a los demás animales sin que ello invalide el clásico estatus de cosa, recurso, bien o propiedad, lo cual es totalmente contradictorio a la luz de los argumentos anteriormente expuestos.

En síntesis, caminar este derrotero implica: 1. Ir más allá de las dicotomías persona/cosa y sujeto/objeto tan caras al derecho de tradición romano-germánica; 2. Entender el vínculo entre las formas jurídicas y las formaciones sociales; 3. Concebir tipos de consciencia o modos de individuación, no necesariamente excluyentes entre sí, para entidades humanas, animales, orgánicas e inorgánicas, que serían la base de derechos fundamentales (por ejemplo, en virtud del modo de individuación, derecho a la existencia para el caso de las plantas, y derecho a la existencia y la vida para el caso de los animales, etc.); y 4. Rescatar epistemes no occidentales compatibles con una concepción de la realidad o la naturaleza en su conjunto como consciente (aunque de manera diferente dependiendo del modo de individuación) y por eso mismo no susceptible de ser convertida en cosa, recurso, bien o propiedad (Blaser, 2019; Robinson, 2018). Esto último, por supuesto, haría parte de un programa capaz de trascender las formas de dominación humanas, animales no humanas y de la Tierra (Ávila, 2024b).

Se suele pensar erróneamente que la filosofía de René Descartes (1983 [1637], 1990 [1641]), al negarles la sintiencia a los animales no humanos, significa un retroceso respecto a la propia tradición occidental. Por ejemplo, ya Aristóteles definía a los animales como seres con un alma o fuerza vital específicamente sintiente o sensitiva, aunque también posean un alma nutritiva, que es la que caracteriza a las plantas. Los seres humanos, por su parte, no solo estarían dotados de una fuerza vital nutritiva y sensitiva, sino que tendrían como característica principal y consubstancial un alma racional. Aristóteles distinguía así no solo entre seres vivos (con alma o fuerza vital) e inertes, sino que lo inerte existiría en función de lo vivo, así como las plantas en función

de los animales y estos en función de los seres humanos, quienes por su parte se encontrarían más próximos al primer motor inmóvil inmaterial (Dios). Lo que no se suele precisar es que la negación cartesiana de la sintiencia animal conlleva una reconceptualización profunda de la sintiencia aristotélica.

Al postular la existencia de tres sustancias (Dios, el ser humano [*res cogitans*] y la materia [*res extensa*]), Descartes conserva la idea de que los seres humanos se encuentran más cerca de Dios, tal como lo postulaba ya el pensamiento greco-romano dominante y la teología cristiana. Empero, al mismo tiempo cuestiona esa Gran Cadena del Ser aristotélica tan importante para la tradición occidental, de acuerdo con la cual existe una definición *a priori* y una organización jerárquica de los seres vivos y de estos con relación a los inertes. La naturaleza, incluyendo el propio cuerpo humano, simplemente queda “aplanada” al ser comprendida como una colosal máquina dotada de leyes predecibles. El ser humano se reduce a un *yo racionalmente activo* [*res cogitans*], capaz de comprender y entrar en relación instrumental con la naturaleza o materia [*res extensa*]. Los animales, por ende, son también máquinas movidas por leyes predecibles, susceptibles de ser comprendidas racionalmente, como señala de manera acertada Evelyne Pieiller en su artículo contenido en la presente publicación.

Lo que se le escapa a Pieiller es que Descartes, en contraste con Aristóteles, distingue entre una sintiencia cualificada (capacidad de responder) y una sintiencia simple que solo implica reacción mecánica. Es esta última la que tendrían los animales no humanos y la que los vincula a la materia en su conjunto, mientras que los seres humanos gozarían de una sintiencia cualificada. Lo crucial acá radica en que si esa sintiencia cualificada está atada a la capacidad de responder es debido a que presupone un *yo pensante*. Descartes no define al ser humano como un animal racional y político, según su tipo de forma o alma dada *a priori*, sino como un ser que solo se define y realiza en la medida que *ejerce activamente su racionalidad o pensamiento*. Esto equivale

a aseverar que el ser humano se hace humano no porque se acerque a su forma o naturaleza propia dada *a priori* (tránsito aristotélico de la potencia al acto), sino por el puro *ejercicio individual de la razón*. Es *pensando por sí mismo*, a través de esta *actividad*, que el ser humano despliega su propia humanidad o se *individúa* como específicamente humano. Se trata de un yo que a través de su actividad racional puede acceder a las leyes universales que gobiernan el universo y que fueron decretadas por Dios, algo que años después Kant (2001 [1784]) recuperará y reinterpretará en su visión de la ilustración.

En realidad, Descartes simplemente explicitaba una creencia que llegó a convertirse en el sentido común de los tiempos modernos, a saber, que los animales no humanos solo pueden ser afectados en términos reaccionales o mecánicos, pues carecen de un *yo* o un específico modo de individuación que les haga capaces de reconocer que algo les sucede a ellos, no a otro, y que, consecuentemente, les permita responder. La dicotomía respuesta/reacción, asociada a una concepción mecanicista de la naturaleza que progresivamente ubica al ser humano en el centro del universo, es ciertamente cómplice y motor de la violencia especista estructurante del mundo moderno-colonial. Esto lo ha señalado de manera atinada Jacques Derrida (2008). Sin embargo, concebir a los animales (humanos y no humanos) como “sujetos de una vida” sería casi imposible sin la ruptura y reconceptualización cartesiana de la sintiencia respecto a la tradición aristotélica y occidental en general. Existe entonces, a pesar del propio Descartes, una suerte de interpretación animalista de la revolución cartesiano-kantiana. De hecho, el propio Regan acepta esta herencia cartesiano-kantiana y liberal, aunque cuestione elementos fundamentales.

Es necesario, como se dijo atrás, avanzar en una comprensión histórica, materialista e inmanente de los modos de individuación o tipos de consciencia vinculados a derechos fundamentales o básicos universales para todos los existentes. Por lo pronto, he propuesto en otro lugar (Ávila, 2024) diferenciar entre el derecho

a la existencia y el derecho a la vida. Este último se encontraría conectado directa e indisolublemente con los derechos básicos a la libertad y la integridad corporal, sería inalienable para todos los animales (incluyendo los seres humanos) y supondría un terreno inicial común compartido con los derechos humanos. Los derechos quedan entonces ligados a diferentes modos de individuación que tienen dimensiones ontológicas, pero a su vez históricas, ya que, por un lado, son el producto de la recomposición de fuerzas políticas y, por el otro, se nutren de conocimientos asociados a las ciencias occidentales (por ejemplo, las neurociencias), a saberes no occidentales y a saberes no necesariamente autorizados en términos científicos, todos estos no menos históricos que las fuerzas políticas. Quizás, en ese sentido, nos hallemos en la era de la “inversión del cartesianismo”, para la cual autores como Baruch Spinoza y otros tantos asociados a cosmologías y filosofías no occidentales resultan cruciales. La “inversión del cartesianismo” es una tarea que ya se encuentra en curso y que, como señala Pieiller, se relaciona con ciertas ideas presentes en los *Cahiers Antispecistes* [Cuadernos Antiespecistas]<sup>4</sup> o en trabajos como los de Corine Pelluchon (2018).

En nuestros términos, reiteramos, la idea es simple: animal es aquel ser capaz de llevar a cabo una simulación integradora del propio cuerpo en determinado ambiente. Esto, primero, lo dota de un tipo específico de agencia o respuesta (en contraste con la vieja idea de reacción); segundo, es el correlato de una organización material del cuerpo; tercero, se vincula asimismo a la propensión a expandir las capacidades de ese cuerpo (*conatus* spinoziano<sup>5</sup>); y cuarto, solo es posible en un contexto relacional

---

<sup>4</sup> Disponibles para consulta gratuita en: <https://www.cahiers-antispecistes.org/>

<sup>5</sup> Conuerdo con Arne Næss (1978, 1988) en que el *conatus*, definido por Baruch Spinoza (2001 [1677]) como una tendencia a *perseverar* en la existencia, no debe confundirse con la mera preservación de la vida biológica. “Perseverar en la existencia” involucra la expansión de capacidades tanto físicas como mentales, lo cual requiere un ambiente adecuado para que ello sea factible. El tipo de *conatus* de los diversos existentes guarda además una relación directa con su respectivo modo de individuación.

(se existe con otras entidades, y algunas de ellas hacen parte del propio cuerpo). Se trata de una idea radical que tiene el potencial de articular afirmativamente las luchas humanas, animalistas y por la Tierra, lo cual permite salir de atolladeros como los que Pieiller menciona a propósito del utilitarismo de Peter Singer o de la *deep ecology* asociada a Arne Næss. Desde nuestra perspectiva, el problema más grave que entrelaza a autores tan disímiles como Singer y Næss radica en prescindir de una comprensión profundamente materialista, inmanente e historizada del especismo antropocéntrico. Una analítica del orden especista hace necesario introducir conceptos como antro-po-der, tecnologías de especificación o especiación, zooantroponormatividad, entre otros<sup>6</sup>, además de situar con precisión el funcionamiento del especismo, sus resistencias y su imbricación con otros órdenes (heteropatriarcado, capitalismo, colonialismo/colonialidad, etc.).

La deshistorización, con sus consecuentes efectos fetichistas, es algo de lo cual han adolecido por mucho tiempo los *animal studies*. Este campo, a diferencia de los ECA, nunca ha tenido una vinculación fuerte con las luchas antiespecistas abolicionistas, tampoco se ha interesado especialmente por las propias resistencias animales, pero lo más preocupante es que suele convertir a la animalidad en un tema o motivo para las artes o la elucubración intelectual en nuevos círculos académicos bastante cerrados. Los animales de carne y hueso se volatilizan en metáforas o se diluyen en juegos lingüísticos. Esto es en parte lo que sucede con el artículo de Catherine Dufour en la presente compilación. En él la figura del gato transita sigilosamente de un lugar a otro, entre lo simbólico y lo físico, entre la anécdota histórica y el apunte literario. Ahora bien, aunque el peligro radique en quedarnos con los juegos simbólicos y olvidar la violencia especista ejercida sobre los animales de carne y hueso, no es menos cierto que sortear ese peligro envuelve igualmente evitar un realismo obtuso. La críti-

---

<sup>6</sup> Para una definición sintética de estos y otros conceptos afines puede consultarse el *Glosario de resistencia animal(ista)* (Ávila y González, 2022).



ca antiespecista requiere tanto de *carne* histórica como de una *escritura animal*, es decir, que revalorice en términos positivos aquellos elementos asociados peyorativamente a la “animalidad”, como la experimentación sensible conectada con la alteración de la consciencia, la no linealidad del pensamiento, una racionalidad viva arraigada en el cuerpo, la afectividad, etc.

El texto de Benoît Bréville permite discutir de una manera un poco más historizada algunos aspectos del orden especista, como el desarrollo de las políticas de bienestar animal, el vegetarianismo y el veganismo, el lugar de los trabajadores de los mataderos, la carne *in vitro* y la *food tech*, entre otros. Respecto al asunto del bienestar animal, considero necesario destacar que su emergencia y consolidación coincide con el desarrollo del capitalismo industrial, especialmente en los países del norte global. A menudo se cita a Inglaterra, particularmente a la llamada Escuela de Oxford<sup>7</sup>, como el lugar donde se han producido los avances más interesantes en ética animal. Pero esto solo ha sido posible en la medida que es con la mercantilización industrial de la vida animal que la explotación ha llegado a límites difíciles de ocultar y soportar. Si la ética animal, y más recientemente la teoría política conectada con los derechos de los animales, ha tenido un avance significativo allí es debido también a que grupos de activistas y militantes han dado a conocer las condiciones de vida y la propia resistencia de los animales no humanos a su explotación inusitada en laboratorios, granjas industriales y otros dispositivos especistas. Por otro lado, así como el capitalismo industrial vio emerger en dichas latitudes Estados del bienestar, en los que el Capital y el trabajo entablaron un acuerdo bajo la hegemonía del primero con el fin de hacer la explotación un poco más tolerable, paralelamente en el ámbito de la explotación animal empezó a hablarse de bienestar animal.

---

<sup>7</sup> A esta escuela pertenecen o son cercanos autores como Richard Ryder (1989, 2022), Andrew Linzey (1996), Tom Regan (1983, 2003) y Peter Singer (1975).

El bienestar animal, impulsado por obras como *Animal Machines* de Ruth Harrison (1964), articula una ética de corte utilitarista con las llamadas “ciencias del bienestar animal”. El bienestarismo no cuestiona el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad que actualmente poseen los animales no humanos, sino que, una vez aceptada su explotación, intenta reducir al mínimo el sufrimiento y evitar la crueldad en el trato. En esta tarea, que ya presupone un razonamiento de tipo utilitarista, las “ciencias del bienestar animal” son determinantes, pues ellas se encargan de calcular niveles y formas de sufrimiento mediante el uso de técnicas e investigaciones científicas. La máxima bienestarista es “Reducir el sufrimiento, eliminar la crueldad” y sus principios rectores son las cinco libertades formuladas tempranamente por la Organización Mundial de Sanidad Animal. Resumidas y actualizadas estas libertades son: 1. Estar libre de hambre, sed y desnutrición; 2. Estar libre de dolor, lesiones y enfermedades; 3. Ser libre para expresar las pautas propias de comportamiento; 4. Estar libre de incomodidades físicas y térmicas (que se relaciona con tener un ambiente apropiado); y 5. Estar libre de miedo y angustia (tener bienestar emocional en general). Hay quienes se esfuerzan por distinguir las “ciencias del bienestar animal” del bienestarismo arraigado a menudo en una ética utilitarista de minimización del sufrimiento, pero su relación es, a nuestro entender, incontrovertible.

Pese a ser verdad que prominentes autores bienestaristas han adoptado dietas vegetarianas en su intento por reducir el sufrimiento y eliminar la crueldad, al no cuestionar la dominación animal *stricto sensu* no se les puede vincular con el movimiento vegano, ni ellos se suelen asumir como veganos. El veganismo, desde su emergencia, es un movimiento que sí confronta directamente el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad de los animales no humanos, por lo que fácilmente se articula con la retórica abolicionista de los derechos de los animales. Originalmente, el veganismo era una postura ética de raigambre pelagiana que propugnaba el progreso social a través del establecimiento de re-

laciones más racionales y no violentas entre los seres humanos, con los demás animales y con la naturaleza en su conjunto. Este perfeccionamiento ético involucraba abstenerse de consumir cualquier producto que tuviera origen en la esclavitud animal y, al igual que había acontecido con otras luchas históricas, impulsaba un nuevo tipo de emancipación de alcance universal. Al comienzo, el veganismo fue un movimiento profundamente contracultural y contraconductual que, *a diferencia de las posturas bienestarristas, no logró ser digerido por el capitalismo industrial*. Sus defensores, aunque en su mayoría profesaban la *noviolencia* o *ahimsā* como fuerza política activa (Aldana, 2018), fueron percibidos hasta bien entrados los años ochenta como simples extremistas o personas emotivas en exceso, es decir, carentes de todo “buen juicio”.

No obstante, la tecnología del yo (Foucault, 1990) de raigambre pelagiana asociada al veganismo permitió que este fuera en parte funcionalizado sistémicamente (Luhmann, 2007) con el advenimiento del capitalismo neoliberal o postindustrial, a la manera de una novedosa línea de mercado que coexiste sin mayor inconveniente con el resto del Complejo Industrial Animal (CIA) (Noske, 1997; Fitzgerald y Taylor, 2014), el cual a su vez hace parte del especismo en tanto orden de escala global. La tecnología del yo que opera desde sus inicios en las prácticas éticas veganas insiste, y este es su rasgo pelagiano más prominente, en que los seres humanos no nacemos marcados por el pecado original, sino que, haciendo uso del libre albedrío, podemos conducir nuestras vidas de forma intachable o inmaculada, lo que significa un proceso de perfeccionamiento continuo que permite que nos acerquemos a Dios aquí y ahora. En otras palabras, el libre albedrío posibilita llevar una vida divinizada por medio de prácticas cotidianas como la abstención del consumo de productos de origen animal. Inicialmente esta ética pelagiana, como se apuntó, dio lugar a diversos colectivos y prácticas contraculturales y contraconductuales en el escenario del capitalismo industrial, algo que aún se puede constatar en al-

gunos movimientos juveniles y colectivos veganos. Sin embargo, aquello que era contracultural y contraconductual en el escenario del capitalismo industrial, se convirtió en una oportunidad rentable desde el punto de vista del capitalismo neoliberal, puesto que este no solo admite sino que se fundamenta en la libertad de elección y en formas de consumo “éticas” o “responsables”.

Lo anterior se conecta directamente con las transformaciones recientes en el CIA. Este término alude al modo en el que la industria de la producción de carne, asociada desde sus comienzos a la explotación agrícola, se integra con las industrias farmacéutica, militar, veterinaria, etc. En otros términos, estas industrias configuran una totalidad, un complejo dinámico que es obliterado cuando nos enfocamos en el consumo y no en todo el proceso de producción/explotación, distribución y consumo. Así, actualmente las mismas empresas que promueven la explotación animal ofrecen productos “ecológicos”, “éticamente comprometidos” e incluso “veganos”. El veganismo como identidad fundamentada en el “consumo ético”, al poseer una genealogía arraigada en prácticas de libertad de elección (vía libre albedrío pelagiano), se convierte así en la otra cara de un orden especista y su CIA renovado, ahora capaces de ofrecer una “opción vegana” e incluso nuevos productos para diversas identidades veganas, que coexisten con los productos clásicos, los vegetarianos y el consumo de carne con certificados de “bienestar animal” y “sostenibilidad ambiental”. La percepción del veganismo ha empezado a cambiar en la medida en que se ha convertido en una identidad basada en el consumo y que le apuesta al continuo perfeccionamiento de un individuo preocupado por su mejoramiento (*enhancement*) físico/intelectual/moral (retórica de la salud y el rendimiento [Friedrich *et al.*, 2018]). A su vez, se trata de un veganismo fuertemente enclasado y con un ímpetu universalista que, al no interrogar sus propios orígenes, termina configurando una nueva forma de imperialismo cultural.

De hecho, como apuntan Carrié *et al.* (2023), la moralización del consumo y de los comportamientos de las clases trabajado-

ras ha sido una estrategia antiquísima<sup>8</sup>. El Capital la ha empleado con el objetivo de que los sujetos asuman una existencia despolitizada y se muevan en los marcos que la propia explotación capitalista exige. Algunas de las primeras campañas de moralización referentes al maltrato animal en el marco de la industria de la explotación animal, por ejemplo, no estaban precisamente destinadas a mejorar las condiciones de existencia de los individuos animales, sino a que los trabajadores reconocieran que laboraban con propiedades ajenas, que no podían robarlas y que tenían que cuidarlas para que el negocio del patrón prosperara. Esto no quiere decir que todas las campañas y actividades animalistas se subsumieran en tal estrategia, pero sin lugar a dudas algunas sí, y otras tantas han operado hasta la actualidad obviando su función en la economía política capitalista. A lo anterior es necesario agregarle que, en los países periféricos o en condiciones neocoloniales, la expresión “industria agropecuaria” ha sido útil al momento de hacer pasar economías reprimarizadas por economías del sector secundario (industrial). En realidad, son economías donde los “productos agropecuarios” revisitan las antiguas economías de enclave coloniales, de corte extractivista, limitando las posibilidades de lograr autonomía alimentaria en condiciones agroecológicas (Gudynas, 2013; McKay *et al.*, 2022).

En los países periféricos, el CIA ha tenido un rol importante en la desestructuración de las relaciones comunitarias y con la naturaleza a partir de la desposesión de tierras, ahora destinadas a la ganadería y a cultivos de exportación y para la alimentación de los propios animales explotados. Esto está acompañado a menudo de deforestación, extracción maderera, extensión del narcotráfico y consolidación de ejércitos paramilitares y otros grupos armados encargados de llevar a cabo la desposesión de tierras a través de una violencia que es a su vez violencia especista. Todas estas son prácticas extendidas en países periféricos y que repro-

---

<sup>8</sup> Agradezco a Imanol López Barrios esta referencia a la moralización histórica de las clases trabajadoras y su relación con el tema de la protección animal.

ducen viejas estrategias coloniales. No olvidemos que el orden especista empieza a adquirir una escala realmente global con la intensificación de la ganadería y de la domesticación en general. El vaquero montado a caballo —una imagen popularizada por el *western*— condensa prácticas antiquísimas que nos permiten entender por qué la justicia social, animal y ambiental son en realidad una sola. En este contexto, paralelamente a la consolidación de un veganismo moderno-colonial (Ávila, 2016) fundamentado en prácticas de consumo moralizadas, han emergido veganismos negros (Harper, 2010; Ko y Ko, 2021), indígenas (Robinson, 2018), *crip* (Taylor, 2017; Jenkins *et al.*, 2020), *queer/transfeministas* (González y Ballardo, 2024) y populares (CEALA, 2020), los cuales antes que nuevas identidades constituyen *devenires* (Deleuze y Guattari, 2010). Los devenires-veganos no solo modifican la idea dominante de veganismo, sino también las prácticas de los propios sectores populares y las comunidades minoritarias en términos de poder. En ese sentido, “veganismo” es el nombre que le podemos dar a *prácticas* (no a identidades) multisituadas y orientadas a establecer formas de vida o territorios existenciales enteros, en los que participan humanos y no humanos. Estas prácticas son resistencias al orden especista, antropocéntrico, capitalista, (neo)colonial y heteropatriarcal.

Benoît Bréville apunta de manera acertada que, paradójicamente, la *food tech* y especialmente la carne *in vitro* podría reforzar aún más el control del Capital sobre los alimentos y los trabajadores. La desestructuración de las relaciones campesinas tradicionales, la automatización y la proletarización de la mano de obra liberada que logre ocuparse, son procesos totalmente afines a la producción de carne *in vitro* y otros alimentos artificiales. Esto, además, también es compatible con los discursos veganos hegemónicos y una eventual recomposición adicional del CIA. Desde la óptica de los devenires-veganos, particularmente de los veganismos negros, indígenas y populares, estaríamos de acuerdo con Bréville en sospechar de la *food tech* cuando esta se abs-

trae de su contexto capitalista, pero eso no nos conduce, como sí sucede en el caso de Bréville, a un llamado a recuperar una caduca industria de la explotación animal acompañada de bienestar tanto para los trabajadores como para los animales no humanos. Por el contrario, asumir que los grupos minoritarios y los sectores populares tienen una forma de vida indisociable del consumo de carne es convertir el desierto alimentario al que han sido históricamente reclusos en identidad.

Dar por sentado que los patrones alimenticios de tales grupos, producto en su mayoría de las dinámicas coloniales, heteropatriarcales, especistas y capitalistas, son parte de sus tradiciones distintivas no es más que una estratagema para convertir la opresión en identidad. Además, esta artimaña pone mágicamente a los colonizadores del lado de los colonizados, como si todo intento de transformar la dieta fuera una afrenta a las costumbres comunitarias y populares. Por otro lado, concuerdo con Bréville en que la videovigilancia que recae sobre los trabajadores de los mataderos no contribuye a frenar la explotación animal, sino a intensificar la explotación de los propios trabajadores que son sometidos a jornadas con ritmos insostenibles. Sin embargo, aquí habría que señalar que el orden especista, y particularmente la zooantroponormatividad<sup>9</sup>, produce la animalización de los tra-

---

<sup>9</sup> “Es una matriz normativa que obliga a categorizar a los diferentes vivientes en humanos y animales, sin embargo, los polos de la dicotomía humano/animal constituyen ideales normativos que ningún viviente encarna por completo. La zooantroponormatividad es el efecto fetichizado (abstraído) de un conjunto de prácticas realizativas (performatividad) que modelan los cuerpos y el psiquismo. Los diferentes tipos de humanos y animales son producto de prácticas llevadas a cabo a través de diferentes técnicas, tecnologías y dispositivos. Por tanto, las nociones “hombre” y “animal” no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas generadoras de ideales normativos que a su vez regulan, clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos. Concebir la especie como una producción performativa significa que no hay una esencia previa a las entidades denominadas “hombre” y “animal”, sino que ambos polos se construyen a través de discursos, gestos y modulaciones corporales. Dichas ficciones emergen de la articulación de discursos y de (otras) materialidades que regulan (y producen) cuerpos y modos de espacialidad específicos. La producción performativa de la dicotomía humano/animal se refiere, entonces, a la repetición obligatoria de normas que crean lo que

bajadores al tiempo que la de los propios animales explotados. Algo similar ha sucedido con la racialización de grupos indígenas y negros. Luchar contra la explotación animal significa comprender que los grupos humanos minoritarios y populares también han sido animalizados y lo siguen siendo, especialmente en contextos como el de la industria ganadera y la agricultura capitalista de plantación. En ese sentido, los devenires-veganos dan cuenta de la politicidad de la alimentación y la entienden como práctica comunitaria, no asociada a la elección individual.

La alternativa a la *food tech* capitalista no es el consumo de carne tradicional, sino la invención de nuevas tecnologías comunitarias agroecológicas que desafíen, de manera situada, los límites clásicos entre naturaleza y cultura, así como los procesos de racialización humana y animal de corte (neo)colonial (Ávila, 2017b). Hace falta muchísima discusión, por ejemplo, en torno a las tecnologías asociadas a la agricultura vegana orgánica (vegánica) y a la memoria biocultural (Toledo y Barrera, 2008) de los diversos pueblos del mundo interpretada en clave vegánica. Por su parte, la *food tech* capitalista no resulta en sí misma conveniente, en primer lugar, porque las soluciones tecnológicas a problemas que no son puramente tecnológicos constituyen una ilusión fetichista, pero además, en segundo lugar, porque opciones como la carne *in vitro* dependen hoy de la experimentación animal para su desarrollo y están atadas por esa vía al CIA. Los devenires-veganos negros, indígenas y populares son un llamado a superar el actual desierto alimentario a partir de técnicas y prácticas científicas situadas, radicalmente democráticas, y en las que los animales no humanos sean individuos copartícipes en términos políticos y de producción de conocimiento, no parte del

---

se supone que re-presentan: la superioridad y excepcionalidad humana frente a la inferioridad del llamado “mundo animal”. La zooantroponormatividad condiciona el reconocimiento de diferentes modos de vida, prácticas y comportamientos. A la par, es en esa misma reiteración de las prácticas donde es posible alumbrar no solo la instancia normalizada y coherente de las mismas, sino también su transgresión y desestabilización.” (Ávila y González, 2022, pp. 74-75).



menú. No olvidemos que también existe un desierto alimentario históricamente creado para los propios animales no humanos, obligados por ejemplo a consumir concentrados o todo tipo de deshechos vinculados al CIA y al sistema agroalimentario capitalista mundial. Acá parte de la clave radica en concebir una ciencia que se sincronice con las velocidades de los estratos orgánico y fisicoquímico (Deleuze y Guattari, 2010), no que los pretenda disolver como efecto de una aceleración tecnológica sin límites guiada por el principio de acumulación capitalista.

Nuestra solución se ubica en las antípodas de aquel veganismo moderno-colonial que asume que ya no nos encontramos en un mundo ni “racista” ni “sexista”, en la medida que se adscribe a una concepción de la historia lineal tendiente al progreso, y que, dada su abstracción moralista e individualista, se hace cómplice de la gentrificación, de la estigmatización de los trabajadores forzosa-mente integrados al CIA y de la desestructuración de las relaciones comunitarias y con la Tierra. En cualquier caso, no se debe concluir de esta postura que los devenires-veganos son identidades simplemente contrarias y antagónicas al veganismo moderno-colonial. Esa dialéctica tampoco es una salida convincente puesto que, por una parte, tiende a convertir los *devenires* (procesos, fuerzas y prácticas) en identidades funcionalizables a través de la creación de nuevas líneas de mercado o grupúsculos autorreferenciales, y por otra parte, el veganismo moderno-colonial no existe de manera pura. El veganismo moderno-colonial también posee un determinado potencial revolucionario que habría que descubrir en cada caso de forma situada. Por ejemplo, muchos restaurantes veganos que se acercan a este veganismo también se ocupan y preocupan auténticamente, de diversos modos, por la situación de los animales no humanos y por muchos otros asuntos, no son un lugar vacío o simplemente entregado a las lógicas capitalistas. El reto radica entonces en hallar esa potencia o “coeficiente de transversalidad” (Ávila, 2022b), de tal manera que el veganismo moderno-colonial entre en nuevos procesos de devenir por contagio con otras luchas

y resistencias, antes de que sea atraído con mayor ahínco por las fuerzas centrípetas del orden especista, antropocéntrico, capitalista, heteropatriarcal y (neo)colonial.

En suma, el llamado es a cartografiar cuidadosamente las resistencias y los órdenes de poder. No resguardarnos en una moral impermeable a la historicidad, ni en una ideología política deslocalizada e ignorante respecto a otros órdenes de poder. El especismo tiene un carácter histórico supremamente complejo y ha producido de diferentes maneras lo humano, lo animal y humanos y animales racializados (Ávila, 2017b). Laurent Litzenburger nos cuenta en su artículo cómo los animales no humanos por lo menos desde el siglo XIII fueron llevados a juicio en Occidente, acontecimientos que hoy nos pueden parecer alucinantes y que empezaron a decaer con el advenimiento de la ilustración. En opinión de Litzenburger, que los demás animales fueran llevados a juicio representa probablemente una manera de racionalizar, en un marco religioso, desastres naturales o tragedias humanas (como la muerte de niños o la pérdida de cultivos), recuperando así algo de poder humano en el contexto de una episteme teocéntrica. Sin embargo, las historias de los animales no humanos llevados a juicios, en los que se les reconocía voluntad, también pueden interpretarse como la expresión de la producción histórica tanto de lo humano como de lo animal. Para esa misma época, por ejemplo, los animales domesticados vagaban relativamente libres, solo con la llegada progresiva del mundo moderno-colonial estos empezaron a ser encerrados y tratados como mercancías o máquinas carentes de voluntad, de las cuales el imperativo era extraer la máxima rentabilidad posible.

A partir del siglo XVII, como bien recuerda Vinciane Despret (2022), el territorio empieza a ser pensado en relación con las dinámicas de apropiación coloniales y capitalistas. El derecho de propiedad se convierte en un derecho individual de usar, modelar, explotar e incluso abusar un territorio *cercado*. Este proceso, por supuesto, corre parejo con la llamada acumulación originaria

que describe Marx en *El Capital* y con el progresivo cercamiento o encierro generalizado de los sujetos que no se adaptan al orden, como el mismo Marx también entrevió, o con miras a su adaptación e integración, como apuntan, cada uno a su modo, Michel Foucault (1997, 2016) e Erving Goffman (2001). Es en este momento, asimismo, que “la pajarería se separa de la cetrería y los pájaros serán capturados en grandes cantidades no solamente para matarlos, sino por el placer de vivir con ellos y de escuchar sus cantos” (Despret, 2022, p. 22). Ahora bien, recordemos que paralelamente a este proceso surgen dispositivos de encierro como los zoológicos, los criaderos, las granjas modernas, los mataderos, los laboratorios y los bioterios. En medio de esta historia aparece una figura crucial, a saber, la del ratón o la rata, que son juzgados con severidad no solo por insistir en un lugar espectral, de indeterminación, en cuanto a lo doméstico y lo salvaje, sino también por “invadir” las nuevas propiedades y “asaltarlas”.

Las ratas y los ratones violan el cerco social y epistémico, pero su juicio dista mucho del basado en el reconocimiento de la voluntad animal medieval, simplemente reciben la muerte técnicamente orquestada. Esto explica no solo la constitución de cierto imaginario social que los hace proclives al abandono, el exterminio y el repudio, sino también la “guerra” —como diría Wadiwel (2015)— que ha conllevado disciplinarlos más que a cualquier otro animal: el “ratón de laboratorio” es la figura límite, la expresión de una sujeción casi absoluta, de un encerramiento en el laboratorio y en el propio cuerpo, como “castigo” a la indocilidad. Su crimen: no ser ni doméstico ni salvaje, no reconocer la propiedad ajena. Fabricar el “ratón de laboratorio” constituye una respuesta hiperbolizada ante la imposibilidad de captura total, pero también la construcción de vidas para el exclusivo uso y exterminio como contracara de una vida animal, animada, que abre incontables líneas de fuga capaces de agujerear la dominación.

Federico Kukso cierra la compilación de artículos haciendo alusión a una historia paralela a la que estamos relatando. Nos

cuenta cómo los zoológicos pasaron de ser casas de fieras propiedad de grandes monarcas, para posteriormente expresar un poder colonial que pretendía adueñarse del mundo entero, hasta convertirse en lugares de encierro que terminaron consolidándose como espacios democratizados, para el conocimiento científico y la conservación de la biodiversidad. Habría que sospechar de esta historia. El zoológico moderno, como los demás dispositivos especistas, tiene como objetivo la producción de los animales mismos, en este caso de los animales salvajes o silvestres, de una noción de lo salvaje que no existe sino en la historia, así como las granjas y los mataderos modernos producen animales domesticados y los bioterios y laboratorios “animales de laboratorio” (reducidos a “modelos” sobre los cuales experimentar). Lo humano y lo animal, insistimos, se producen semiótico-materialmente en términos históricos, en campos de fuerzas precisos cuyas resistencias deberemos cartografiar.

Bogotá D.C., julio 20 de 2024.

**Adenda:** La compilación cierra en sentido estricto con una colección de extractos, la cual expresa en cierta medida una práctica escritural animal, por lo que simplemente me gustaría añadir aquí mi (im)propio extracto.

“Kónanq, búho sabio entre los sabios, docto en alucinaciones nocturnas, viendo el desorden a que podía entregarse la especie en su conjunto, convocó a reunión en la Provincia de Noé a los más astutos y prudentes animales para dictaminar normas y reglas de convivencia que rigieran a través de siglos y siglos y de soles y soles (...) Y empezó a dictarles en señal divina, gutural, mientras el orangután intentaba plasmar aquel mensaje sobre la corteza de los árboles.

«Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis temor y miedo a todos los homoides sobre la faz terrena y en particular a aquellos que atenten contra vuestra dignidad o se sirvan de algunos ejemplares con intereses meramente domésticos. Os apoderaréis de las selvas, de los sotos, habitaréis las montañas a vuestro antojo. Haréis madrigueras, cabañas. Romperéis la piedra, escudriñaréis la corteza de los árboles y embelleceréis el agua con vuestra presencia. Surcaréis los aires y aprenderéis del viento su fortaleza. Oído bien: id por el mundo construyendo ciudades, habitándolas para perpetuar las especies. Construid acueductos, alcantarillados, desagües, para evitar futuros diluvios. Degustad las delicias del saber para que en un futuro la especie adquiera la suma inteligencia. Y tendréis como precepto respetar el desarrollo intelectual de cada quien. Así, no pidáis al burro aquello que le sobra al gato. Tampoco pidáis al gato que obre en fuerza como el burro. Elevaré mi plumaje en son de oración para que asimiléis este mensaje parabólico»”.

Rigoberto Gil Montoya, *La Urbanidad de las Especies*, Samota Libros, Bogotá D.C., 2024.



## Referencias

- Aldana, M. (2018). *Noviolencia y la capacidad humana de transformación en las tradiciones espirituales de India y China*. En Ávila, I. et al. *(Des)órdenes (inter)culturales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Altusio, J. (1990 [1614]). *La política Metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2014). *El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia*. *Tabula Rasa*, 21.
- Ávila, I. (2016). *De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (Seguido de Ética, política y animalismo)*. En Ávila, I. (comp.). *La cuestión animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2017a). *El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial*. *Tabula Rasa*, 27.
- Ávila, I. (2017b). *Rebelión en la granja Biopolítica, Zootecnia y Domesticación*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2019). *Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno) biopoder y performances de la (des)domesticación*. *Tabula Rasa*, 31.
- Ávila, I. (2022a). *Las ocho inflexiones de los animalismos situados*. *Fractal*, 91. Recuperado de: <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>
- Ávila, I. (2022b). *Esa metafísica que no es Una: materialismo inmanente, conocimientos corporizados y formas de vida posthumanas*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2024a). *Familia multiespecie y lazo afectivo como «base de la sociedad»: lecturas jurídico-políticas*. *Tabula Rasa*, 49.

- Ávila, I. (2024b). *Fundamentos spinozianos para una ciudadanía total: humana, animal y de la Tierra*. En *Animales y cambio climático. Reflexiones y perspectivas*. Bogotá: ECOE Ediciones.
- Ávila, I. y González, A. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2).
- Cambridge Declaration on Consciousness. (2012). F. Crick, C. Koch, S. Edelman, P. Singer, et al. En: *The Francis Crick Memorial Conference: Consciousness in Humans and Non-Human Animals*. Cambridge: University of Cambridge.
- Carrié, F. et al. (2023). *Sociologie de la cause animale*. París: La Découverte.
- Cavaliere, P. (2001). *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- CEALA. (2020). Editorial: Especial sobre veganismo popular. *Animales y Sociedad*, 4.
- Cochrane, A. (2018). *Sentientist Politics A theory of global interspecies justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Congreso de Colombia. (2016). *Ley 1774 de 2016. Por medio de la cual se modifican el código civil, la ley 84 de 1989, el código penal, el código de procedimiento penal y se dictan otras disposiciones*.
- De la Torre, R. (2024). Derechos para todos los animales: la deconstrucción del binomio persona-cosa desde el derecho civil. *Análisis Jurídico - Político*, 6(11).
- DeLanda, M. (2021). *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1983 [1637]). *Discurso del método*. Buenos Aires: Editorial Losada.



- Descartes, R. (1990 [1641]). *Meditaciones metafísicas*. Bogotá: Ediciones Universales.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis A political theory of animal rights*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing.
- Fitzgerald, A. y Taylor, N. (2014). The cultural hegemony of meat and the animal industrial complex. En Taylor, N. y Twine, R. (Eds.). *The rise of critical animal studies From the margins to the centre*. London/New York: Routledge.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1997). *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: FCE.
- Foucault, M. (2016). *La Sociedad Punitiva*. Buenos Aires: FCE.
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Friedrich et al. (2018). *La sociedad del rendimiento Cómo el neoliberalismo impregna nuestras vidas*. Pamplona: Katakak Liburuak.
- Goffman, E. (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, A. y Ballardo, M. (2024). El transfeminismo no es un humanismo: cruces entre animalidad y género. *Astrolabio*, 33.
- Gudynas, E. (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. *Observatorio del Desarrollo*, 18.
- Harper, A. B. (2010). *Sistah vegan: food, identity, health, and society. Black female vegans speak*. Nueva York: Lantern Books.
- Harrison, R. (1964). *Animal machines*. London: Vincent Stuart Publishers.
- Jenkins, S. et al. (Eds.). (2020). *Disability and animality. Crip perspectives in critical animal studies*. London/New York: Routledge.

- Kant, I. (2001 [1784]). Contestación a la pregunta: *¿Qué es la ilustración? Isegoría: revista de filosofía moral y política*, 12(25).
- Ko, A y Ko, S. (2021). *Aphro-ismo. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*. Madrid: Ocho-doscuatro Ediciones.
- Linzey, A. (1996). *Los animales en la teología*. Barcelona: Herder.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
- McKay, B. et al. (Coords.). (2022). *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Næss, A. (1978). Spinoza and ecology. En Hessing, S. (Ed.). *Speculum Spinozanum*. Londres: Routledge.
- Næss, A. (1988). Self-realization: An ecological approach to being in the world. En Seed, J. et al. *Thinking like a mountain: Towards a council of all beings*. Filadelfia: New Society Publishers.
- Noske, B. (1997). *Beyond Boundaries. Humans and animals*. Montreal/New York/London: Black Rose Books.
- Organización Mundial de Sanidad Animal - OIE. (2021). *Código sanitario para los animales terrestres*. Recuperado de [https://www.oie.int/fileadmin/Home/esp/Health\\_standards/tahc/current/chapitre\\_aw\\_introduction.pdf](https://www.oie.int/fileadmin/Home/esp/Health_standards/tahc/current/chapitre_aw_introduction.pdf)
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*. Barcelona: Penguin Random House.
- Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Robinson, M. (2018). The roots of my indigenous veganism. En Matsuoka, A. y Sorenson, J. (Eds.). *Critical Animal Studies: Towards Trans-Species Social Justice*. London/New York: Rowman & Littlefield International.
- Ryder, R. (1989). *Animal revolution: changing attitudes towards speciesism*. Oxford: Blackwell.

- Ryder, R. (2022). "Especismo (1970) (Seguido de 'Especismo: 50 años después')." En: Ávila, I. y González, A. *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, reason, and animals*. Filadelfia: Temple University Press.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: Random House.
- Spinoza, B. (2001 [1677]). *Ética demostrada según el método geométrico*. Madrid: Alianza.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the moral community: mental life, moral status, and kinship*. New York: Columbia University Press.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of burden. Animal and disability liberation*. New York: New Press.
- Toledo, V. y Barrera, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Wadiwel, D. (2015). *The war against animals*. Leiden/Boston: Brill Rodopi.



## **Hacer justicia para los animales**

Jérôme Lamy\*

En la actualidad, la Universidad de Limoges, como las de Basilea o Barcelona, otorga títulos de derecho animal. El dinamismo de esta disciplina da muestras de la creciente institucionalización de la cuestión animal, en particular en los países ricos.

¿Quién se queda con el perro en caso de divorcio? ¿Cómo se evalúan los daños causados por el tránsito de una vaca errante? ¿Qué hacer si no se respetan las especies protegidas? En Francia, estas y muchas otras preguntas conciernen textos que se encuentran dispersos en siete códigos legislativos (civil, penal, rural, de medio ambiente, etc.) y que constituyen de hecho el derecho de los animales. Frente a esta dispersión, comenzó a constituirse el “derecho animal”, que busca conformar un corpus coherente de normas jurídicas<sup>1</sup>. Sin embargo, no se trata de un objetivo meramente práctico: dicha substitución señala no solo el deseo de reforzar la protección animal, sino también la aparición progresiva de una nueva concepción de su naturaleza.

La cuestión de los deberes humanos para con los animales comenzó a teorizarse en la Ilustración, aunque suele citarse un fragmento aislado de la obra de Teofrasto, discípulo de Aristóteles como prueba de su perennidad. En el siglo IV antes de nuestra era, el filósofo afirmaba la existencia de una identidad de “almas” entre los humanos y el resto de las especies, donde se mezclan ra-

---

\* Investigador del Centro Nacional para la Investigación Científica de Francia (CNRS). Artículo publicado en *Le Monde diplomatique*, edición Colombia, julio 2018. Traducción: Georgina Fraser

<sup>1</sup> Jean-Pierre Marguénaud, Florence Burgat, Jacques Leroy, *Le droit animalier*, Presses Universitaires de France, 2016.

zón, agresividad y deseo. Del mismo modo –sobre todo por parte de los opositores a las corridas– se recuerda regularmente la bula papal *De Salute Gregis* del 1 de noviembre de 1567. En ella, Pío V amenaza con excomulgar a quienes participan de “esos espectáculos en que se persiguen toros y animales salvajes en la arena” por considerarlos “contrarios a la piedad y caridad humana”. De este modo, el Papa estableció una primera limitación a los malos tratos públicos en nombre del amor a Dios y sus criaturas. Por su parte, los filósofos de la Ilustración se preguntaron por el estatus de los animales respecto de los humanos.

Así, en el prefacio de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), Jean-Jacques Rousseau asegura que “en cuanto tienen cierta relación con nuestra naturaleza por la sensibilidad de la que están dotados, se deducirá que también deben participar del derecho natural, y que el hombre tiene ciertos deberes para con ellos”. En este caso, el “derecho natural” designa al conjunto de derechos que derivan de la propia naturaleza de un ser, en oposición al “derecho positivo”, aplicado por el Estado. Algunos años más tarde, en su introducción a *Los principios de la moral y la legislación* (1789), el filósofo inglés Jeremy Bentham amplió esta reflexión al postular la capacidad de sufrir como criterio del “derecho a los derechos” y reconocérsela a los animales<sup>2</sup>.

Sin embargo, hubo que esperar a los albores del siglo XIX para que aparecieran las primeras leyes que condenaban la crueldad para con los animales. En 1822, dos años antes de la fundación en Inglaterra de la Society for Prevention of Cruelty of Animals (Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales, SPCA), el *Martin's Act* prohibió los malos tratos que se infligían al ganado británico. Inmediatamente después, surgieron leyes contra la tortura animal en el mundo germánico. La Sociedad Protectora de Animales francesa (SPA) recién se creó en 1846, poco

---

<sup>2</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, T. Payne and Son, 1789, p. cccix.

antes de que se dictara la Ley Grammont del 9 de julio de 1850. En su único artículo, esta establecía: “*Quienes ejerzan malos tratos hacia los animales domésticos de manera pública y abusiva serán sancionados con una multa de cinco a quince francos y podrán ser encarcelados de uno a cinco días*”. Sin embargo, estos datos no deben llevarnos a confusión: esta ley de inspiración burguesa, adoptada tras los levantamientos de 1848, tiene como objetivo principal mantener el orden de una población cuyas excitaciones violentas generaban temor<sup>3</sup>.

Por lo general, la sensibilidad que se expresa en el siglo XIX, sobre todo en los ámbitos más favorecidos (la Reina Victoria adhirió a la SPCA británica) apenas excede estas prohibiciones al maltrato. La corrida, por ejemplo, sigue siendo un símbolo de los límites que no pueden cruzarse, ya que el artículo del Código Penal que prohíbe los actos de crueldad prevé que sus disposiciones no aplican “a las corridas de toros en caso de que pueda invocarse una tradición local ininterrumpida”. En el mismo sentido, aunque la vivisección horroriza, el derecho no la sanciona.

### **Acuerdos internacionales**

En la segunda mitad del siglo XX, el corpus legislativo se acrecentó para dar surgimiento a un derecho propio de los animales, en paralelo a un interés del público cada vez mayor. La Declaración Universal de los Derechos del Animal, proclamada en la Casa de la Unesco en París, en 1978, se inspiró directamente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y estableció una serie de principios: “Toda vida animal tiene derecho al respeto”; “si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia”; “el animal que esté bajo la dependencia de un hombre tiene derecho a la atención y cuidados atentos”... Sin embargo, al no ser jurídicamente vinculante, el alcance de este texto es, sobre todo, simbólico.

---

<sup>3</sup> Jean-Yves Bory, *La douleur des bêtes. La polémique sur la vivisection au XIXe siècle en France*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 78.

No es el caso del Tratado de Lisboa sobre el funcionamiento de la Unión Europea, que se firmó en 2007 y entró en vigor en 2009. “Al formular y aplicar las políticas comunitarias en materia de agricultura, pesca, transporte, mercado interior, investigación y desarrollo tecnológico y espacio, la Unión y los Estados miembros tendrán plenamente en cuenta las exigencias en materia de bienestar de los animales como seres sensibles”, afirma el artículo 13. Los Estados miembro debieron comenzar a adaptar su legislación.

En Francia, a pesar de varias modificaciones, sobre todo en los códigos penal y rural, hubo que esperar a la ley del 16 de febrero de 2015 para que el Código Civil dejara de considerar a los animales como un “bien mueble” y los reconociera como un “ser dotado de sensibilidad”. Sin embargo –signo de las ambivalencias francesas– los animales salvajes no están incluidos y, tal como lo prevé el artículo 426-6 del Código de Medio Ambiente, es posible establecer listas de “animales dañinos” que pueden ser eliminados. Otros países se muestran netamente más protectores. En Alemania, donde en 1993 se creó un “Partido de los Animales”, la protección animal está inscrita en la Ley Fundamental como objetivo del Estado desde 2002. Al igual que Austria, Dinamarca, Israel, Italia e incluso el Reino Unido, Alemania prohíbe la alimentación forzada de los animales. Asimismo, prohíbe la presencia de animales salvajes en los circos. Una disposición de este tipo también está vigente en Bélgica, Austria, Grecia, Dinamarca, entre otros. Algunos países europeos como Austria, Dinamarca o Reino Unido prohíben la producción y venta de pieles mientras que otros (Noruega, Países Bajos, Suecia y Estados Unidos) disponen de una policía encargada de hacer respetar los derechos de los animales. Sin embargo, es en Suiza, fuera de la Unión Europea, donde la evolución resulta más sorprendente. Las nuevas reglas helvéticas de policía veterinaria buscan mejorar el bienestar animal: se prohíbe hervir a los bogavantes vivos, hay modalidades de eutanasia, es obligatorio retirar de las competencias



deportivas a los animales demasiado estresados por la situación, etc.

Dejando de lado el caso indio, estos avances conciernen únicamente al mundo occidental y muestran hasta qué punto la consideración del sufrimiento animal se ha convertido en un fenómeno social en los países ricos. La progresiva institucionalización del derecho animal lo confirma. El primer curso dedicado a los derechos y los animales se dictó en 1977, en la Seton Hall University, Estados Unidos, a pedido de un estudiante<sup>4</sup>. Esa materia se difundió luego en numerosas facultades estadounidenses. En Francia, siguiendo el ejemplo de la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad de Estrasburgo propone especializaciones en “derecho animal” y “ética animal” en su master “Ética y sociedad” desde el año 2015. Al año siguiente, la Universidad de Limoges abrió una formación en “derecho animal” para personas con “dos años de estudios” o “motivadas”. Para satisfacer a estos nuevos estudiantes y a pedido de la Fundación 30 Millones de Amigos, la editorial Lexis Nexis publicó el primer “Código del Animal” el pasado mes de marzo. Se trata de un volumen de más de mil páginas que reúne todos los textos legislativos y la jurisprudencia sobre el tema.

### **Publicaciones especializadas**

Al mismo tiempo en que avanzaba esta estructuración universitaria, surgieron numerosas revistas académicas especializadas. En Estados Unidos, el *Journal of Animal Law*, perteneciente a la Universidad del Estado de Michigan, el *Stanford Journal of Animal Law*, así como también la *Animal Law Review* (editada desde 1994) señalan el dinamismo de esta disciplina en el campus. En Francia, la *Revue semestrielle du droit animalier* se esfuerza, desde 2009, por unir “las fuerzas de juristas de todas las especialidades académicas, pero también de filósofos y científicos” para

---

<sup>4</sup> Joyce Tischler, “The History of Animal Law, Part I (1972-1987)”, *Journal of Animal Law and Policy*, vol. 2008, p. 10.

abordar los avances y desafíos teóricos. En las columnas de estas revistas, un nombre vuelve una y otra vez: Peter Singer. Este filósofo australiano abrió el camino a una nueva articulación del derecho y la ética en su libro *Animal Liberation* (1975)<sup>5</sup>, cuando, en la línea de Jeremy Bentham, afirmó que el criterio pertinente de consideración moral era la capacidad de sufrir. Así, considera que los seres humanos tienen cierto número de obligaciones para con los animales. Sin embargo, en su opinión, el empleo del vocabulario de los derechos no es más que “un atajo político práctico”<sup>6</sup>: su propia defensa de los animales no se basa en la reivindicación de sus derechos. Por su parte, el jurista estadounidense Gary L. Francione reclama que los animales sean considerados como personas y, por eso mismo, dotados de personalidad jurídica<sup>7</sup>. No obstante, está claro que la Corte de California no está convencida. Esta se vio obligada a pronunciarse sobre un caso inédito cuando una asociación en defensa de los animales recurrió a ella: Naruto, el macaco crestado que se sacó una *selfie* con la cámara de David Slater en 2011, ¿podía reclamar derechos de autor? Tras varios años de procedimientos, la corte respondió por la negativa en abril de este año.

De modo más general, hoy se pone en cuestión la capacidad jurídica de articular correctamente la copresencia de todas las especies animales en la Tierra (incluidos los humanos). Si se entiende que formamos una “comunidad mixta”<sup>8</sup> con los animales, ¿cómo pueden organizarse las relaciones entre humanos y no humanos de manera tal que no sea “en único beneficio de los primeros”? Según la filósofa Corine Pelluchon, sería necesaria una teoría política que diera sentido a los derechos de los animales en

---

<sup>5</sup> Peter Singer, *La libération animale*, Grasset, París, 1993.

<sup>6</sup> Peter Singer, *Questions d'éthique pratique*, Bayard, París, 1997 (edición original en 1979).

<sup>7</sup> Gary L. Francione, *Introduction aux droits des animaux*, L'Age d'homme, Lausana, 2015. Véase también “Un manifiesto por la abolición del animal esclavo”, *Le Monde diplomatique*, edición Colombia, septiembre de 2006.

<sup>8</sup> Véase Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, París, 2016.

una perspectiva de construir una sociedad más justa para todos. Esto mismo es lo que los filósofos canadienses Will Kymlicka y Sue Donaldson proponen llevar a cabo. Con el convencimiento de que el derecho animal llegó a un punto muerto, que no evita el sufrimiento en la ganadería industrial y no refleja la realidad de las relaciones entre hombres y animales, sugieren extender el modelo de la ciudadanía a los animales domésticos<sup>9</sup>.

En 2014, Sandra, un orangután hembra de 29 años, fue reconocida como “persona no humana” por un tribunal argentino y se hizo lugar al hábeas corpus presentado: después de haber vivido toda su vida en cautiverio, se le reconoció el derecho a la libertad y pudo abandonar el zoológico de Buenos Aires.

---

<sup>9</sup> Will Kymlicka, Sue Donaldson, Zoopolis. *Une théorie des droits des animaux*, Alma, Paris, 2016.



## **Retorno al jardín del Edén**

Evelyne Pieiller\*

Durante mucho tiempo, el ser humano ha sido considerado como la criatura favorita de Dios, gozando por ello de ventaja sobre todas las demás. Incluso aunque esta concepción del mundo fue perdiendo importancia, su superioridad apenas se puso en tela de juicio. Hoy en día la jerarquía de los seres vivos se ve cuestionada en nombre de una moral que preconiza la igualdad.

Hacia bastante tiempo que los escritos de René Descartes no hacían estremecerse a nadie, a excepción de a estudiantes de Filosofía antes de un examen. He aquí que vuelve a estar de actualidad debido a la ofensiva intelectual de los animalistas. En efecto, estos últimos años se le ha reprochado mucho su concepción del “animal-máquina”, según la cual, “los vivos no humanos son como autómatas desprovistos de conciencia”, por citar al astrofísico Aurélien Barrau<sup>1</sup>. En realidad, Descartes es bastante cauto, al contrario que algunos de sus discípulos, y se pregunta ante todo por lo que distingue al animal del hombre: afirma que este último, a diferencia del animal, nunca podría ser tomado por un autómata, puesto que dispone del lenguaje que signa el pensamiento, independiente de una señal de los órganos de los sentidos que automáticamente generan una reacción: “La palabra es el único signo y la sola marca segura del pensamiento escondido y enclaustrado en los cuerpos”<sup>2</sup>. De este modo, el pensamiento es la prue-

---

\* De la redacción de *Le Monde diplomatique*, julio 2018.

<sup>1</sup> Aurélien Barrau y Louis Schweitzer, *L’animal est-il un homme comme les autres?*, Dunod, París, 2018.

<sup>2</sup> René Descartes, “Lettre à Morus”, en *Œuvres et Lettres*, Gallimard (La Pléiade), París, 1953.

ba de la superioridad humana, la facultad que según él es manifestación del alma inmortal; si los animales estuvieran provistos de pensamiento, también tendrían un alma inmortal, “lo que no es verosímil”<sup>3</sup>: basta con pensar en las “ostras” o las “esponjas”, estima Descartes, para que aparezca la duda. Esta ruptura entre el ser humano y el animal entronca fuertemente con la tradición cristiana: el hombre es la criatura preferida de Dios.

### **Universalismo engañoso**

Por tanto, la distinción de Descartes se basa en la facultad de la razón como característica esencial de lo humano. Es esta misma capacidad la que proclamarán la Ilustración y la Revolución francesa, y cuyo ejercicio crítico se ha considerado durante mucho tiempo un factor de emancipación. Actualmente, es cuestionada por numerosos teóricos animalistas, incluidos los que se definen como progresistas, que la consideran manifestación de antropocentrismo, de universalismo engañoso (a menudo calificado de occidental, bajo influencia cristiana) y discriminatorio hacia la alteridad. Según ellos, su estatus de criterio que define una superioridad en sí, ha permitido excluir de una igualdad de trato a todo lo que pudo parecer carente de “razón”, estar demasiado cerca de la “naturaleza”, la “bestialidad” o lo diferente: las mujeres, los esclavos, los niños, las minorías y... los animales. En otras palabras, el privilegio concedido al pensamiento como particularidad humana habría permitido establecer una jerarquía entre los seres, en especial entre los que tienen derechos y los demás, así como legitimar toda clase de dominaciones, opresiones y violencias. Por lo tanto, deconstruir esta representación del hombre, pura abstracción, y de su lugar en el universo, sería indispensable para contribuir a que no haya más justificación del binomio dominantes-dominados: y si el animal simboliza este combate, no será solo cuestión de luchar contra el sufrimiento de “nuestros

---

<sup>3</sup> René Descartes, “Lettre au marquis de Newcastle”, *op. cit.*

hermanos inferiores”, sino, de modo mucho más profundo, de cambiar de escala de valores, para llegar a la igualdad entre todos y terminar con “la violencia de un humanismo basado en [...] una concepción elitista de lo humano”<sup>4</sup>, según la clara síntesis de la filósofa Corine Pelluchon. Vemos aquí que las implicaciones de la cuestión son importantes: sexismo, racismo y especismo (el hecho de preferir la especie humana a las demás), un mismo combate. Como dice el pensador sin duda más determinante en estos debates, el bioético Peter Singer, “la discriminación ejercida contra los animales solo sobre la base de su especie es una forma de prejuicio, forma inmoral e indefendible, de la misma manera que es inmoral e indefendible la discriminación basada en la raza”<sup>5</sup>.

¿Cómo hacer imposible la discriminación, y hacer posible condiciones de igualdad con los seres vivos no humanos? Primero, reconociendo que no hay diferencia de naturaleza entre “ellos” y “nosotros”, sino solo de grado, en un continuum. Esta tesis del continuum opuesta a la “ruptura” recuerda, apoyándose, a veces con audacia, en la biología, la neurociencia y la etología –a menudo ilustrada con consideraciones sobre el comportamiento de los grandes simios–, que compartimos más del 98 por ciento de nuestro patrimonio genético con los chimpancés. A continuación, aceptando que hay una multiplicidad de formas de inteligencia: “Desde hace varias décadas, la etología demuestra que ninguno de esos famosos atributos que el hombre afirma poseer en exclusividad le es completamente propio. Que algunos animales también tienen, a su manera, en otro grado, lo que llamamos conciencia, razón, moral, cultura, etc.”, recuerda el jurista y filósofo Jean-Baptiste Jeangène Vilmer<sup>6</sup>. ¿Quién no ha oído hablar en los medios de comunicación de la mente del pulpo, los recursos de los bonobos o el potencial de los delfines? Pero eso supone permanecer todavía en ese esquema “antropocéntrico” y, por

---

<sup>4</sup> Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, París, 2016.

<sup>5</sup> Peter Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

<sup>6</sup> Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, PUF, París, 2011.

lo tanto, discriminante que valida la inteligencia, la “propia del hombre”, como estándar que confiere el derecho a la igualdad. Otro criterio se va a postular, bastante determinante para acoger, si no superar, la alteridad y fundar la igualdad: la percepción del sufrimiento y sus implicaciones. “Si un ser sufre, no puede haber justificación moral para negarse a tomar en cuenta ese sufrimiento”, explica Peter Singer. “Cualquiera que sea la naturaleza del ser que sufre, el principio de igualdad requiere que su sufrimiento sea tan tenido en cuenta como un sufrimiento similar –en la medida en que estas groseras comparaciones sean posibles– de cualquier otro ser. En el caso de que un ser no sea capaz de sufrir, de sentir alegría o felicidad, no hay nada que tener en cuenta. Por ello, solo la sensibilidad (por emplear esta expresión breve, pero ligeramente inexacta, para hablar de la capacidad de sufrir y/o experimentar placer) es capaz de proporcionar un criterio defendible para determinar dónde debe detenerse la consideración de los intereses de los demás. Limitar esta consideración conforme a cualquier otro criterio, como la inteligencia o la racionalidad, sería arbitrario:

¿por qué elegir ese criterio y no cualquier otro, como el color de la piel?”<sup>7</sup>. Este planteamiento se resume en el término “sintiencia”. Este neologismo designa, según los *Cahiers antispécistes* [“Cuadernos antiespecistas”] (n.º 26), “la cosa más importante del mundo, tal vez la única que importa: el hecho de que ciertos seres tienen percepciones, emociones, y que, en consecuencia, la mayoría de ellos (¿todos?) tienen deseos, metas y voluntad que les son propias”. En resumen, designa la “facultad de sentir, pensar, tener una vida mental subjetiva”. Corine Pelluchon explica: “Un ser ‘sintiente’ está individualizado, tiene una biografía, preferencias y no solo intereses relacionados con su supervivencia y las reglas de su especie. Vive su vida en primera persona”<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Peter Singer, *L'égalité animale expliquée aux humains*, Editions Tahin Party, Lyon, 2002.

<sup>8</sup> Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, París, 2016.



## ¿Derechos humanos?

Por lo tanto, el animal no es únicamente un “ser sensible”, por emplear los términos del Código Civil, sino una persona. Como el animal tiene una subjetividad propia, el filósofo canadiense Will Kymlicka, importante teórico del multiculturalismo y los derechos de las minorías, puede afirmar que “ya es hora de retirarle al ser humano el privilegio de los derechos humanos”<sup>9</sup> para ampliarlos a “personas no humanas”, y darles a estas derechos que permitan formas justas de convivencia con, en particular, la comunidad humana. Si “el liberalismo [político] implica una combinación compleja de derechos humanos universales y derechos de pertenencia política y cultural, relacionales, delimitados y diferenciados, en función de los grupos en cuestión”, es necesario conferir a los animales derechos políticos en la medida en que forman comunidades. A los animales salvajes les corresponde la soberanía; a los animales domésticos, una cierta ciudadanía, lo que implica que estén representados. Kymlicka y Sue Donaldson, quienes, para reflexionar sobre las posibilidades de esta ciudadanía, se inspiraron en trabajos sobre personas con discapacidad grave, sugieren -incurriendo por cierto en un lugar común de los desdeñadores de la democracia- que la expresión controlada y racional de las opciones políticas no es necesariamente la norma entre los seres humanos...

Las propuestas de Kymlicka y Donaldson pueden sorprender. Y no todos los teóricos de la causa animal comparten la totalidad de sus conclusiones. Pero son consecuentes con los postulados iniciales. Si planteamos que la capacidad humana de pensar no solamente está muy sobrevalorada, sino que su preeminencia como norma que da lugar a derechos es como mínimo una forma de discriminación, y si se prefiere la “sintiencia” por ser mucho más igualitaria, se opera una descentralización radical. El ser humano se “naturaliza”, despojado de sus particularidades

---

<sup>9</sup> Will Kymlicka, Sue Donaldson, *Zoópolis, una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

“superiores”, devuelto a su estatus de ser sensible. El sujeto de los derechos humanos ya no es el ciudadano, potencialmente capaz de ejercer su razón, y en esto igual a todos. Es una “ficción teórica”, opina Corine Pelluchon, ya que “hemos borrado lo que nos une a los otros seres humanos y no humanos y hemos creído que solamente nuestra libertad definía nuestra subjetividad”, olvidando “nuestra corporeidad, nuestra vulnerabilidad y nuestra condición de seres engendrados”. Lo que asoma es una “nueva antropología”<sup>10</sup>, que pulveriza lo que se percibe como esencialismo (el famoso “lo propio del hombre”), con el fin de remplazarlo por un diferencialismo que celebra el final del humanismo en nombre del respeto al ser vivo. “¿Lo propio del hombre? Su arrogancia, tal vez”, concluye el primatólogo Franz de Waal<sup>11</sup>.

Parece, sin embargo, que hay, en el conjunto de este razonamiento, varios puntos discutibles. Aunque el ser humano efectivamente es un animal, no es “un animal como los demás”. El famoso 2 por ciento de diferencia de patrimonio genético con los chimpancés (un 20% con los ratones) es determinante: las mutaciones de genoma afectan a elementos reguladores de genes de desarrollo, a su vez reguladores de la expresión de otros genes. Los genes no se reducen a una masa indiferenciada, simplemente cuantificable. Además, y esto es determinante, el cerebro recibe del genoma una organización estructural y funcional innata, pero esta entraña tanto limitaciones vinculadas a la especie como posibilidades que requieren ser explotadas. Son puestas a prueba en su encuentro con el medio ambiente precoz que da forma a lo adquirido. Según los especialistas André Bourguignon y Cyrille Koupernick, “lo característico del hombre es su potencial para desarrollar un ámbito que solo le pertenece a él, y que es el de la simbolización y la abstracción. [...] El cerebro humano, debido a su extraordinaria riqueza, es el único cerebro de la serie animal

---

<sup>10</sup> Corine Pelluchon, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, París, 2016.

<sup>11</sup> “Franz de Waal: ‘Il est temps d’arrêter de courir après le propre de l’homme’”, *Le Monde*, París, 10 de octubre de 2016.

capaz de conciliar la repetición y el cambio. La repetición de las instrucciones genéticas y epigenéticas [que no corresponden al programa genético] le permite asegurar su estabilidad y su supervivencia. Inversamente, la libertad que se toma respecto a sus esquemas cognitivos está en la base misma del progreso de su sabiduría y poder. Él es el agente más poderoso de su propia evolución”<sup>12</sup>.

### **Explotación de seres vivos**

Ya se trate de recordar al ser humano su parte innata o se pretenda destacar en el animal su parte adquirida, tropezamos con algunas diferencias: la capacidad reflexiva (la conciencia que toma conciencia de sí misma), el saber acumulativo, la posibilidad de abstracción, el lenguaje, que no es reductible a señales ni a la comunicación, pero puede remitir a ideas, interpretarse, reproducirse... Neutralizar o negar estas diferencias prefiriendo como patrón universal la “sintiencia” no es simplemente un juego de manos: ya que, en resumidas cuentas, es una elección hecha en nombre de la moral, esa “moral” universalista nacida de las capacidades humanas. Eso conduce también, con toda lógica, a conclusiones a veces inquietantes: “No creo que matar a un recién nacido equivalga en ningún caso a matar a una persona”, afirma Peter Singer en *La Recherche* (octubre del 2000). Recordemos que una persona se define en este contexto por la conciencia de sí misma, generosamente atribuida, el sentido del futuro y del pasado, la capacidad de relacionarse y comunicarse, y que un ser humano desprovisto de estas aptitudes no es una persona. De repente, “matar a un chimpancé es peor que matar a un ser humano que, por el hecho de tener una discapacidad congénita, no es una persona”<sup>13</sup>. En esa misma línea, y siempre llevado por su amor a la alteridad, Arne Naess, el pope de “la ecología profunda”

---

<sup>12</sup> André Bourguignon y Cyrille Koupernik, “Le cerveau humain”, en *Encyclopédia Universalis*, consultado en línea en junio de 2018.

<sup>13</sup> Peter Singer, *Ética práctica*, Cambridge University Press, Madrid, 2003.

(*deep ecology*), declaró sin pestañear en un libro de entrevistas (Wildproject, 2009) que “el desarrollo de las formas de vida no humanas requiere un decrecimiento” de la población humana claramente “sustancial”.

Esta elaboración de la noción de “persona no humana”, reivindicada como un instrumento de liberación en consonancia con otras luchas contra la discriminación (aunque hay que señalar que la explotación de los seres vivos humanos apenas preocupa, en el mejor de los casos es someramente expuesta), sin duda no se detendrá en los animales. Ya la inteligencia de los árboles empieza a cautivar: *La vida secreta de los árboles* (Obelisco, 2017), de Peter Wohlleben, ha sido un enorme éxito y Christopher Stone, en *Les arbres devraientils pouvoir plaider?* (“¿Deberían los árboles poder defenderse?”) (Le Passager clandestin, 2017) propone la atribución de derechos jurídicos a los bosques, océanos, ríos, rebatiendo la idea de que la naturaleza existe para el ser humano. Deberían ser considerados personas morales y estar representados por tutores, como las personas “legalmente incapaces”. El estado de Uttarakhand, en la India, reconoció en 2017 al Ganges como “entidad viva, con estatus de persona moral y sus derechos correspondientes”. Todavía no hemos llegado a ese punto en lo que respecta a la “nueva alteridad” de las inteligencias artificiales, pero el debate se está iniciando: ya, cuando el Grand Palais de París presenta (del 5 de abril al 9 de julio de 2018) una exposición titulada “Artistas y Robots”, el semanario cultural francés *Télérama* se pregunta: “¿Quién es entonces el artista aquí?”<sup>14</sup>. Y el Parlamento Europeo, que señala su capacidad de aprendizaje y de autonomía, estudia la posibilidad de dotarlos de personalidad jurídica<sup>15</sup>. No está descartado que puedan convertirse en “sintientes”...

---

<sup>14</sup> 12 de abril de 2018.

<sup>15</sup> Resolución del Parlamento Europeo del 16 de febrero de 2017 que contiene recomendaciones a la Comisión relativas a normas de derecho civil sobre robótica.

## **La sonrisa del gato**

Catherine Dufour\*

El “felino de bolsillo” ha conocido un destino particular entre los animales domésticos. Silencioso, nictálope y gran predador, fue sacralizado en el Egipto antiguo, después fue denunciado como diabólico en los tiempos de la caza de brujas. Actualmente, es un ícono en las redes sociales.

Los egipcios de la Antigüedad designaban al gato con el término “Miou”, lo que hace de “miaou” una de las palabras con una de las fuentes más antiguas de la lengua francesa, a menos, simplemente, que los egipcios de la Antigüedad no hayan tenido el mismo oído que nosotros, que todos nosotros, porque los alemanes dicen “maui”, los rusos “myau”, los swahilis-parlantes “nyau”, los chinos “miao”, los japoneses “nya” y los malgaches “mao”.

En la sombra de las pirámides, el gato ya era apreciado por su gracia despreocupada y su aptitud para defender al trigo de los ratones. Hérodoto, en su *Historia*, atestigua, en el 469 antes de nuestra era, que las familias egipcias hacían momificar cuidadosamente sus gatos y hacían visible su duelo rasurándose las cejas. También anotaba que en Bubastis (hoy Tell Basta, donde se puede visitar el cementerio de los gatos) la gran celebración anual de Bastet, la diosa con cabeza de gato a quien estaba consagrada la ciudad, era una de las más populares del país. La cristianización puso fin a estos desórdenes y los pequeños felinos embalsamados alimentaron, posteriormente, los “molinos de momias”:

---

\* Escritora. *Le Monde diplomatique*, edición Colombia, julio 2018.  
Traducción: Andrea Barrera Téllez

transformados en abono, fertilizaron los campos ingleses y norteamericanos<sup>1</sup>.

Una vez bajado del altar, el gato se tumbó a sus anchas sobre la página blanca del artista. Algunos ejemplos entre otros: el poeta Joachim de Bellay, amigo de Pierre de Ronsard, compuso los *Versos franceses sobre la muerte de su pequeño gato* (1558), en homenaje a su Belaud que acababa de perder: “Ahora el estar vivo me molesta... Dios mío, qué pasatiempo cuando ese Belaud daba vueltas, Jovial, alrededor de una pelota”. Frédéric Chopin componía *El gran vals brillante en Fa mayor* (1838) mientras Valdeck, el gato de George Sand, recorría el teclado del piano a grandes pasos. Charles Beaudelaire ofreció con devoción no menos de cuatro “Flores del mal” al “gato seráfico, gato extraño” y, a sus ojos, “mezclado de metal y ágata”. Un siglo más tarde, un gato llamado Chopin daba vueltas sobre el escritorio de Francis Scott Fitzgerald, entre las botellas de tinta y de gin -mientras que Ernest Hemingway defendía a su Remington de Snowball, un gato blanco con seis garras. [Sidonie-Gabrielle] Colette, más que luchar, prefería hacer la parte del gato: desde las *Claudine* (1900-1903) hasta *La Gata* (1933), pasando por *Diálogos de bestias* (1904), su obra está marcada por innumerables patas. Bajo el amparo malicioso del gato de Cheshire y de su sonrisa, imaginado por Lewis Carroll en *Alicia en el país de las Maravillas*, y dibujado por John Tenniel en 1866, la tabla de los autores de cómics y de dibujos animados no se quedó atrás. Cada generación tiene su héroe, el Gato Félix de Otto Mesmer en los años 1920, Silvestre el gato, en los años 1940, que molesta, en vano, a Piolín (los dos creados por Friz Freleng y Bob Clampett), en el momento en que Pif comienza a zandar a Hércules (José Cabrero Arnal). A lo largo de los años 1950, el gato sigue afirmado su poder perturbador. Para los niños, fue el gato loco de Gaston (André Franquin) y el horrible Azrael que, con su amo brujo Gargamel, perseguía a los Pitufos (Peyo).

---

<sup>1</sup> *Animal Mummies Unwrapped*, Eve M. Kahn [en línea] nytimes.com, 1 de octubre de 2015.

Para los adultos, irradiaba el mal espíritu: con el gato Fritz, tachado y un poco obsesionado sexualmente, de Robert Crumb, o los gatos de Siné en la forma de juegos de palabras. Pronto, el minino será charlatán-moralista o crítico, del gato gordo de Philippe Geluk (desde 1983) al “gato del rabino” de Joan Sfar (desde 2002). El gato es una figura en oro...

Pero este oro tiene su reverso y es negro. Negro como el gato de las brujas y del humo de las hogueras. Criatura nocturna, silenciosa, zarposa y rigurosamente imposible de adiestrar (como decía Jean Cocteau, no hay gato policía), el gato quedó estampado como familiar del demonio por una bula papal de 1233, lo que le valió ser masacrado a lo largo de la Edad Media y después en la caza de brujas que arrasó durante el Renacimiento. Lo botaron, en sacos repletos, en grandes fogatas de alegría con ocasión de la fiesta de San Juan Bautista o de la boda de Henri V, con el propósito de regocijarse con sus gritos. Y cuando no se le quemaba, se lo emparedaba: “Se ha anunciado recientemente que en el curso de los trabajos de restauración del castillo de Saint-Germain, los obreros han descubierto una piedra tallada, en una suerte de cripta, en medio de la cual se encontraba un gato momificado [...] Un protocolo, al menos algo singular, que regía entonces las inauguraciones de monumentos, quería, para que la construcción fuera duradera, que se introdujera en medio de las primeras piedras un gato vivo”<sup>2</sup>. Edgar Poe, en sus *Nuevas historias extraordinarias*, recordará este extraño protocolo para su cuento *El gato negro*.

Cuando el historiador Robert Darnton estudió una manifestación tardía de esta aversión -aprendices parisinos, en el siglo XVIII, mataban la gata favorita de su patrón, criatura mejor alimentada que ellos- que responde, para él, simbólicamente a la lucha de clases. “Los amos aman los gatos, los aprendices deben, en consecuencia, odiarlos”. Darnton evoca también, por supues-

---

<sup>2</sup> *Chats du Moyen Âge*, Kathleen Walker-Meikle, Les Belles Lettres, Paris, 2015.

to, el paralelo conocido entre el gato y el sexo femenino, sin, por cierto, concentrarse en la misoginia que traiciona este feminicidio simbólico<sup>3</sup>... Perseguido, martirizado, sobre todo en su versión negra que evoca la magia del mismo color, el gato termina, lógicamente, en el siglo XX, encarnando al pueblo y su rebeldía. El gato callejero erizado, escupiendo y con todas las garras fuera, dibujado por Ralph Chaplin, se convirtió en el emblema de los *Industrial Workers of the World*, sindicato internacional fundado en Estados Unidos en 1905, y de manera más general del anarco-sindicalismo. Aún hoy es el emblema de la *Confédération nationale du travail*.

Los amantes de los gatos, personas solitarias de buen agrado, se dan cuenta uno tras otro que su soledad tiene nombre de legión. La búsqueda de las palabras clave “cat obsession” da como resultado 21’900.000 respuestas, “obsession du chat” da 925.000 [“obsesión por los gatos” da 1’010.000 respuestas *NdT*]. Más de 39.000 personas firmaron la petición “Ayudemos a los gatos callejeros del Mont-Saint-Michel” en change.org, siendo ésta sólo una entre otras 193 peticiones en línea al respecto. Auxiliado, celebrado, adulado, el gato vuelve a encontrar su estatura de dios viviente, al punto que se le atribuyen funciones curativas: “Según un estudio realizado en 2008 por investigadores de la Universidad Stroke Institute of Minnesota, los propietarios de gatos son menos susceptibles a morir por una crisis cardíaca. [...] Los investigadores de la universidad de Loma Linda en California pudieron probar que ver veinte minutos de videos divertidos de gatos disminuye el cortisol y mejora la memoria a corto plazo”<sup>4</sup>. Inexorablemente, el gato invade internet como una nueva página en blanco, pero de dimensiones internacionales. Uno de sus numerosos *avatars* es el *lolcat*, siendo *lol* la abreviación de *laughing out loud*, carcajada ruidosa, una imagen que combina un

---

<sup>3</sup> *Le Grand Massacre des chats*, Robert Darnton, Robert Laffont, París, 1985.

<sup>4</sup> *11 raisons pour lesquelles votre obsession des chats vous rend heureux et en meilleure forme !* Huffington Post [en línea] mayo 2015.



gato necesariamente tierno y una leyenda humorística escrita en un inglés casero. En YouTube, es un éxito. Citemos, entre miles de otros, al muy celebre gato Nyan cat: en un video de 2011, acompañado de un estribillo exasperante (“Nyanyanya”), una cabeza de gato enmangado sobre una galleta, se tira un pedo de arcoíris en un fondo de estrellas. Éxito delirante: 159’195.878 vistas al 29 de mayo de 2018. Otra estrella, *Grumpy cat* (*Tardar Sauce* para los íntimos), una gata, bien viva en este caso, refunfuñona por no decir enojona –pero que igual es “tierna”. Para que una de sus intervenciones en internet tenga éxito, póngale un gato, es casi una garantía.

En la vida real, en todo caso en los países “ricos”, tenemos la misma invasión. Sobre los muros, el gato aparece de ahora en adelante en cuatro por tres, desde el gato rosa de la publicidad de un joyero hasta el gatito negro de un diseñador. Se han inventado exitosamente bares de gatos, primero en Taiwán y luego en Japón –en Japón hizo falta, incluso, establecer un “toque de queda” para que los gatos tengan un momento de tranquilidad. París tiene los suyos, como el Café *Moustache*, donde los gatos “viven en total libertad”. El “felino urbano” tiene incluso sus hoteles, con “Cat-Sitters calificados” y “grandes juegos, espacio para correr y croquetas de gran nivel. Y, sobre todo, ¡todas las cosquillas que quieran!”, para citar la publicidad de uno de estos bares<sup>5</sup>. Mejor dicho, del día del gato, promovido desde 2002 por iniciativa del *Fondo internacional para la protección de los animales* (8 de agosto en Francia, 1 de marzo en Rusia, etc.), al primer Catfest organizado en Londres este 14 de julio, el gato está en todo lado.

Es mucho, puede incluso terminar molestando. Allí también, internet opera como caja de resonancia y al *lol* opone el *lulz*, “la vertiente oscura del lol. [...] Un video de un gatito que corría torpemente detrás de su sombra, era lol. La versión *lulz* habría consistido en tensar cuidadosamente un hilo transparente en el

---

<sup>5</sup> Hotel Aristide, París.

camino de ese gatito<sup>6</sup>”. El *lulz* aguza su oído aguzado en el *lol*: los videos de gato adoran ponerlo en situaciones incómodas (caídas, duchas inesperadas) con tal que el último plano sea el de un gato algo enojado, pero sano y salvo. ¿Estará esto ligado el hecho de que el gato que es venerado hoy en día es, curiosamente, castrado, lo que se presta a la burla? Es verdad que esterilizado, bañado, oliendo a flores y no a animal (gracias, por ejemplo, a *Minou Minette-eau de toilette* para gatos), con fragancias concebidas para ser, incluso, hipoalergénicas, el gato ha perdido, más o menos, su inquietante extrañeza de “gran esfinge tumbada sobre el fondo de las soledades”, celebrada por Baudelaire. Pero, quizás, es necesario ver rondar tras el *lulz* viejas supersticiones. La *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* ha, de hecho, promovido el Día internacional del gato negro, celebrado el 17 de agosto, para luchar contra los prejuicios que los exponen, todavía de tanto en tanto, a la violencia y, muy a menudo, al rechazo.

La ciencia tiene su respuesta para explicar los poderes del gato: el protozoo *Toxoplasma gondii*, que puede transmitir. Eran conocidos los riesgos de la toxoplasmosis en caso de embarazo, pero se ha descubierto que los animales infectados tienden a dejar de temer a su predador y, más aún, a buscarlo. La rata, por ejemplo, “ve desaparecer su miedo a la orina del gato, incluso llega a estar atraída por ella”<sup>7</sup> y termina siendo devorada. Este pequeño parásito, que infecta a un tercio de la población mundial, colonizando lo humano, lo llevaría a tomar riesgos excesivos y a estar igualmente “atraído por la orina del gato”. ¿Nuestra obsesión por el gato sería, entonces, simplemente la señal de una epidemia de toxoplasmosis? Esto sería hacer poco caso a los regalos que recibimos del gatito, tan parecido a un peluche y tan juguetón que despierta nuestra infancia, y del gato adulto, bello como una pantera y perezoso como una pantufla, que queda siendo el

---

<sup>6</sup> Titiou Lecoq, *La Théorie de la tartine*, Au diable Vauvert, 2015.

<sup>7</sup> *Comment un parasite présent sur les chats peut détruire votre vie sexuelle – et votre vie entière*, Roc Morin, [en línea] Vice.fr, 22 de septiembre de 2014.

último animal con el que podríamos juntarnos sobre este planeta desierto, y cuya presencia constante y apacible salva a tantos de nosotros de la soledad. En nuestro mundo agitado, como lo escribía Jules Renard en su *Diario* (1889), “el ideal de la calma está en un gato sentado”.



## El tiempo de las charcuterías vegetarianas

Benoît Bréville\*

Las vacas francesas pronto podrán morir felices: en virtud de una ley aprobada el pasado mayo por la Asamblea Nacional, todo matadero contará con un “responsable de bienestar animal” que se encargará de que los animales estén bien “aturdidos” –es decir, electrocutados o gaseados– antes de su ejecución. No está claro que eso baste para que Francia suba posiciones en el “Índice de bienestar animal” creado por organizaciones no gubernamentales (ONG) para comparar la legislación de unos cincuenta países. Con una mediocre C, Francia ocupa un lugar intermedio, muy por delante de Bielorrusia, Azerbaiyán e Irán, donde el desinterés por el tema es total, pero muy por detrás de Austria, que desordenadamente prohíbe la cría de gallinas en batería, el comercio de pieles, los experimentos médicos con monos, la castración sin anestesia de lechones, la alimentación forzada de ocas...

La cuestión del sufrimiento animal no se ha tratado solo en los parlamentos. Ocupa un lugar creciente en el debate público y los círculos activistas, especialmente en los ecologistas. En Internet, vídeos virales revelan el horror de los mataderos y la cría industrial. Bajo la presión de las asociaciones, varias compañías de circo de renombre (Joseph Bouglione en Francia, Barnum en Estados Unidos...) han dejado recientemente de emplear animales en sus espectáculos y las cadenas de supermercados han retirado de sus estantes los huevos de gallinas criadas en jaulas. En cuanto a las librerías, sus estanterías se cubren de libros que ensalzan las bondades de una dieta sin carne.

En Francia, y todavía más en Alemania, los países escandinavos, Canadá o Israel (Tel Aviv reivindica el título de “capital vega-

---

\* Jefe de redacción adjunto de *Le Monde diplomatique*, París.

na del mundo”), el número de vegetarianos sigue en aumento. Su proporción en Francia varía entre un 3 por ciento y un 6 por ciento de la población según los estudios (frente a entre un 8% y un 10% en Alemania), un 1 por ciento de la cual sería incluso vegana, y habría por tanto excluido toda forma de explotación animal de su modo de vida –tanto comer miel como usar lana–. Habría asimismo una cuarta parte de “flexitarianos”, una acepción vaga que designa a las personas que quieren reducir su dieta de carne sin por ello suprimirla. Aunque la sensibilidad ante el sufrimiento animal no es la única motivación para cambiar de dieta –pueden intervenir razones dietéticas o ambientales–, la idea de que se puede prescindir de la carne está ganando terreno.

Los avances recientes de la causa animal son mérito de sus activistas. Combinando objetivos a corto plazo (el cierre de un matadero o de un delfinario) y un proyecto más general (la “liberación animal”), dirigen una frenética actividad de *lobby* ante los representantes políticos. “Todos [los diputados de La República en Marcha] recibimos cincuenta correos diarios sobre la cuestión de la violencia animal”, señalaba recientemente el diputado francés Gilles Le Gendre<sup>1</sup>. Se introducen clandestinamente en las plantas de producción para filmar las entrañas del agronegocio y sensibilizar al público a base de imágenes impactantes. Muchos conversos explican que dieron el paso tras ver algunos de estos vídeos: vacas a las que se desangra vivas para ir más rápido; polluelos machos triturados por millares<sup>2</sup>....

Para asegurarse una amplia cobertura mediática, la causa animal también puede contar con el concurso de una multitud de estrellas nacionales (en Francia, los periodistas Franz-Olivier Giesbert y Aymeric Caron, la cantante Mylène Farmer, el monje budista Matthieu Ricard...) e internacionales. Mientras Leonardo

---

<sup>1</sup> Conferencia de prensa en la Asamblea Nacional, el 23 de mayo de 2018.

<sup>2</sup> La película *Earthlings* (“Terrícolas”), dirigida por Shaun Monson (2005) y narrada por Joaquin Phoenix, presenta tales imágenes, al igual que las grandes plataformas de vídeos en línea.

DiCaprio subvenciona la protección de los elefantes, Angelina Jolie y Brad Pitt se dedican a la vida salvaje en Namibia. En cuanto a las actrices Penélope Cruz, Pamela Anderson, Natalie Portman y los cantantes Justin Bieber, Morrissey, Paul McCartney, Bryan Adams y Moby, todos ellos participan en las cruzadas de la asociación PETA (People for an Ethical Treatment of Animals - “Personas por el Trato Ético de los Animales”), uno de los movimientos animalistas más poderosos, que es propensa a realizar campañas publicitarias en las que mujeres desnudas aparecen en posturas sugerentes.

Que Hollywood se haya convertido en uno de los centros neurálgicos de la causa animal no deja de resultar irónico. Cuando se impuso en el Reino Unido de los años 1960, el movimiento de “liberación animal” recurría a la estética punk y se consideraba una contracultura. Sus activistas, a menudo bautizados “ecoguerreros”, algunos de los cuales terminaron en la cárcel, practicaban la acción directa, el sabotaje de los medios de transporte y el saqueo de edificios de la industria alimentaria y los grupos farmacéuticos. Sus primeros objetivos eran las manifestaciones burguesas de la explotación animal, como la caza de montería o las carreras de galgos, prácticas que, según ellos, demostraban la imbricación de la dominación social y la “especista”<sup>3</sup>.

Acuñado según el modelo de los términos “racismo” y “sexismo”, este neologismo aparece a principios de los años 1970 y rápidamente se impone como fundamento ideológico del movimiento de liberación animal. Según los *Cahiers antispécistes* (“Cuadernos antiespecistas”), “el especismo es a la especie lo que el racismo a la raza, y lo que el sexismo al sexo: una discriminación basada en la especie, casi siempre a favor de los miembros de la especie humana”. Por lo tanto, habría que liberar a los animales, del mismo modo en que en el pasado se emancipó a los esclavos o las mujeres (con la notable diferencia

---

<sup>3</sup> Marianne Celka, *Vegan Order. Des éco-warriors au business de la radicalité*, Arkhè, París, 2018.

de que en este caso es improbable que los principales interesados se unan a la lucha).

En el pasado, numerosas personas predicaron el vegetarianismo y se negaron a matar animales. En el siglo VI antes de nuestra era, por motivos de no violencia y porque creían en la transmigración de las almas, el matemático Pitágoras y sus discípulos se abstentían de comer carne. Más de un milenio después, sectas evangélicas y puritanas continuaban prohibiendo los productos cárnicos, esperando así “vencer a la carne y hacer triunfar el espíritu”<sup>4</sup>. A partir de los años 1960-1970, la igualdad entre especies justifica el vegetarianismo, con el argumento de que todas estarían compuestas por seres sensibles al dolor, capaces de pensar y comunicarse.

Poco a poco, el símbolo de la lucha animalista se ha desplazado de la caza de montería y las pieles a la industria de la carne. Ciertamente, hay motivos para la movilización. Cada semana, según la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), se matan más de mil millones de animales terrestres para llenar los estómagos humanos, así como unos veinte mil millones de peces y crustáceos<sup>5</sup>. Para satisfacer una demanda en constante aumento, especialmente en los países del Sur, hay que producir y matar lo más rápido posible, lo más barato posible. La zootecnia, esa ciencia de la producción animal, ha adaptado los animales a las necesidades de la cría, para que crezcan más rápido, para que las ubres de las vacas se adapten mejor a las máquinas, etc. “El ganado se ha convertido en una ‘máquina animal’ al servicio de un proyecto industrial de explotación de la ‘materia animal’”, analiza la socióloga y agrónoma Jocelyne Porcher<sup>6</sup>. En ciertos aspectos, el animal constituye un

---

<sup>4</sup> Según palabras de un teórico vegetariano del siglo XVII, citadas en Arouna P. Ouédraogo, “De la secte religieuse à l’utopie philanthropique. Genèse sociale du végétarisme occidental”, *Annales Histoire Sciences Sociales*, vol. 55, n.º 4, París, julio-agosto del 2000.

<sup>5</sup> “Livestock Primary”, [www.fao.org](http://www.fao.org)

<sup>6</sup> Jocelyne Porcher, “Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme ‘analphabète’”, *La Revue du MAUSS*, n.º 29, primer semestre de 2007.



obstáculo para la industria alimentaria –hay que alojarlo, alimentarlo, cuidarlo...–, que no tendrá ningún reparo en prescindir de él si encuentra una materia prima más rentable. Financiado por los fondos de pensiones y las *startups* de la FoodTech, el sector de los sucedáneos cárnicos se halla en plena expansión. Con el dinero de Google, científicos estadounidenses se dedican a cultivar filetes in vitro a partir de células madre –proyecto que ha sido acogido con entusiasmo por PETA–. Mientras el interés por una alimentación vegetariana aumenta, aparecen nuevos productos en las tiendas: salchichas a base de guisantes, jamones “sin carne pero ricos en proteínas”... Estas mezclas que tienen el aspecto, la textura y supuestamente el gusto de la carne a menudo son preparadas por multinacionales de la carne o la charcutería, como Fleury-Michon, que creó en 2016 el surtido “Côté végétal”, Herta (Le bon végétal), Aoste (Le végétarien) o Le Gaulois (Le Gaulois végétal). Y no son demasiado naturales. Por ejemplo, para preparar su “cordon bleu vegetal” (vendido por una gran cadena comercial un 67 por ciento más caro que su equivalente cárnico), el vendedor de aves Le Gaulois debe mezclar no menos de cuarenta ingredientes, como la maltodextrina (soporte de aroma y agente de carga que permite aumentar el volumen de un alimento), puerro y clara de huevo en polvo, goma xantana (gelificante), cara gineano (espesante y estabilizante), proteínas de soja rehidratadas, citrato de sodio (conservador regulador de acidez, aromatizante), etc. Paradójicamente, el entusiasmo vegetariano puede generar unos alimentos cada vez más artificiales, reforzando así el control de la agroindustria sobre la cadena alimentaria.

El “campo sociológico” de la carne, privilegio exclusivo de las clases dominantes durante siglos, ha cambiado: los obreros y personas sin estudios consumen ahora más que los ejecutivos y titulados, señala Terra Nova, una fundación que pretende contribuir a la “renovación intelectual de la izquierda progresista” invitando a “aprovechar las oportunidades de una dieta menos abundante en carne” y apoyándose en “los sectores más prometedores de la Foo-

dTech<sup>7</sup>. En adelante, los más pudientes se distinguen renunciando a la carne, tanto por sensibilidad ante la causa animal como por cuestiones de salud, y el vegetarianismo se transforma en tendencia. Se trataría del “nuevo régimen de moda”, según el semanario *Le Point* (13 de junio de 2015). “Comer bien prescindiendo del animal nunca había estado tan en boga”, comenta la revista *Elle* (1 de julio de 2016). En cuanto a la diseñadora Lolita Lempicka, especializada en textil caro pero 100% vegetal, ensalza su “negocio glamuroso y vegano”<sup>8</sup>. ¿Inaugura la batalla contra la carne un nuevo episodio de la guerra de clases?

Los restaurantes vegetarianos ya se han convertido en símbolo de la gentrificación de los antiguos barrios populares. Al tiempo que despiertan las conciencias sobre la realidad de la agroindustria, los vídeos de la asociación L214 contribuyen a estigmatizar a los trabajadores de los mataderos, cuya falta de empatía es señalada con insistencia por los comentaristas. Pero, ¿podemos realmente esperar de un sangrador que, en veinticinco años de carrera, ve pasar por sus manos entre seis y nueve millones de animales, que trate a cada uno de ellos con delicadeza?<sup>9</sup>. En este sentido, introducir la videovigilancia en los mataderos solo reforzaría el control ejercido sobre trabajadores ya sometidos a ritmos infernales. El bienestar de los animales de granja pasa por el de los trabajadores de la industria y ambos dependen del mismo imperativo: ralentizar la cadena.

---

<sup>7</sup> “La viande au menu de la transition alimentaire”, *Terra Nova*, 23 de noviembre de 2017.

<sup>8</sup> Citado en Patrick Piro, “Nouveau REV pour l’écologie”, *Politis*, París, 17 de mayo de 2018.

<sup>9</sup> Según un cálculo realizado por Jocelyne Porcher. Cf. *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*, La Découverte, París, 2014.

## **Cerdos, toros, ratones... ¡al estrado!**

Laurent Litzenburger\*

El debate sobre los derechos de los animales se remonta al siglo IV a.C. Desde aquella época hasta la actualidad se crearon leyes protectoras que refuerzan las sanciones, se institucionalizó la problemática en ámbitos académicos y en medios de comunicación e, incluso, se puso en el tapete la posibilidad de otorgarles ciudadanía a los animales domésticos.

En 1408, dos procesos muy particulares tienen lugar a la vez en el reino de Francia y sus lindes. En Pont-de-l'Arche (ducado de Normandía) y en Saint-Mihiel (ducado de Bar), unos cerdos acusados de matar a niños son condenados a la horca. Unos años antes, en 1386, en Falaise, una cerda, también procesada por infanticidio, fue caracterizada como un hombre, juzgada y ejecutada ante los cerdos de la región<sup>1</sup>.

Tales procesos parecen haberse producido en todo el Occidente cristiano desde mediados del siglo XIII hasta la Edad Moderna. La mayoría de los casos conocidos tienen lugar en el siglo XVI, posteriormente la práctica declina y cede sitio al pensamiento de la Ilustración, a un ritmo que coincide con el advenimiento y declive de los procesos de brujería. Sin embargo, los ejemplos siguen siendo poco numerosos, lo que durante mucho tiempo ha llevado a los historiadores a afirmar que estos casos eran poco más que manifestaciones de la supervivencia de ar-

---

\* Investigador asociado en el Centro de Investigación Universitaria Lorenés de Historia de la Universidad de Lorena. *Le Monde diplomatique*, edición Colombia, julio 2018.

<sup>1</sup> Michel Pastoureau, *Une Histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Seuil, París, 2004.

caísmos judiciales. En trabajos pioneros, el sociólogo Edward Payson Evans identificó algo más de doscientos casos en todo el continente entre la Edad Media y el siglo XIX<sup>2</sup>. En el reino de Francia, el historiador Michel Pastoureau ha contabilizado unos sesenta entre 1266 y 1586. A escala todavía menor, los archivos de Lorena y Bar recogen treinta y cuatro casos entre el siglo XIV y el XVIII: un corpus documental probablemente incompleto y susceptible de ser mejorado conforme los investigadores hagan nuevos hallazgos. Por otro lado, la mayoría de los casos se conocen solo de manera indirecta, a través de las fuentes contables y los gastos realizados para la audiencia y la ejecución. Esto quiere decir que en su momento no despertaron la curiosidad de hoy día...

### **Cerdo a la horca**

Cosa más sorprendente todavía, el proceso contra animales sigue el ritual judicial de los procesos contra humanos. Son vistos como seres conscientes, movidos por voluntad propia, responsables de sus actos, y capaces de entender las sentencias. Así, en 1457, una cerda y sus seis lechones son acusados del “asesinato y homicidio” de un niño de cinco años en Savigny, en el ducado de Borgoña. Los abogados defienden al dueño, pero no a los propios animales. Si bien el hombre solo es condenado a una multa destinada a costear los gastos judiciales, la cerda es considerada culpable y condenada a la horca, mientras que sus lechones escapan de la muerte, a falta de un testimonio que permita incriminarlos.

Al igual que los humanos, los animales a menudo son encarcelados de manera preventiva durante la instrucción de su proceso, y a veces puestos bajo custodia, probablemente porque pueden revelarse particularmente bulliciosos y menos razonables que sus homólogos bípedos. Así, en 1408, en Saint-Mihiel, varios ballesteros reciben diez sueldos “para beber con

---

<sup>2</sup> Edward Payson Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, William Heinemann, Londres, 1906.

sus amigos” durante los dos días de guardia que realizan para el cerdo infanticida. En Pont-de-l’Arche, la encarcelación dura veinticuatro días.

El papel de las instituciones judiciales se termina en el momento en que se dicta el fallo, que la fuerza pública queda a cargo de aplicar. Como en los procesos contra personas, las sentencias fluctúan según el contexto: el procedimiento puede abandonarse cuando la víctima sobrevive a sus heridas, como en 1416 en Hennecourt (Vosgos); los acusados a veces son exculpados por falta de pruebas (como los lechones de Savigny). De modo inverso, toda la piara puede ser ejecutada si resulta imposible identificar al culpable. La sentencia para los animales asesinos es la misma que para los humanos: muerte por ahorcamiento. Su cadáver a veces permanece expuesto algún tiempo en la horca con el fin de hacer mella en los espíritus. Como señala Michel Pastoureau, estos procedimientos judiciales, que “escenifican el ejercicio de la ‘buena justicia’”, pretenden ser demostrativos. El bestiario llamado al estrado es relativamente restringido. El cerdo infanticida domina sin dificultad, seguido por gatos y toros. Estos datos reflejan el predominio en aquel tiempo de los cerdos en el campo y en las ciudades, donde las piaras errantes están por todas partes. Circulan libremente por las calles, plazas y cementerios, a menudo haciendo el papel de recolectores de basura. A veces preocupan a las autoridades municipales, que temen una contaminación de las aguas. Por esta razón principalmente, una ordenanza de 1607 del duque de Lorena prohíbe a los habitantes de Nancy criar cerdos en la ciudad. La amenaza que representan para los niños pequeños, que se quedan solos en casa durante las tareas agrícolas, tampoco se ignora. Los testamentos de los campesinos del final de la Edad Media muestran a padres preocupados por la manutención de sus hijos “hasta que tenga(n) edad suficiente para defenderse de perros y cerdos”. En Francia, Inglaterra y otras partes de Europa, los tribunales no dejan de ordenar a las familias que cuiden mejor de su progenitura y sus animales.

### **También ratones e insectos**

Además de estos procesos juzgados por los tribunales civiles, existe una segunda forma de proceso contra animales, más antigua y duradera: las acciones judiciales emprendidas por los tribunales eclesiásticos, encargados principalmente de casos considerados competencia de la Iglesia, contra insectos y roedores dañinos para los cultivos. El primer caso documentado se refiere a ratones de campo y orugas en Laon en 1120, y se pueden rastrear este tipo de casos hasta el siglo XIX. Cuatro casos en Lorena entre 1692 y 1733 (antes de la anexión del ducado a Francia en 1766) permiten determinar sus pautas habituales.

Cuando se enfrentan a un problema que no pueden remediar, las comunidades rurales recurren a la intercesión de un tribunal eclesiástico. Este envía a emisarios para que conminen a los insectos o roedores incriminados a presentarse “en persona” ante el tribunal. En la audiencia, el juez ordena a uno de ellos que se retire, junto con los suyos, de los campos amenazados. Si los animales dañinos obedecen, entonces la comunidad puede dar gracias a Dios con sus oraciones. Si la plaga persiste, es porque Dios busca castigar al grupo por sus pecados. El tribunal ordena entonces la organización de una procesión general que reúne a las autoridades religiosas y laicas, que termina con un anatema contra los insectos o roedores dañinos. Los saltamontes que amenazaban el heno de la gran pradera de Tomblaine, cerca de Nancy, lo constataron en 1719, al igual que los escarabajos de las viñas del pueblo de Eulmont nueve años después. La ruptura del equilibrio natural querido por Dios justifica estos procesos.

La mayoría de los animales salvajes solo son mencionados en los procesos de brujería. En general, Satanás adopta la apariencia (o se hace con el control) de un lobo, incluso de una jauría, con el propósito de atacar a los rebaños, a los humanos aislados o de devorar a los niños. El diablo y las estirges, esos magos y brujas que se supone pueden transformarse de igual modo que su mágico maestro, también pueden adoptar la apariencia de una rata,

una liebre, un cuervo, un pájaro o un perro (vagabundo, que no se considera domesticado). El único animal común a los procesos de brujería y de animales es el gato, pues el diablo adopta a menudo esa apariencia para atacar a los adultos durante su sueño o a los niños en sus cunas.

Para comprender esta práctica judicial, se han avanzado numerosas hipótesis: supervivencia de supersticiones populares; voluntad de eliminar una amenaza que pende sobre una sociedad; deseo de instalar el miedo entre los congéneres del animal ejecutado; intento de invertir el orden de la naturaleza y la sociedad, como en las cencerradas y carnavales...

Por el momento, no se ha encontrado ningún texto legal que contemple la posibilidad de entablar semejantes procesos. Estos crímenes atacan los cimientos mismos de la sociedad: la violencia contra los niños atenta contra lo sagrado, las calamidades agrícolas imputadas a los animales dañinos ponen en peligro el sustento y la estabilidad de las comunidades. De acuerdo con el pensamiento del filósofo René Girard, se puede distinguir aquí el motivo del chivo expiatorio. Aunque los jueces puedan ver en los crímenes juzgados un reflejo de una crisis más global, buscan en el caso individual el origen y la causa de todo lo que daña el cuerpo social<sup>3</sup>. Según el historiador Robert Muchembled, cada proceso contribuye así a enraizar más profundamente las creencias mágicas y las supersticiones, confiriendo más poder a lo sobrenatural<sup>4</sup>.

En cualquier caso, estos procesos responden a las preocupaciones religiosas de las sociedades preindustriales. Hacen patente un deseo de restablecer la jerarquía instaurada por Dios entre los hombres y los animales. Según el Génesis, Dios creó al hombre a su imagen permitiéndole someter a “los peces del mar, las aves del cielo, las bestias, toda la tierra y todos los animales que se arrastran sobre la tierra” (Génesis, 1:26). Cuando los animales

---

<sup>3</sup> René Girard, *Les Origines de la culture*, Fayard, París, 2004.

<sup>4</sup> Robert Muchembled, *La Violence au village* (XVe – XVIIe siècle), Brepols, Tournai, 1989.

violan esta jerarquía divina, el proceso debe restaurar el orden cósmico. Es una especie de mecanismo de protección de las sociedades que constituiría una verdadera ideología, en el sentido medieval del término, es decir, “una estructura imaginaria (...), un sistema de representaciones mentales, ritos y comportamientos, en la frontera de lo consciente y lo inconsciente, capaz de dar significado al mundo y de actuar sobre él”<sup>5</sup>. Forma de adaptación y resistencia frente a los peligros de una promiscuidad permanente con los animales, los procesos judiciales permiten racionalizar lo incomprensible y devuelven la iniciativa al hombre.

---

<sup>5</sup> Amaury Chauou, *Le Roi Arthur*, Seuil, Paris, 2009.



## **¿Cuál es el rol de los zoológicos en el siglo XXI?**

Federico Kukso\*

En épocas de extinción de especies y peligro ambiental, los zoológicos están redefiniendo su función. De vidrieras antropocéntricas a espacios donde conectar a los humanos con la naturaleza, hoy se los revaloriza con proyectos científicos y programas de vínculo con las comunidades.

En la mañana del sábado 8 de febrero de 2014, el Zoológico de Copenhague, en Dinamarca, despertó bajo una inundación. No de agua sino de emails: en más de 40.000 correos electrónicos – que oscilaban entre las amenazas de muerte y los más originales insultos–, toda clase de personas le imploraban a los empleados de uno de los zoológicos más antiguos de Europa que dieran marcha atrás con una polémica decisión: practicarle eutanasia a Marius, una jirafa macho de dos años en perfecto estado de salud. La repercusión tomó desprevenidos a los empleados e investigadores de este parque: incluso la petición online “Salven a Marius” recolectó 27.000 firmas. “No pudimos encontrar un lugar para él”, recuerda Sami Widell, gerente de comunicación del zoológico. “Genéticamente hablando, tenía poco valor. Sus genes estaban bien representados en un programa de cría internacional, que tiene el propósito de asegurar una población sana y saludable de las 160 jirafas que hay en estas instituciones en Europa”.

Marius no tuvo mucha suerte: fue condenado a muerte por sus genes. Había nacido en el zoológico de la capital danesa hacía 18 meses y su genética era muy similar a la de las otras jirafas

---

\* Periodista científico. © *Le Monde diplomatique*, edición Cono Sur, julio 2018.

que estaban a cargo del lugar, lo cual incrementaba la probabilidad de generar daños en su descendencia si se hubiera llegado a reproducir. Sin chances de ser reinsertado en la naturaleza, su suerte estaba echada y, en medio de una tormenta de críticas y protestas, terminó siendo sacrificado a las 9:20 hs. de la mañana del domingo 9 de febrero de 2014 con un disparo en presencia de los visitantes.

La conmoción pública, sin embargo, no se disipó ahí. Después de la autopsia, Marius fue diseccionado durante tres horas en el parque ante la atenta mirada de niños y adultos y su carne posteriormente arrojada a los leones. “Lo que hicimos fue lo correcto”, dijo entonces Bengt Holst, director científico del zoológico, según el cual (siguiendo las reglas de la Asociación Europea de Zootecnia y Acuicultura (EAZA) que impiden la endogamia entre jirafas para preservar a largo plazo su supervivencia), no tenían más remedio que acabar con su vida. “Ayuda a aumentar el conocimiento sobre los animales, pero también el conocimiento sobre la vida y la muerte”, afirmó Holst respecto de la decisión de hacer pública la disección.

No era la primera vez que el zoo de Copenhague decidía recurrir a la eutanasia con sus animales: ya había sacrificado cachorros de leopardo, gacelas, hipopótamos, antílopes y chimpancés. Según la zoóloga escocesa Lesley Dickie, directora ejecutiva de la EAZA entre 2008 y 2014, entre tres mil y cinco mil animales son “sometidos a eutanasia gerencial” cada año en los 340 zoológicos europeos que pertenecen a esta asociación. “Estamos éticamente obligados a lograr un equilibrio informado entre la vida de un individuo y mantener la viabilidad a largo plazo de una población administrada”, dice la política respecto a la eutanasia de la EAZA.

El caso de Marius no sólo expuso diferencias culturales (la eutanasia animal o zootanasia como la llama el ecólogo Mark Bekoff, muy controvertida en muchas zonas, no se ve mal en Escandinavia), sino que además abrió un interrogante a nivel mundial: ¿cuál es el rol u objetivo de estas instituciones centenarias en ple-

no siglo XXI? Los zoológicos modernos se sienten incómodos con su legado histórico a tal punto que varias instituciones han decidido cambiar su nombre, reinventarse y, al fin, mostrar y contar lo que hacen puertas adentro.

### **Ver animales**

Si bien la palabra inglesa “zoo” comenzó a circular en el siglo XIX, las colecciones de animales exóticos existen desde hace miles de años. Antiguos registros confirman la presencia de jirafas cautivas en Deir el-Bahari en Tebas, Egipto, en el siglo XV a.C.: un jardín del templo dedicado al dios Amón y establecido por la faraona Hatshepsut, donde vivían diferentes especies de animales como rinocerontes, leopardos y monos capturados en lo que hoy es Somalia. En Mesopotamia, en cambio, se consideraba que domesticar animales salvajes demostraba el poder de la línea real: del siglo IX al VII a.C., los leones eran mantenidos en recintos en el imperio asirio. Senaquerib, rey de Asiria desde el 704 hasta el 682 a.C., creó un ambiente y un jardín parecidos a pantanos en su ciudad real de Nínive.

Hace 3.000 años, el emperador chino Wen Wang hizo construir un gran Parque de la Sabiduría, donde exhibía rinocerontes, tigres, ciervos, antílopes, aves, serpientes y pandas. En Atenas, Aristóteles tuvo su colección –o *ménagerie* (en francés, casa de fieras)–, que dio lugar al primer libro dedicado al estudio de animales en el siglo IV a.C. La mayoría de los emperadores romanos contaron con su exhibición de especies maravillosas, recolectadas a medida que el Imperio Romano se expandía: fue la primera vez que comenzaron a ser exhibidos en escenarios públicos como el Coliseo, conocido por sus grandes matanzas. En el Imperio Mexica, Moctezuma mandó construir en Tenochtitlán el primer zoológico de América y uno de los primeros del mundo, arrasado en 1519 por los españoles. Mientras, en la India del siglo XVI el emperador Mogul Akbar estableció un gran parque que produjo una camada de guepardos difíciles de criar.

## Un símbolo de poder

Oficialmente, el zoológico más antiguo aún abierto es el Tiergarten Schönbrunn en Viena, que alguna vez fue un parque de leones reales. Le siguieron establecimientos de lujo y curiosidad como la Ménagerie du Jardin des Plantes (1793) en París, el zoológico de Londres (1828) y el zoológico de Berlín (1844). Como recordaba el escritor John Berger, las realezas europeas tuvieron Casas de Fieras privadas que, junto con el oro, la arquitectura, las orquestas, los artistas, los muebles, los enanos, los bufones, los uniformes, los caballos, el arte y la comida, funcionaban como demostraciones del poder y la riqueza del emperador o del rey. “En el siglo XIX, los zoológicos públicos suponían una confirmación del moderno poder colonial –escribió en *Why Look at Animals?* en 1977–. La captura de los animales era una representación simbólica de la conquista de todas aquellas tierras lejanas y exóticas. Los exploradores demostraban su patriotismo enviando a la patria un tigre o un elefante. La donación de un animal exótico al zoológico de la metrópoli se convirtió en una muestra simbólica de la subordinación en las relaciones diplomáticas”, a tal punto que llegaron a exhibir y mantener cautivas a personas de regiones colonizadas como muestra de su supremacía racial –los “zoológicos humanos”– incluso tras la Segunda Guerra Mundial, como ocurrió en la Exposición General de Bruselas de 1958.

Herederero del “Jardín de las Fieras” de Juan Manuel de Rosas e ideado por Domingo Faustino Sarmiento años antes, el Zoológico de Buenos Aires fue inaugurado en 1888. De raíz victoriana –los animales exhibidos como trofeos de la victoria del ser humano sobre la naturaleza– pero de aspiración parisina, el predio fue proyectado por su primer director, el escritor y naturalista Eduardo Holmberg, con un estilo representativo del país de origen de cada especie: templo hindú con imágenes de la diosa Shiva para los elefantes, cabaña suiza para los ciervos, pabellón árabe para los camellos, casa egipcia para los monos, castillo gótico para los osos, y así con los 52 edificios, que en 1997 fueron declarados Monumento

Histórico Nacional. Desde entonces vivió los complejos e impredecibles vaivenes de la coyuntura argentina: del esplendor de principios del siglo XX a la desidia y negligencia, con grandes problemas para mantener y alimentar a los animales. Se lo privatizó en los noventa y pasó de mano en mano hasta que volvió bajo la esfera del Estado. Hasta que en 2016, por presiones de movimientos antizoo locales e internacionales, cerró para convertirse en otra cosa, un Ecoparque, una institución aún indefinida y en *stand by*: pese que se anunció el plan de que no haya más animales, en el predio siguen viviendo rinocerontes, jirafas, tigres y elefantes.

### **Portales de la naturaleza**

“El gran problema de los zoológicos modernos es que nunca contaron lo que hacían. La mayoría de la gente ignora lo que pasa dentro de ellos”. Gran parte de la vida del veterinario Eduardo Francisco transcurrió dentro de estas instituciones. Hasta el año 2000 fue el jefe de veterinaria del zoológico porteño. “Desde que abrieron sus puertas, los zoológicos han adoptado diversas funciones –cuenta-. Primero fueron espacios en los que se exhibían animales, representantes de lo exótico, un muestrario de referentes de los rincones más remotos del planeta. Eran meramente recreativos, parques de atracciones, un lugar de exposición de lo que muchos vieron como ‘rarezas de la naturaleza’. Primaba el espacio para las personas en detrimento de los ambientes de los animales. No había tampoco una valoración de las especies ni un conocimiento de su biología. Con el tiempo, los zoológicos fueron aprendiendo sobre los animales y sobre sus necesidades y los ambientes pasaron de ser cárceles con barrotes a hábitats amplios donde pueden desarrollar su comportamiento. Los zoológicos no nacieron pensando el rol que hoy cumplen en el siglo XXI, relevante para la situación ambiental en la que vivimos. Hoy son instituciones científicas y educativas fundamentales para la conservación”.

Antes los zoológicos sacaban a los animales de sus ambientes naturales y los visitantes pasaban de una jaula a otra como quien

deambulaba por una galería de arte. No había grandes problemas en las poblaciones animales ni un trepidante crecimiento demográfico humano. Hoy el contexto es totalmente distinto: según la ONU, se extinguen 150 especies por día. Además, los animales viven en lugares fragmentados, el ya señalado arrollador crecimiento demográfico y un avance de la agricultura sobre los bosques. El efecto del ser humano sobre el planeta –cambio climático, desertificación, contaminación de los océanos– hace que haya que intervenir no sólo ayudando a la reproducción y cría de los animales dentro de los zoológicos sino en los ambientes naturales para su conservación. “La gente en las ciudades está muy alejada de la naturaleza, está encerrada en una burbuja de cemento –dice Francisco–. Los zoológicos deben transformarse en ventanas, en portales que hagan ver a la gente qué está pasando más allá: por ejemplo, cuando una persona tira una bolsa de plástico a la calle no sabe que se va por la alcantarilla, llega al Río de la Plata, pasa al mar y se la termina comiendo una tortuga que luego se muere en Sudáfrica. El trabajo de los zoológicos es abrirle los ojos a la gente”. En el año 2000, Eduardo Francisco fue convocado para planificar un nuevo parque desde cero: Temaikén, en Escobar, zona norte del conurbano, que significa “tierra de vida” en tehuelche. Inspirado en las ideas holísticas del zoólogo británico Michael H. Robinson –para quien no había que mostrar segmentadamente la naturaleza, por ejemplo, las plantas en un jardín botánico y los peces en un acuario, sino todo en un mismo lugar para que el público entienda que la vida y la naturaleza están interrelacionadas–, se constituyó como un bioparque: “Su objetivo es mostrar la riqueza de la biodiversidad del planeta tanto en el aire, como en el agua y la tierra –explica Francisco, director científico de Temaikén–. Con el tiempo, se buscó transmitir mensajes sobre el tráfico de animales, que la gente tenga noción de lo que está pasando en el planeta y del impacto de la actividad humana. Que lo que está sucediendo en un lugar con la pérdida de ambientes y la desertificación está ocurriendo en otras partes.

Por eso sirve tener animales representantes de continentes como África, Oceanía y Asia”.

Los parques como Temaikén cuentan historias, buscan dejar un mensaje. Y lo hacen a partir de lo que se conoce como “plan de colección”: se elige qué especies se adaptan a ese relato. El asunto es que la información por sí sola no produce cambios. Por eso, estas instituciones buscan ofrecer experiencias multisensoriales: los momentos de emoción al estar frente a un animal son clave para compartir esos mensajes. “A pesar de la extraordinaria calidad de ciertos programas televisivos de historia, vida silvestre y ciencia –decía Robinson, quien murió en 2008–, las imágenes bidimensionales no sustituyen la fascinación ante las plantas y animales reales.” O el oler y mirar a los ojos a uno de los últimos representantes de una especie en el planeta.

### **Bancos de vida futura**

Los zoológicos –o bioparques– son como icebergs. Lo que se ve de ellos es sólo la punta de lo que son, de lo que hacen. Su principal función se lleva a cabo en las sombras, en su interior. “La importancia de un zoológico se mide hoy no tanto por la cantidad de especies y ejemplares que albergue sino por la cantidad de proyectos de conservación que desarrolle”, asegura el biólogo Adrián Sestelo. A metros de la Avenida del Libertador y lejos de las miradas curiosas, este investigador piensa en el futuro, en las generaciones venideras. En el Laboratorio de Biotecnología Reproductiva para la Conservación de Fauna Silvestre que dirige dentro del Ecoparque porteño día a día incrementa un *back-up* de la naturaleza: en una de las iniciativas de crioconservación más importantes de América Latina, Sestelo mantiene un banco de recursos genéticos en el que se almacenan en grandes heladeras y tanques de nitrógeno líquido a una temperatura de  $-196^{\circ}$  más de siete mil muestras de unos 500 individuos de 90 especies animales. “Esta iniciativa nos ayuda a dejar biodiversidad viva, almacenada en el tiempo. Y capaz de ser reproducida: células,

tejidos, espermatozoides, ovocitos, que nos permitirán generar un individuo con tecnologías ya existentes como inseminación artificial, fecundación in vitro, clonación. Todo lo que guardamos hoy es un legado para el futuro”.

Los bancos de este tipo –conocidos en otras partes como “frozen zoo”– hacen que extinción no signifique “para siempre”: muestras de canguro gris, cóndor andino, mono tití penacho negro, mono Carayá, oso hormiguero, jirafa, oso polar, hiena rayada, chita, gato montés, león, yaguareté, tigre, tigre blanco, llama, vicuña y muchas más especies –cada una con un protocolo particular de congelamiento– están debidamente catalogadas y en una suerte de pausa. Junto con el Proyecto Cóndor Andino y el Programa de Rescate de Aves Rapaces y de Tortugas Marinas, este banco congelado es una de las iniciativas de conservación que evidencian la función de los zoológicos en el siglo XXI: combatir la extinción de especies a nivel global de manera colaborativa, realizando diagnósticos y acciones en conjunto con entidades públicas y privadas. “Los humanos modificamos tanto el planeta que necesitamos sostener la biodiversidad en áreas protegidas cada vez más reducidas –dice Sestelo–. El ciervo chino es un ejemplo de cómo un animal mantenido en un zoológico salvó a toda una especie. Se extinguió en China pero quedaban ejemplares en zoológicos de Alemania e Inglaterra y a partir de ahí se reprodujeron y volvieron a China. Lo mismo ocurrió con especies salvadas de la extinción como el Turón de patas negras, el caballo de Przewalski, el panda gigante”.

Así vistos, los zoológicos –con ese u otro nombre–, más que arcaicas modernas, quizás terminen siendo algún día no sólo nuestro único contacto con la naturaleza y el mundo animal sino también nuestra principal herramienta para revertir la aniquilación de la diversidad de lo viviente.



# Extractos\*

## Extinción

**Las especies animales desaparecen a tal velocidad que algunos científicos hablan de una sexta extinción masiva, la primera desde la desaparición de los dinosaurios hace 65 millones de años.**

Durante las últimas décadas, la desaparición de los hábitats, la sobreexplotación, las especies invasoras exógenas, la contaminación y, más recientemente, el cambio climático han conllevado una disminución catastrófica del número de especies de vertebrados y de sus poblaciones. [...] Al menos doscientas especies de vertebrados han desaparecido durante los últimos cien años, es decir, una pérdida de unas dos especies al año. Si hubieran seguido el ritmo de extinción que prevalecía desde hacía dos millones de años, estas doscientas especies de vertebrados no habrían tardado un siglo en desaparecer, sino diez milenios.

Con respecto al mundo marino, solo habrían desaparecido totalmente quince especies animales, pero probablemente esta cifra esté subestimada, pues resulta muy difícil calcular con exactitud las desapariciones de animales marinos. En cuanto a la extinción masiva de invertebrados, la información disponible es limitada y se centra sobre todo en el nivel de las amenazas.

Tras haber estudiado 3.623 especies de invertebrados terrestres y 1.306 especies de invertebrados marinos, unos investigadores calcularon que el 42 por ciento y el 25 por ciento de ellas, respectivamente, se encontraban en peligro de extinción. [...]

Varias especies relativamente fuera de peligro hace diez o veinte años se encuentran amenazadas en la actualidad. En 2016, el

---

\**Le Monde diplomatique*, edición Francia, julio 2018.

planeta ya solo contaba con 7.000 guepardos y menos de 5.000 orangutanes de Borneo. Desde 1993, el 43 por ciento de los leones ha desaparecido, la población de pangolines se ha diezclado y la de jirafas ha pasado de 115.000 ejemplares en 1985 a alrededor de 97.000 en 2015. [...] Una tercera parte de las 27.600 especies de vertebrados terrestres que hemos estudiado experimentan un descenso considerable de su población. La proporción de especies en disminución varía entre un 15 por ciento en el caso de los anfibios y un 30 por ciento o más en el caso de los mamíferos, los pájaros y los reptiles.

Gerardo Ceballos, Paul R. Ehrlich y Rodolfo Dirzo,  
“Biological annihilation via the ongoing sixth mass  
extinction signaled by vertebrate population losses  
and declines”, *Proceedings of the National Academy of  
Science*, Washington, DC, julio de 2017.

•••

## Vacas sagradas

**Puesto que su Constitución hace de la compasión con las criaturas vivas un deber para cualquier ciudadano, la India se muestra como un modelo de protección animal. Pero las leyes no siempre reflejan las prácticas...**

Al final de la jornada he quedado con el doctor N. en el Ministerio de Medio Ambiente, donde dirige una sección de la oficina de protección animal. [...] Se muestra muy reservado al exponer los problemas; según me dice, los más cruciales son la enorme población de perros callejeros, sobre los cuales aún no sé nada, y el traslado de animales destinados a la carnicería en camiones siempre sobrecargados; trayectos sin paradas, sin comida ni agua y que cubren inmensas distancias. El transporte de mayor trayec-

to y más terrible se da en el caso de las famosas, o mejor dicho, de las supuestas vacas sagradas. Su sacrificio solo está permitido en Kerala y en el oeste de Bengala, o Bengala Occidental, los dos estados comunistas de la India. Algunos veterinarios me explicarán que el sacrificio clandestino es corriente. Puesto que la prohibición no afecta a bueyes, búfalos o búfalas, la presencia de las vacas en los mataderos pasa desapercibida.

Florence Burgat, *Ahimsa. Violence et non-violence envers les animaux en Inde*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, París, 2014.

•••

### **Visiones del otro**

La presunción es nuestra enfermedad natural y original. (...) Por la vanidad misma de tal presunción [el hombre] quiere igualarse a Dios y atribuirse cualidades divinas que elige él mismo; se separa de la multitud de las otras criaturas, aplica las prendas que le acomodan a los demás animales, sus compañeros, y distribuye entre ellos las fuerzas y facultades que tiene a bien. ¿Cómo puede conocer por el esfuerzo de su inteligencia los movimientos secretos e internos de los animales? ¿De qué razonamiento se sirve para asegurarse de la pura y sola animalidad que les atribuye? Cuando yo me burlo de mi gata, ¿quién sabe si mi gata se burla de mí más que yo de ella?

Michel de Montaigne, *Ensayos*, 1580.



Era Batallador, el decano de la mina, un caballo blanco que llevaba diez años de trabajar en el fondo. Desde hacía diez años vivía en aquel pueblo subterráneo, ocupaba el mismo rincón en la cuadra, hacía el mismo servicio a lo largo de las estrechas galerías y no había vuelto a ver la luz del sol. Estaba muy gordo, con el pelo muy reluciente, mansote y como resignado con aquella vida tranquila, al abrigo de las desgracias de allá arriba. Además, a fuerza de vivir en tinieblas, había adquirido un instinto admirable. La vía por donde trabajaba le era tan familiar, que empujaba con la cabeza las puertas de ventilación, y la bajaba al pasar por los sitios peligrosos, a fin de no tropezar. Sin duda contaba también las vueltas que daba, porque cuando había hecho el número de viajes reglamentarios, se negaba a hacer ni uno más, y no había otro remedio que llevarle a su pesebre. Según se iba haciendo viejo, sus ojos de gato se veían velados a veces por cierta melancolía.

Émile Zola, *Germinal*, 1885.



Durante largo tiempo contempló al búho, que dormitaba en su rama. Mil pensamientos brotaron de su mente acerca de la guerra, de los días en que los búhos caían del cielo, muertos. Recordó que en su infancia había alcanzado a comprobar la extinción de una especie tras otra. Los periódicos anunciaban un día la desaparición de los zorros, el siguiente la de los tejones, hasta que la gente dejó por último de leer aquellos perpetuos obituarios. Pensó también en su necesidad de un animal verdadero. Una vez más se manifestaba el odio que le inspiraba su oveja eléctrica, que debía cuidar y atender como si estuviera viva. La tiranía de los objetos, pensó. Ella no sabe que yo existo. Como

los androides, carece de la capacidad de apreciar la existencia de otro ser.

Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* [título inicial de *Blade Runner*], Norma Editorial, Barcelona, 2012.



Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora. [...] Fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, RBA, Barcelona, 1993.

Para la diagramación se utilizaron los caracteres  
Utopia Std, Myriad Pro.  
Agosto de 2024

El conocimiento es un bien de la humanidad.  
Todos los seres humanos deben acceder al saber.  
Cultivarlo es responsabilidad de todos.



Este libro, corto, es producto de una compilación de artículos escritos originalmente en francés para *Le Monde diplomatique*. Se trata, antes que de un texto sistemático o excesivamente académico, de una serie de provocaciones abiertas cuyo objetivo consiste en invitar a pensar la cuestión animal. El libro brinda un buen panorama general respecto a las transformaciones históricas y algunos de los debates más importantes en los campos de la política, el derecho y la ética animal.

Ediciones  
**desde abajo**

